

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN**

**Politica, istituzioni e storia**

**Ciclo XXVIII**

**Settore Concorsuale di afferenza: 14/B1**

**STORIA DELLE DOTTRINE E DELLE ISTITUZIONI POLITICHE**

**Settore Scientifico disciplinare: SPS/02**

**STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE**

**Tra Dio e la sfera pubblica:  
Mary Astell nella storia costituzionale inglese**

**Presentata da: ELEONORA CAPPUCILLI**

**Coordinatore Dottorato**

**Prof. Stefano Cavazza**

**Relatore**

**Prof. Maurizio Ricciardi**

**Esame finale anno 2016**

# INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	1
<b>CAPITOLO I</b>	
<b>RISCRIVERE LA STORIA</b>	15
1.1 DISSENSO E ORTODOSSIA	17
1.1.1 Le sette	20
1.2 TOLLERANZA, CONFORMITÀ OCCASIONALE, ENTUSIASMO	39
1.2.1 L'entusiasmo alla prova della ragione	66
1.3 DIRITTO PUBBLICO, RIVOLUZIONE, COSTITUZIONE	74
1.3.1 Tra antichi ideali e rivoluzione	75
1.3.2 Un'indagine imparziale sulla Grande Ribellione	86
1.3.3 La Gloriosa Rivoluzione e la nascita dell'ordine giuridico patriarcale	95
1.4 L'ORDINE GIURIDICO PATRIARCALE	103
1.4.1 Istituti di diritto privato tra <i>coverture</i> ed equità	106
1.5 IL PATRIARCALISMO QUALE FATTORE COSTITUZIONALE	117
1.5.1 Il patriarca di Filmer	119
1.5.2 Prima della Rivoluzione	127
1.5.3 Dopo le Rivoluzioni. Nichols e la storia costituzionale patriarcale	131
<b>CAPITOLO II</b>	
<b>L'IRRUZIONE NELLA SFERA PUBBLICA</b>	137
2.1 UNA GUERRA COMBATTUTA CON ARMI E PAROLE	142
2.1.1 In pubblico disaccordo: la stampa	150
2.1.2 Petizioni pericolose	155
ALL'ALTEZZA DEL LORO SESSO. <i>PETITIONERS</i> , PREDICATRICI,	160
2.2 PROFETESSE	
2.2.1 Più coraggiose degli uomini: le <i>petitioners</i>	168
2.2.2 Profetesse e predicatrici	177

2.3	KATHERINE CHIDLEY, LEADER INDIPENDENTE	186
2.4	MARGARET CAVENDISH, UNA «COMPLICATED ROYALIST»	205
	2.4.1 Una vita al servizio del re	212
	2.4.2 Tra contratto e dominio	214
	2.4.3 L'utopia di un mondo alla rovescia	218
2.5	LA PAROLA FEMMINILE E L'EGUAGLIANZA	223
	2.5.1 La profezia femminile nell'età post-profetica	226
	2.5.2 Le <i>godly women</i> dissenzienti e la naturale eguaglianza	236
	2.5.3 Una proposta educativa tra il pubblico e il privato	245

### **CAPITOLO III**

#### **TRA CONSENSO E LEGITTIMITÀ. LA CRITICA A JOHN LOCKE** 257

3.1	LA DIVINA OCCASIONE E L'AMORE DI DIO	259
3.2	IN DIALOGO CON DAMARIS MASHAM	281
	3.2.1 <i>Discourse concerning the Love of God</i>	285
	3.2.2 <i>Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life</i>	295
3.3	LA RELIGIONE CRISTIANA, O L'INTOLLERANZA DEL CRISTIANESIMO	305
3.4	<i>TRUMPETERS OF REBELLION</i> . DEL MATRIMONIO E DEL GOVERNO	337

### **CAPITOLO IV**

#### **IL RIFUGIO DALL'IGNORANZA E DALLA TIRANNIA DEL COSTUME** 371

4.1	DONNE ED EDUCAZIONE IN INGHILTERRA TRA SEI E SETTECENTO	377
4.2	MANUALI DI ISTRUZIONI PATRIARCALI	383
4.3	UN METODO PER L'AUTOAPPRENDIMENTO	402
4.4	UNA NUOVA TEORIA DELLA CONOSCENZA	433

#### **FONTI E LETTERATURA** 441

## Introduzione

«Cel. Why, then our only Happiness must be to have one Mind, and one Will, Florimel.  
Flo. One Mind if thou wilt, but pr'ythee let us have two Wills; for I find one will be little enough for me alone; but  
how, if those Wills should meet and clash, Celadon»<sup>1</sup>?

Scrivere una storia costituzionale del Seicento inglese non è compito semplice per chi sceglie di partire dal punto di vista eccentrico di una donna che quel secolo lo ha materialmente vissuto. Eppure questo sguardo apparentemente fuori fuoco può gettare una luce nuova sui notissimi eventi del lungo secolo delle Rivoluzioni inglesi. Lo sguardo di Mary Astell è capace di farlo in un modo inaspettato, svelando cioè una parte della storia largamente trascurata, la storia scritta e agita dalle donne. Con la loro irruzione nella sfera pubblica in via di consolidamento e forti della grazia divina, Astell e le donne che vivono dentro la crisi generale del Seicento mettono in tensione l'idea tradizionale dell'esclusione femminile dai processi che accompagnano la nascita dello Stato moderno in Inghilterra. Questa tesi vuole mostrare come, a partire dalla vita e dall'opera di una pensatrice ancora poco valorizzata nella storia del pensiero politico, sia possibile ripensare le categorie finora utilizzate per spiegare i tumultuosi eventi che caratterizzano il periodo rivoluzionario e post-rivoluzionario della prima età moderna inglese.

La tesi verte, quindi, su Mary Astell e il suo ruolo all'interno della storia costituzionale inglese a partire dallo spazio che si viene a creare tra Dio e la sfera pubblica. È uno spazio che per Astell non prevede una presenza maschile dominante, ma solo le autorità ordinate da Dio stesso, ovvero il sovrano – meglio se sovrana femmina – e le autorità ecclesiastiche. Al di sotto di esse, non vi sono gerarchie (sociali e sessuali) giustificabili razionalmente, ma solo la dimensione aperta della sfera pubblica che sta faticosamente prendendo forma. In questa congiuntura, i rapporti tra i sessi conoscono una profonda quanto lenta trasformazione, come dimostra la diffusione di opere letterarie, teatrali, filosofiche, scientifiche, di poesia e

---

1 J. Dryden, *Secret Love, or the Maiden Queen*, in J. Dryden, *The Dramatick Works of John Dryden, Esq.; Volume the Second*, London, printed for Jacob Tonson at Shakespear's Head, 1725, p. 80.

di prosa, quali *Secret Love, or the Maiden Queen* di John Dryden, citata in apertura. Questi testi, come pure la nascita del romanzo<sup>2</sup>, testimoniano una progressiva messa in discussione dell'idea di subordinazione femminile e indicano un clima di radicale sconvolgimento delle relazioni di potere tra i sessi.

Tra Sei e Settecento si assiste, infatti, alla crisi delle strutture patriarcali di potere, duramente contestate durante la Rivoluzione degli anni '40 sotto l'ulteriore pressione di un contestuale e inatteso protagonismo femminile. Con il volgere del secolo il patriarcato pare riassetarsi in occasione dell'imporsi di un ordine costituzionale che rompe con la precedente tradizione. Ugualmente, la sovranità cambia il suo statuto sulla spinta del fervore politico-religioso, laddove il movimento puritano e settario mette in questione la legittimità della monarchia, specie nella sua degenerazione assolutista. Patriarcato e sovranità sono due degli assi attorno a cui ruota la riflessione di Astell, che interviene potentemente nel dibattito politico-religioso facendosi portatrice di un pensiero materialmente antipatriarcale, caratterizzato cioè dalla contestazione puntuale del predominio maschile in tutti gli ambiti che materialmente definiscono i rapporti tra i sessi, dalla teologia, alla politica fino all'educazione.

Mary Astell (1666-1731) nasce a Newcastle Upon Tyne da una famiglia della gentry che decade finanziariamente quando muore il padre, agiato commerciante di carbone. Da bambina viene educata dallo zio Ralph Astell, vicino alle posizioni dei platonisti di Cambridge e uomo di Chiesa. Presto divenuta orfana anche di madre, nel 1688 emigra a Londra, dove forse l'attende una rete familiare. Lì si rivolge a William Sancroft, arcivescovo di Canterbury, che probabilmente le concede una sovvenzione (vi è traccia di una raccolta di poesie di ringraziamento dedicate a lui). Nel frattempo, intraprende un fruttuoso scambio epistolare con il rettore di Bemerton John Norris, platonista e malebranchiano. Le loro lettere verranno poi pubblicate

---

2 I. Watt, *Le origini del romanzo borghese, studi su Defoe, Richardson e Fielding* (1957), Milano, Bompiani, 1991.

sotto il nome di *Letters Concerning the Love of God*.

Astell non si sposa, non ha figli e vive probabilmente delle rendite derivanti dalla vendita dei *pamphlet* e grazie all'aiuto di un circolo di amiche facoltose. Tra di loro vi sono lady Elizabeth Hastings, Mary Wortley Montagu, Ann Coventry, Catherine Jones, le quali l'accompagnano nel suo percorso intellettuale sostenendola materialmente e spiritualmente. Muore di cancro al seno in ascetica solitudine nel 1731, non pubblicando niente di originale per gli ultimi vent'anni della sua vita, forse anche a causa dell'impegno connesso ai compiti di supervisione di una *charity school* femminile a Chelsea, dove risiede. Non molto di più si sa della sua vita privata. Pubblica dieci opere, tra *pamphlet* e trattati di argomento religioso, filosofico e politico che costituiscono un importante tassello della protostoria del femminismo e della storia del pensiero politico inglese. La sua carriera letteraria è di breve durata, se si pensa che le *Letters* sono date alla stampa nel 1693 e *Bart'lemy Fair*, l'ultimo *pamphlet* che Astell scrive, viene pubblicato nel 1709. La sua riflessione si sviluppa, dunque, in maniera intensa, sollecitata soprattutto da eventi traumatici che destano il pubblico stupore e stimolano la controversia per mezzo stampa.

I tre libelli del 1704 *Moderation Truly Stated, A Fair Way with the Dissenters and Their Patrons* e *An Impartial Enquiry* sono in particolare il risultato della presa di posizione di Astell nella disputa che circonda la proposta di decreto parlamentare sulla conformità occasionale. *Bart'lemy Fair* è a se stante in quanto presenta contenuti decisamente diversi dalla prima edizione delle riflessioni sul matrimonio, che offrono una critica più affilata e decisa alla teologia politica lockeana, al patriarcalismo e all'individualismo liberale.

Sorprende la pressoché totale assenza di studi su Astell in Italia. Nell'ambito anglosassone, si registra una crescente attenzione in diverse discipline, dalla filosofia, alla retorica, attraverso la teologia, la storia delle idee e la teoria politica femminista. Il moltiplicarsi di saggi e articoli – le monografie si contano sulle dita di una mano – non è indicatore, però, di particolare accuratezza. Di fatto, la citazione più frequente

di Astell – «*If all men are born free, how is it that all women are born slaves?*»<sup>3</sup> – è riportata in centinaia di pubblicazioni, mentre, ad esempio, il manoscritto in cui ingaggia la sua importante disputa con George Hickes, oppure la prefazione di *Moderation Truly Stated*, brillante pezzo di critica della teoria dell'eccezionalità, sono raramente menzionati e ancor più raramente analizzati.

La citazione riportata poco sopra e l'intera riflessione di Astell sul matrimonio sono decisamente potenti e suggestive, soprattutto se lette all'interno di una genealogia del pensiero femminista moderno<sup>4</sup>. Tuttavia, non è sufficiente fermarsi a questo fondamentale aspetto se si intende cogliere la complessità del pensiero di Astell e le contraddizioni che lei forza ma non risolve mai completamente. Non stupisce, allora, che il ruolo di Astell all'interno storia delle dottrine politiche sia all'oggi scarsamente investigato, mentre non si registra addirittura nessuna ricerca di storia costituzionale né di storia dei concetti. La presente tesi intende iniziare a colmare questa lacuna, offrendo una dettagliata contestualizzazione dell'opera di Astell, letta anche come un episodio tutt'altro che secondario nella storia del pensiero politico femminista prima del femminismo. Infatti, a partire dall'analisi di trattati giuridici, manuali di condotta, petizioni e profezie femminili del XVII e inizio XVIII secolo, viene ricomposto il contesto giuridico e sociale in cui si colloca l'opera di Astell. Inoltre, grande attenzione è dedicata al rapporto con i protagonisti della scena intellettuale dell'epoca, tra cui John Locke, John Norris e George Hickes, e alla relazione con donne notevoli quali la *leveller* Katherine Chidley, Margaret Cavendish e l'allieva di Locke Damaris Masham.

In più, la ricostruzione del contesto permette di correggere l'ipotesi storiografica secondo cui in questa fase storica le donne siano stati soggetti sociali e politici negati:

---

3 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, in M. Astell, *Political Writings*, a cura di P. Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 18.

4 Si veda ad esempio R. Baritono, *Una libertà che fa la differenza: pensiero femminista e critica della modernità*, «Scienza&Politica», XXIV, 46/2012, pp. 5-11; R. Baritono, *Il pensiero politico delle donne*, in R. Gherardi (ed), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci, 2004, pp. 61-70. Anche Virginia Woolf nomina Mary Astell con grande ammirazione. V. Woolf, *Le tre ghinee* (1938), Milano, Feltrinelli, 2004.

già nel Seicento esse sono, invece, presenti come forza autonoma in tutti i momenti costituenti, primo fra tutti la formazione della sfera pubblica. Grazie al cruciale passaggio storiografico costituito dall'analisi dei movimenti puritani del XVII secolo, di cui Christopher Hill<sup>5</sup> è indubbio protagonista, si è portato alla luce un mondo alla rovescia caratterizzato non solo da evoluzioni istituzionali ma anche da conflitti politico-religiosi, materiali e discorsivi. Alcune critiche femministe hanno però sottolineato come in questo quadro le donne siano ancora troppo assenti<sup>6</sup>: si tratta allora di rimetterle al centro della storia costituzionale inglese.

La metodologia utilizzata fa leva su più registri disciplinari. A partire dalla storia del pensiero politico, l'approccio della *Begriffsgeschichte* di Brunner, Koselleck e Conze è declinato con la storia costituzionale, che è qui intesa come confronto e unione tra istituzioni e dottrine politiche, in senso strutturale e antropologico<sup>7</sup>. Non si tratta di una storia costituzionale ricostruita classicamente a partire dal diritto, dalle norme e dalle istituzioni, così come la intende Frederik William Maitland, ma del modo in cui le lotte sociali influenzano, trasformano e interagiscono con quelle norme. L'esame delle trasformazioni materiali si coniuga con quello delle trasformazioni istituzionali<sup>8</sup>, prendendo in seria considerazione la parola e il discorso, nella sfera pubblica e, almeno in parte, nelle conversazioni private.

A partire da questo approccio, si può rendere più chiaro il significato di costituzione in senso materiale, cioè una costituzione fondata sull'articolazione reale e non solo istituzionale delle forze politiche e sociali<sup>9</sup>. La vita e l'opera di Astell sono

---

5 C. Hill, *Il mondo alla rovescia* (1972), Torino, Einaudi, 1981.

6 S. Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution: 1640-1660*; S. Marik, *Christopher Hill: Women Turning the World Upside Down*.

7 O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (1980), a cura di P. Schiera, Milano, Vita e pensiero, 2000; P. Schiera, *Otto Hintze*, Napoli, Guida editori, 1974.

8 «On the one hand we no longer conceive that the historian of our constitution has done his duty when he has told us of kings and parliaments [...]. On the other hand we expect him to give us a trajectory of results, rather than a history of efforts and projects. [...] political struggles are important, but chiefly because they alter the law. Constitutional history should, to my mind, be a history, not of parties, but of institutions, not of struggles, but of results; the struggles are evanescent, the results are permanent». F.W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 537.

9 C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (1928), a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1984 e C. Mortati, *La costituzione in senso materiale* (1940), Milano, Giuffrè, 1998.

quindi inquadrata nella storia costituzionale come storia scritta a partire dalle norme costituzionali nel loro rapporto con la costituzione materiale. Nell'Inghilterra del Sei e Settecento, infatti, le norme costituzionali della società inglese così come sono espresse dal *common law* (ma anche dal diritto positivo) sono messe alla prova dalla trasformazione dei rapporti materiali.

Nel primo capitolo vengono utilizzate le fonti primarie del diritto inglese, ovvero i trattati giuridici del Seicento e primi del Settecento, per analizzare la commistione tra *common, equity, ecclesiastical* e *custom law*, al cui incrocio si producono cortocircuiti che permettono lo sviluppo di una *agency* economica e giuridica femminile. Ampio spazio è dedicato alla cosiddetta manualistica di condotta femminile e maschile e ai trattati patriarcali di devozione e istruzione, fondamentali per capire la critica di Astell al patriarcato. Autori celeberrimi come Sir Robert Filmer (*Patriarcha*, 1680) e William Gouge (*Of Domesticall Duties*, 1622) sono discussi insieme ad altri meno noti in epoca contemporanea ma decisamente importanti nel panorama inglese tardo-seicentesco.

In questo contesto i dibattiti politico-religiosi del tempo (la disputa sulla tolleranza, sul dissenso e sulla conformità occasionale) sono ovviamente di importanza fondamentale in alcune congiunture storiche fondamentali: la prima Rivoluzione inglese (1642-1649), la restaurazione (1670), l'Exclusion Crisis (1679-1681), la Gloriosa Rivoluzione (1688-9), il dibattito sull'entusiasmo (primi anni del 1700) e la proposta di legge tory sulla conformità occasionale (1702-1704). Questi dibattiti si ripresentano nell'opera di Astell come nodi cruciali della sua teologia politica, specialmente nell'attacco ai *dissenters* e a John Locke. Le dispute dell'epoca sono esaminate mediante la lettura critica di un ampio numero di fonti primarie, tra cui l'importantissima *Church-History of England* (1648) del reverendo Thomas Fuller.

Poiché, come si è già detto, il problema del rapporto tra politica e religione attraversa ogni aspetto trattato nella tesi, al centro di essa vi è la categoria chiave di teologia politica, che qui si presenta come una «sociologia dei concetti», la cui

peculiarità «consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica, orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca»<sup>10</sup>. Nell'Inghilterra del XVII secolo il dissenso religioso è immediatamente politico e produce uno scontro che riguarda la concezione della vera religione e, allo stesso tempo, quella dello Stato, uno scontro che include la pretesa di stabilire quali caratteristiche debba possedere il sovrano legittimo in cielo e in terra. La questione «è sempre orientata al soggetto della sovranità», tanto nell'ordine politico, quanto in quello della proprietà e, non da ultimo, in quell'ordine domestico, che si pretende separato e inaccessibile. In questa prospettiva i concetti fondamentali di questa ricerca sono sovranità e patriarcato, il cui carattere decisivo deve manifestarsi nella sfera pubblica. Nel contesto storico della prima e seconda Rivoluzione inglese, le parti in gioco avocano a sé il diritto di causare uno stato di eccezione – che nella teologia corrisponde al miracolo – e di farsi sovrani in esso. Negando l'origine divina del comando del re, i rivoluzionari pretendono per sé la sovranità. La struttura sistematicamente teologica dei concetti politici si dà nel XVII secolo come intersezione materiale della battaglia religiosa e di quella intorno alla sovranità, sullo sfondo della crisi e della riaffermazione del patriarcato.

All'interno di questa dinamica percorsa da spinte e contropunte, il pensiero patriarcale deve fare i conti con una soggettività femminile irrequieta, laddove per la prima volta nella storia le donne prendono parola pubblicamente e in quanto donne. Mary Astell è testimone e protagonista di questo cambiamento epocale. Allora, la sua vita e le sue opere devono essere lette alla luce della teoria politica femminista, in particolare concentrandosi su alcune dicotomie centrali nel pensiero di Astell, come pubblico/privato, principio maschile/principio femminile, mente/corpo. Per dare conto della complessità del pensiero di Astell è stato necessario mettere in questione

---

10 C. Schmitt, *Teologia politica* (1922), in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.

la categoria di *tory feminism*, che, con il suo tentativo di coniugare pacificamente conservatorismo e femminismo, risulta inadeguata a definire il lavoro svolto da lei e dalle altre donne che popolano la scena pubblica nel Seicento e primo Settecento inglese. Infatti, la sfida posta all'ordine patriarcale rende difficile definire Astell una conservatrice *tout court*. Allo stesso tempo, la denominazione "femminista" rischia di essere poco esplicitiva in quanto anacronistica, dal momento che in questo frangente non esistono organizzazioni né movimenti femministi in senso pienamente moderno. Si è formulata allora l'ipotesi di un antipatriarcalismo materiale di Astell e delle altre donne che come lei prendono parola pubblicamente. Questa categoria vuole esprimere la critica all'antipatriarcalismo solo formale di Locke e mostrare anche le variazioni che intervengono nel confronto tra Astell e le pensatrici del suo tempo, pur tenendo fissa una cornice condivisa, cioè un'attenzione comune ai rapporti concreti di potere tra i due sessi. In altri termini l'antipatriarcalismo non è solamente rivolto alle dottrine esplicitamente patriarcaliste, ma deve necessariamente "criticare" le posizioni, come appunto quella lockiana, che mentre riconoscono l'uguaglianza e la libertà di tutti gli individui, affermano l'inferiorità per natura dell'intelletto delle donne.

La cornice di antipatriarcalismo materiale, che individua il sesso maschile come sesso – per così dire – "avversario", accomuna dunque donne "straordinarie" come Katherine Chidley, Margaret Cavendish e Damaris Masham, a cui si dà ampio spazio. Katherine Chidley, leader indipendente, *petitioner*, predicatrice e Leveller, sostiene la libertà femminile di predicare e di avere una coscienza indipendente da re, padre, padrone e marito. Sferrando un attacco frontale all'eresiografo presbiteriano Thomas Edwards, Chidley pubblica due pamphlet in cui porta alle logiche conseguenze l'innovazione post-riforma del rapporto individuale del credente con Dio, introducendo il principio democratico nella religione. Margaret Cavendish, duchessa di Newcastle e frequentatrice di Thomas Hobbes, invade il mercato della stampa con voluminosi libri, incrociando generi letterari, mescolando finzione e realtà, attribuendo ad altri parole sue, assumendo le opinioni più eretiche.

Prendendo parola nello spazio pubblico e criticando la passività femminile, si fa portatrice di un pensiero materialmente antipatriarcale, sebbene rappresenti il polo opposto rispetto a quello delle sante e di Chidley, perché abbandona lo spazio religioso del dissenso.

Damaris Masham, vicina alle posizioni dei platonisti di Cambridge, è amica e ammiratrice di John Locke, la cui teoria influenza profondamente la sua proposta morale e pedagogica. Tra lei e Astell s'instaura un dialogo principalmente incentrato sull'educazione delle fanciulle, in cui emerge un radicale disaccordo sull'idea di sfera privata femminile, lontana dalla società. La creazione di un rifugio filosofico-religioso per sole donne non rappresenta, però, una sottrazione dalla sfera pubblica. Nel nascondere le donne nel privato, Astell vuole in realtà collocare le donne in una sfera in cui possono prendere parola in forma separata e collettiva e al contempo sottrarsi a uno spazio pubblico maschile ostile. In questa diversa teorizzazione del posto delle donne, si esprimono le variazioni interne al pensiero antipatriarcalista materiale di Mary Astell e delle altre donne notevoli della prima età moderna inglese.

Un elemento fondamentale che accomuna queste donne è l'uso spregiudicato di forme letterarie inedite attraverso cui articolare la propria visione politica. La loro critica dell'ordine patriarcale si esprime non solo attraverso i mezzi classici della controversia politica – il pamphlet, l'*animadversion*, e altri ancora – ma percorrendo vie letterarie non convenzionali. Il romanzo, il trattato teologico, il saggio di filosofia naturale, la raccolta di poesie o di lettere sono dispositivi narrativi che mirano a introdurre una diversa razionalità nella sfera pubblica, forzando i principi maschili della comunicazione politica. Ciò indica non solo una strategia generale di difesa da potenziali censure contro un'autorialità femminile scomoda per gli uomini al potere, ma anche una strategia offensiva. Mary Astell congiunge questa strategia con l'intervento puntuale e tempestivo nel dibattito politico del tempo, all'interno del quale introduce una traccia antipatriarcale tale da indurre Bridget Hill a considerarla la prima femminista inglese<sup>11</sup>.

---

11 M. Astell, *The First English Feminist Reflections Upon Marriage and Other Writings*, a cura di B. Hill,

Pur nella differenza di posizioni, esprimendosi pubblicamente, Astell coglie insomma l'eredità di un manipolo di donne che forzano le barriere della sfera pubblica maschilizzata. Come fanno le *godly women* nelle loro profezie e nei sermoni, Astell interpreta in maniera non convenzionale l'insegnamento di San Paolo apostolo nelle *Lettere ai Corinzi* secondo cui le donne possono predicare e annunciare profezie in Chiesa ma solo con il capo coperto. Contro l'opinione dominante e la propaganda da parte di una folta schiera di teologi e leader politici di ogni affiliazione, Astell riconosce il diritto delle donne alla parola nella sfera pubblica religiosa della Chiesa, e, conseguentemente, anche in quella secolare.

Infatti, nelle prefazioni di *Moderation Truly Stated* e della seconda edizione del 1706 di *Some Reflections Upon Marriage* – due scritti ancora poco valorizzati nella loro critica radicale alla religione ragionevole di John Locke –, Astell rivendica il diritto femminile di predicare e profetare. Per farlo, costruisce una genealogia femminile usando fonti storiche e bibliche, porta a esempio la regina Anna e attacca l'interpretazione lockeana delle lettere paoline. La critica si traduce nella configurazione di una teoria pedagogica rivolta alle signore – e potenzialmente a ogni donna – affinché possano emanciparsi dalla tirannia maschile. Il sogno di una sfera pubblica femminile separata si concretizza nella pubblicazione di *A Serious Proposal to the Ladies*, in cui spiega la necessità, morale e religiosa, ma in ultima istanza politica, di un'educazione filosofico-religiosa femminile, da mettere in pratica in un'accademia per sole donne.

La tesi si struttura in quattro capitoli. Nel primo capitolo viene ricostruito come Astell denuncia la riscrittura della storia di parte whig – quella che diventerà la «whig interpretation of history»<sup>12</sup> – a partire dalla critica del dissenso religioso. Astell interviene nel dibattito politico religioso affermando l'autorità di una costituzione che è immutabile solo quando è funzionale al mantenimento dell'ordine politico, ma

---

Aldershot, Temple Smith, 1986.

12 H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (1931), London, G. Bell and Sons, 1968.

di cui può essere messo in discussione il portato patriarcale. In questo capitolo si rintracciano le radici profonde dell'irruzione femminile nella sfera pubblica grazie alla ricostruzione del contesto politico-religioso in occasione dei due grandi momenti critici del Seicento, ovvero la *great rebellion* e la Gloriosa rivoluzione. I nodi cruciali del conflitto tra nonconformismo e ortodossia anglicana, di cui Astell è fedele sostenitrice, fanno risaltare alcuni problemi dirimenti nel processo di fondazione dello Stato moderno. L'analisi delle dispute religiose, delle trasformazioni del diritto, pubblico e privato, e delle opere di disciplinamento patriarcale serve a mettere in luce lo scontro acceso e continuo tra gli attori in gioco in questo straordinario momento fondativo della modernità politica e della costituzione inglese. In questo contesto storico le donne devono essere ancora rappresentate come oggetto sociale destinato alla subordinazione proprio in quanto i rapporti materiali stanno mutando in direzione di una sempre maggiore autonomia femminile nel diritto e nell'economia.

Il secondo capitolo è dedicato alla genesi della sfera pubblica nel contesto inglese con lo scoppio della guerra civile, quando si verifica un aumento significativo della circolazione di pubblicazioni, manoscritti e petizioni. In questo momento storico eccezionale alcune donne, reputate a loro volta eccezionali, riescono a intromettersi nel processo di formazione della sfera pubblica, mescolandosi agli uomini e attaccandoli, discutendo e prendendo posizione insieme a o, talvolta, persino contro altre donne, schierandosi lungo la linea della religione e della divisione sociale. L'attivismo femminile nel frangente rivoluzionario e post-rivoluzionario non può però essere considerato un'eccezione, ma piuttosto il sintomo del tumulto generale che rende l'epoca eccezionale.

Dato l'intreccio di politica e religione, è fondamentale ricostruire il modo in cui le stesse donne che rivendicano l'accesso individuale alle Scritture e all'ispirazione divina vogliono portare la propria voce anche all'interno del dibattito pubblico. Petizioni, sermoni e profezie femminili segnalano la pretesa di intervenire autonomamente e in quanto donne e testimoniano una finora trascurata internità

delle voci femminili alla discussione politica. Mary Astell si confronta con queste nonconformiste e, sulla base di una comunanza di linguaggi e della condivisione dello spirito religioso, rivendica una potente genealogia femminile.

Il terzo capitolo analizza lo scontro tra le teologie politiche di Mary Astell e John Locke e l'intervento di altri due personaggi centrali in questo dialogo, John Norris e Damaris Masham. Mentre nel pensiero di Locke una religione ragionevole, conformata sulla razionalità dell'individuo proprietario di sé, corrisponde a una teoria della sovranità fondata sul consenso, in Astell il potere assoluto di Dio equivale al potere assoluto del sovrano basato sulla sua indiscutibile legittimità divina e dinastica. Esaminando la corrispondenza con Norris sull'amore di Dio, le riflessioni sul matrimonio e il trattato sulla religione cristiana, emerge una critica di matrice e politica e religiosa di Locke, che vuole smascherare come la naturale eguaglianza di tutti gli uomini sia ottenuta al prezzo della sottomissione dell'altra metà del mondo. Astell rifiuta l'egualitarismo formale lockeano per concepire un individuo senza società, laddove le anime sono tutte uguali davanti a Dio e al re.

Se la società non esiste ma esistono solamente gli individui diversi al cospetto di Dio, appare chiaro che per Astell l'ordine politico non ha bisogno di una società che lo garantisca, soprattutto se si tratta di una società maschilizzata. Emerge, allora, come il suo pensiero anticipi e si contrapponga alla «progressiva istituzionalizzazione [...] di un campo semantico legato al concetto di società [...] nel discorso pubblico e scientifico», istituzionalizzazione che svolge fin da subito «una funzione eminentemente politica»<sup>13</sup>. Affermando che le gerarchie sociali e sessuali sono motivate solamente dal volere di Dio e da un primordiale atto di forza – e non già da una originaria disuguaglianza – Mary Astell interviene nella battaglia teologico-politica sulla natura dell'ordine.

L'ultimo capitolo ricostruisce lo sviluppo del progetto educativo di Astell, che si pone come materialmente antipatriarcale e produttivo di un'originale teoria gnoseologica grazie alla teorizzazione di nuovi soggetti della conoscenza. La

---

13 M. Ricciardi, *Società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, eum, 2010, p. 28.

comprensione di questo aspetto dell'opera di Astell rende necessario ripercorrere la questione educativa nel contesto inglese protomoderno, prendendo in considerazione i manuali di condotta femminile e i trattati di educazione della gioventù prodotti tra la metà Seicento e i primi del Settecento. A partire dal punto di vista eccentrico delle donne, emerge come lei riesca a formulare una pedagogia potenzialmente universale in quanto nega l'idea di razionalità differenziata che è alla base dei *Pensieri sull'educazione*, del *Saggio sull'intelletto umano* e della *Ragionevolezza del cristianesimo* di Locke. Astell fa dunque una critica complessiva del sistema educativo inglese e in *The Second Part of the Proposal to the Ladies* teorizza un metodo per l'auto-apprendimento che dà la possibilità alle donne di eludere il divieto di ricevere un'istruzione. Il progetto educativo di Astell rompe con la tradizione pedagogica precedente e si traduce nell'elaborazione di una teoria gnoseologica incentrata sul soggetto femminile. Allo stesso tempo, la contestazione della superiore razionalità maschile prelude a una diversa razionalità di governo, una razionalità fondata sul privilegio della differenza sessuale femminile e sulla libertà dal pregiudizio.

Emerge durante tutta la tesi come lo sforzo di Astell si concretizzi in ultima istanza nel tentativo di pensare una soggettività femminile che si potenzia nell'amore di Dio, una soggettività indipendente dal rapporto con gli uomini e rafforzata dalla relazione tra donne. Se, con le parole di Carla Lonzi, «il femminismo è stato il primo momento politico di critica storica alla famiglia e alla società», Astell può sicuramente rientrare nell'«esperienza storica femminista[, in cui] la donna si è manifestata interrompendo per la prima volta il monologo della civiltà patriarcale»<sup>14</sup>.

---

14 C. Lonzi, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano, Scritti di rivolta femminile, 1974, p. 14.



## CAPITOLO I – Riscrivere la storia

Lo spettro della Rivoluzione degli anni '40 è ancora ben presente quando, nel 1685, Giacomo II sale al trono portando con sé a corte il pesante bagaglio della sua fede cattolica, giudicata anticristiana da puritani e settari, ma anche da buona parte dell'establishment anglicano. Tre anni dopo, nel 1688, Mary Astell si trasferisce a Londra. Il panorama che lei ha davanti agli occhi quando, poco dopo essersi stabilita a Chelsea, scrive all'arcivescovo William Sancroft in cerca di aiuto economico, è quello di una città percorsa da notevoli tensioni nonostante le apparenze. Con la Gloriosa Rivoluzione e il tentativo di pacificazione sociale portato avanti dal re Guglielmo III e dalla regina Maria II si diffonde l'illusione di un ritorno all'antica stabilità della costituzione inglese, un'illusione che però è costruita sulle braci di controversie religiose ancora accese.

In queste controversie Mary Astell interviene in maniera originale, mettendo in questione i capisaldi dello Stato patriarcale specialmente nella sua configurazione liberale post-rivoluzionaria. Senza temere la censura, Astell dedicherà il suo impegno a criticare accesamente la falsa eguaglianza liberale che inferiorizza le donne, le politiche di tolleranza che minacciano la costituzione inglese, l'individualismo proprietario in quanto ideologia del governo, e la ragionevolezza lockeana come criterio di misurabilità e giudizio dell'azione politica e religiosa. Con la sua critica conservatrice della rivoluzione e dei suoi esiti, Astell riesce a illuminare le innovazioni politiche del XVII secolo. Il suo rifiuto di queste innovazioni, che riproducono fondamentalmente i meccanismi di assoggettamento patriarcali sotto altre vesti, serve a chiarirne l'importanza ben più del sostegno esplicito di molti contemporanei. Ricostruire il contesto politico-religioso del secolo delle rivoluzioni inglesi consente allora di chiarire le posizioni di Mary Astell e, inoltre, permette di identificare le radici dell'irruzione femminile nella sfera pubblica in formazione.

Anche se, quando scrive Astell, il momento del fervore rivoluzionario è lontano e l'occasione di trasformare le divergenze religiose in moti politici è ormai un ricordo, tutto fa presumere che la discordia dottrinale sia ancora una delle protagoniste dello

spettacolo in atto. Come si vedrà, l'antica costituzione, gli antichi ideali, le antiche Sacre Scritture sono il riferimento costante di chi, nel 1642 prima e nel 1688 poi, decide di rovesciare quella costituzione, quegli ideali e l'interpretazione di quelle scritture: «le precedenti rivoluzioni avevano bisogno di reminiscenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto»<sup>1</sup>. In particolare il linguaggio politico biblico, la cui presenza è pervasiva e massiccia nell'Inghilterra del XVII secolo, diventa un modo di «legittimare le concezioni politiche più diverse, e spesso contrapposte», dall'assolutismo monarchico fino al repubblicanesimo<sup>2</sup>.

Entrambi i momenti rivoluzionari rappresentano una novità nel quadro costituzionale inglese e al contempo sono, però, episodi inseriti nelle lente e graduali trasformazioni<sup>3</sup> del diritto, dello Stato, della società. Tuttavia, gli attori rifiutano qualunque riconoscimento della propria carica innovatrice per trovare legittimazione in un passato che va dunque riscritto per poter riscrivere il presente. Come nel racconto marxiano, sembra che «tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano per, così dire, due volte [...] la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa»<sup>4</sup>. Non è un eterno ritorno, bensì si tratta del tentativo da parte dei protagonisti della congiuntura rivoluzionaria di legittimare il proprio operato riferendolo a ideali più alti. Ciò avviene sia da parte realista sia da parte parlamentare; sia da parte anglicana ortodossa sia da parte nonconformista; sia da parte degli uomini sia da parte delle donne. Anche Astell rilegge il passato “remoto” della guerra civile comparandolo a quello più “prossimo” della Gloriosa rivoluzione. Nel farlo vuole gettare luce sul ruolo dei dissenzienti, veri responsabili del tumulto rivoluzionario che ha diviso la nazione. Per Astell, non è il papismo a causare il

---

1 K. Marx, *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, in K. Marx - F. Engels, *Opere XI, agosto 1851-marzo 1853*, a cura di G.M. Bravo, Roma Editori Riuniti, 1982, p. 107.

2 L. Campos Boralevi, *Introduzione*, in P. Cuneus, *De Republica Hebraeorum*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. XII-XIII, LV.

3 Per fare solo un esempio, ancora sotto la regina Anna, dopo la Gloriosa Rivoluzione, la prerogativa regia di scegliere, nominare, licenziare ministri a prescindere dai risultati elettorali non viene messa in discussione. U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose: l'evoluzione costituzionale della Gran Bretagna tra la Glorious Revolution e il Great Reform Act*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2014, p. 205.

4 K. Marx, *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 107.

conflitto, ma è la corruzione degli uomini assetati di potere. Ugualmente, anticristiano non è solo il papa, ma chi desidera dividere il Paese offendendo la sua costituzione immemore.

Riscrivere la storia vuol dire anche riscrivere le origini del diritto, e questo è ciò che impegna i pensatori politici per tutto il XVII secolo, nel tentativo di dare un nuovo significato all'antica costituzione. L'ordine giuridico che ne risulta, un ordine che dà forma alle relazioni pubbliche e private tra gli individui, è intrinsecamente patriarcale; la storia dei concetti di rivoluzione, costituzione e di diritto pubblico e privato va ripensata alla luce di quest'ordine patriarcale<sup>5</sup>, che, come si avrà modo di vedere, viene contestato e paradossalmente riaffermato dal soggetto pubblico femminile tra metà Seicento e inizio Settecento.

Nel 1694, anno in cui muore Maria II Stuart e sembrano riaprirsi per un momento le ferite del tradimento del re, il passato della guerra civile appare lontano e vicino: lontano, perché le sette di dissenzienti hanno smesso di scuotere le viscere dell'ordine sociale, di mettere a repentaglio la tenuta del governo; vicino perché il fantasma del conflitto sociale si affaccia ogni volta che la linearità della storia inciampa nella contingenza<sup>6</sup>. Mary Astell è profondamente e personalmente coinvolta nel dibattito politico-religioso del suo tempo e contribuisce in prima persona alla lotta per il tempo, per riscrivere il passato e per dettare la linea al presente. Per comprendere la natura del suo coinvolgimento è necessario osservare innanzitutto l'aspetto religioso di quel *mondo alla rovescia*, che finisce per mettere a soqquadro l'unione di Stato e Chiesa.

### 1.1. Dissenso e ortodossia

---

5 M.L. Shanley, *Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century Political Thought*, in «Western Political Quarterly», 32, 1979, pp. 79-91; M. Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture of Revolutionary England, 1640-1660*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2006; A. Plowden, *Women All on Fire: The Women of the English Civil War*, Stroud, Sutton Publishing, 2004; T. Feroli, *Political Speaking Justified. Women Prophets and the English Revolution*, Newark, University of Delaware Press, 2006.

6 Cfr. M. Bennett, *The English Civil War*, Stroud, The History Press, 2000; G.E. Aylmer, *Rebellion Or Revolution? England, 1640-1660*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Se è vero che nella sociologia dei concetti schmittiana i concetti politici sono concetti teologici secolarizzati<sup>7</sup>, per Mary Astell la questione è più complessa. Dal suo punto di vista, i concetti teologici, come apparirà chiaro nel corso di questo lavoro, sono il nucleo ultimo e indistruttibile delle categorie usate nella battaglia politica. Astell tenterà in tutta la sua opera di mettere a nudo l'unione del politico e del teologico necessaria alla conservazione dello Stato, laddove il rafforzamento della sovranità civile è reputato essenziale per porre fine delle guerre di religione, come insegna Hobbes<sup>8</sup>. L'ordine religioso e la supremazia della Chiesa anglicana sono dunque strettamente intrecciati all'ordine politico basato sulla monarchia assoluta e lo condizionano. Senza questo legame, Astell è convinta e teme che la conservazione dello Stato non possa darsi, poiché è il teologico a definire l'immagine dell'ordine e dell'unità di cui il politico non può fare a meno.

Il pensiero di Astell si colloca in una congiuntura che rende indispensabile teorizzare insieme politica e religione. Infatti, in questo momento la religione in Inghilterra non è solo la forma di espressione di poteri in conflitto, ma anche il modo in cui i soggetti pensano se stessi prima di qualunque altra determinazione<sup>9</sup>. La teologia è onnipervasiva: il dissenso religioso è anche politico, come le sette puritane sono anche fazioni politiche; le politiche di tolleranza sono osteggiate o favorite a seconda della convenienza politica del momento; l'entusiasmo religioso è temuto come elemento di disordine non richiesto<sup>10</sup>. Si gioca uno scontro che riguarda tanto la

---

7 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 61.

8 J.G.A. Pocock, *Conservative Enlightenment and Democratic Revolution: The American and French Cases in British Perspective*, «Government and Opposition», 24, 1989, pp. 81-105; H. Lübke, *La secolarizzazione* (1965), Bologna, Il Mulino, 1970; D.K. Shuger, *Political Theologies in Shakespeare's England. The Sacred and the State in Measure for Measure*, Basingstoke and New York, Palgrave, 2001.

9 Scrive Sharon Achinstein che nella prima età moderna il discorso teologico ha lo scopo di costruire la soggettività e la comunità e di mediare tra il pubblico e il privato. Si comprende allora perché la teologia sia il mezzo espressivo anche delle prime teorie femministe dell'epoca. S. Achinstein, *Mary Astell, Religion, and Feminism: Texts in Motion*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, p. 19.

10 Thomas Hobbes è piuttosto scettico sull'entusiasmo nel *Leviatano*: «Neppure gli altri profeti dell'Antico Testamento invocarono l'entusiasmo o pretesero che Dio parlasse in loro, ma piuttosto a loro attraverso la voce, la visione o il sogno, e il "fardello del Signore" non era possessione ma comando». T. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (1651),

concezione della vera religione quanto quella dello Stato, e che include la pretesa di stabilire quali caratteristiche debba possedere il sovrano legittimo in cielo (è buono e misericordioso? È immensamente potente e senza pietà? La sua volontà è indecifrabile?) e in terra (è espressione del popolo? È uno e assoluto?). La battaglia politico-teologica «è sempre orientata al soggetto della sovranità»<sup>11</sup>, ovvero «chi in caso di conflitto decida dove consiste l'interesse pubblico o statale, la sicurezza e l'ordine pubblico»<sup>12</sup>. Nel contesto della prima e seconda Rivoluzione inglese, i rivoluzionari delle sette, prima, e i parlamentari, poi, prendono per sé il diritto di causare uno stato di eccezione<sup>13</sup> – che nella teologia corrisponde al miracolo<sup>14</sup> – e di farsi sovrani in esso. Negando l'origine divina del comando del re, essi pretendono la sovranità per sé<sup>15</sup>.

La struttura sistematicamente teologica dei concetti politici si dà nel XVII secolo come intersezione materiale della battaglia di religione e di quella intorno alla sovranità. In più, in questi anni, la teologia è la prima scienza che si distacca dal sapere specializzato dei ministri anglicani. Grazie ai ministri laici puritani, la teologia si sottrae al monopolio dell'autorità ecclesiastica, rendendola tendenzialmente superflua<sup>16</sup>. La diffusione delle sette si dà in concomitanza con la crisi generale di questa autorità, una crisi che si genera nel cuore della religione ma contamina ogni angolo della società.

---

trad. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 49. Cfr. J.G.A. Pocock, *Conservative Enlightenment and Democratic Revolution*, p. 85.

11 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 37.

12 *Ivi*, p. 34. «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione», così Schmitt inizia la sua dissertazione sulla teologia politica. *Ivi*, p. 33.

13 Il sovrano «decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo». *Ivi*, p. 34.

14 *Ivi*, p. 61. Cfr. M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (ed), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 193-233. Non è un caso che prima di essere decapitato Carlo venga spogliato dei suoi simboli regali e divini: reso uomo, gli viene strappata la possibilità di fare miracoli, quindi di essere sovrano.

15 «La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio nel XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli». C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 71. Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, in particolare pp. 113-121.

16 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino, 1996, p. 183.

Per tutto il Seicento e fino all'inizio del Settecento il problema delle sette tocca, così, le corde più profonde dell'ordine sovrano, che si presenta come un ordine al contempo teologico-politico, storico e patriarcale. Proprio per mezzo della teologia politica, della riscrittura della storia e dell'antipatriarcalismo materiale, Mary Astell dimostra che il dissenso religioso in generale è una minaccia per la costituzione inglese che lei vuole difendere. Nella difesa dell'ordine, tuttavia, si trova a mettere in questione il suo assetto patriarcale, sulla base della naturale e assoluta eguaglianza davanti a Dio. Come si vedrà nel prossimo capitolo, quando il dissenso significa presa di parola femminile, esso assume per Astell un valore immediatamente e materialmente antipatriarcale. Quando il dissenso è praticato dagli uomini, esso nasconde secondi fini e opportunismo. La sua critica del nonconformismo, allora, si presenta come originale e in contraddizione con il suo conservatorismo politico. Il pensiero politico di Astell non può essere confinato all'interno delle categorie classiche della storia delle dottrine in età proto-moderna, ma le sfida apertamente. Dunque, anche la critica alla tolleranza si carica di valenze inaspettate. La posizione di Astell interviene in una discussione ancora aperta quando lei scrive. Il tema del dissenso è uno dei principali temi del dibattito politico inglese, fin dai primi decenni del Seicento, quando iniziano a moltiplicarsi le sette puritane.

### 1.1.1 Le sette

«Dissenters are by Principle and Practice irreconcilable Enemies to our Government in Church and State, declar'd Opposers of Liberty of Conscience, when they themselves have the Power in their Hands, and the bitterest Persecutors. [...] all Government in the Church, except their own Discipline is Tyranny»<sup>17</sup>.

L'origine delle sette va ascritta alla Riforma protestante, che secondo alcuni studi apre le porte alla democratizzazione e alla politicizzazione del rapporto tra l'uomo e

---

17 M. Astell, *A Fair Way with Dissenters and their Patrons* (1704), in M. Astell, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 98-99.

Dio<sup>18</sup> sebbene allo stesso tempo stabilisca le Chiese riformate come Chiese di Stato<sup>19</sup>. Contro ogni previsione, la Riforma rilascia energie spirituali fino ad allora addormentate, suscitando fervore religioso e spianando la strada alla formazione di sette separate. La vera novità della Riforma, tuttavia, sta nel fatto che essa diventa un processo continuo agli occhi dei fedeli, che va alimentato e rinnovato costantemente grazie alla forza della verità divina. La Rivoluzione del 1642 è un momento di tale riforma senza fine<sup>20</sup>, il frutto della lotta aperta delle potenze religiose<sup>21</sup>. I calvinisti ricoprono un ruolo fondamentale nella diffusione dell'ideale della riforma infinita e, con la loro pretesa di subordinare la sfera secolare a quella religiosa<sup>22</sup>, pongono le basi di uno scontro radicale tra le due. Ciò avviene malgrado Calvino in realtà creda nella teoria dell'obbedienza passiva, perché opporsi al magistrato significa opporsi a Dio<sup>23</sup>: i sudditi non sono chiamati a contestare il re, perché Dio vuole come prima cosa l'ordine politico e sociale per tutti<sup>24</sup>. Calvino lascia così che la politica penetri nella religione: i doveri politici sono determinati dalla volontà di Dio e la resistenza è un atto religioso, che si dà nella dimensione pubblica e allo stesso tempo è guidato

---

18 Mentre insegna ad agire politicamente e a reclamare il diritto alla partecipazione, il calvinismo ascrive all'individuo e non al popolo il diritto di resistenza. Q. Skinner, *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in B.C. Malament, *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 309-330. Secondo Franz Borkenau, la Riforma riflette l'intreccio di assolutismo e antropologia pessimistica: la dottrina della natura divina del potere viene fondata sulla necessità di domare l'uomo che è malvagio per natura. F. Borkenau, *Per una sociologia della concezione meccanicistica del mondo*, in F. Borkenau - H. Grossman - A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma, Savelli, 1978. Cfr. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma* (1978), Bologna, Il Mulino, 1989; R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; C. Hill, *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1970; C. Hill, *Milton and the English Revolution*, Faber and Faber limited, 1977; C. Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill. Volume Two, Religion and Politics in 17th Century England*, Brighton, The Harvester Press 1986; O. Nicastro, *Politica e religione nel seicento inglese. Raccolta di scritti*, a cura di G.M. Cazzaniga, Pisa, ETS, 1995; C. Russell, *Alle origini dell'Inghilterra moderna. Le crisi dei parlamenti 1509-1660* (1971), Bologna, Il Mulino, 1993; M. Kishlansky, *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*, Bologna, Il Mulino, 1999, 19.

19 L. D'Avack, *La ragione dei re*, Varese, Guffrè, 1974, p. 7.

20 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, pp. 47, 99.

21 R. Koselleck, *Futuro passato, per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986, p. 17.

22 L. D'Avack, *La ragione dei re*, p. 9.

23 *Ivi*, p. 13.

24 W.J. Bouwsma, *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture*, in B.C. Malament, *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, pp. 215-246.

dalla coscienza privata<sup>25</sup>. Come si concilia, di conseguenza, il dovere di obbedienza con quello di resistenza? Secondo Walzer, Calvino dà una copertura divina al tirannicidio – o alla cacciata del tiranno –, svelando così che la legittimazione della resistenza ha luogo, per così dire, a cose fatte<sup>26</sup>. Più precisamente, da un lato Calvino nega la legittimità del tirannicidio, ma dall'altro richiede l'azione ai fini della Riforma della Chiesa: la sua è una Provvidenza vendicatrice. Come vedremo, siffatto principio di legittimazione *ex post* sarà messo in discussione da Mary Astell in *Moderation Truly Stated*, perché implica che chiunque abbia la forza di sovvertire l'ordine è legittimato a farlo<sup>27</sup>.

Questa messa in questione risulta politicamente rilevante soprattutto perché, quando Calvino muore nel 1564, le sue teorie religiose sviluppano conseguenze imprevedibili<sup>28</sup>. I suoi seguaci, spostando l'attenzione dal principe al “santo”, inteso come persona autorizzata a ricevere il mandato divino, stravolgono il messaggio del Riformatore. Loro, i Santi, hanno il compito di distruggere l'ordine tradizionale e per questo si riuniscono in leghe, patti, raduni, eserciti, luoghi della disciplina rivoluzionaria<sup>29</sup>. Il rifiuto categorico di ogni tipo di salvezza personale ha l'effetto di produrre un'organizzazione e un'azione collettive e coordinate<sup>30</sup>. Se, dunque, il calvinismo è prima di tutto una dottrina della disciplina e dell'obbedienza<sup>31</sup>, presupponendo dunque una qualche sorta di gerarchia all'interno della cerchia dei

---

25 J. Sanderson, *But the People Creatures: the Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1989.

26 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, p. 100.

27 Nel Leviatano, il fatto che la sovranità per conquista non differisca in natura da quella per acquisizione rimanda implicitamente all'idea che la forza sia un criterio di attribuzione del potere politico. La dottrina calvinista del diritto di resistenza non si riferisce direttamente alla costituzione di un nuovo ordine (a cui invece allude l'usurpazione di Astell e la sovranità per conquista di Hobbes); tuttavia, a rivoluzione fatta, rimane il problema di stabilire chi sceglie il sostituto del tiranno.

28 Cfr. D.K. McKim (ed), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; R. Teissier du Cros, *Jean Calvin: de la réforme à la révolution*, Paris, L'Harmattan, 1999.

29 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, pp. 38, 39.

30 P. Adamo, *La libertà dei santi, fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese, 1640-1649*, Milano, Franco Angeli, 1998.

31 W.K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England. From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, London, George Allen & Unwin, 1936, pp. 205-206.

fedeli, l'ideale democratico secondo cui tutti possono essere Santi è difficilmente conciliabile con la dottrina della predestinazione.

Allo stesso tempo, il principio dell'adesione volontaria alla setta puritana e calvinista esprime un'idea inclusiva della Chiesa<sup>32</sup>. Eppure, durante la Guerra civile i predicatori nonconformisti si rivolgono alla gente comune, ma non sono in sé democratici perché si ritengono "eletti"<sup>33</sup>. La tensione tra obbedienza e rivolta, tra inclusività ed elitismo è sempre all'ordine del giorno; operare una scelta tra l'una o l'altra opzione diviene linea di discriminazione tra le sette dei dissenzienti. La lotta religiosa che esplode con la Guerra civile interroga tali termini e non riguarda semplicemente il grado di autonomia della religione dalla politica, ma anche la decisione su chi debba detenere il potere e in che modo. Così, la controversia dottrina che infiamma il dibattito pubblico non vede confrontarsi solamente l'ortodossia anglicana e le sette dissenzienti, ma attraversa internamente le sette stesse e si trasforma in una vera e propria competizione per il potere e per le risorse<sup>34</sup>.

Il movimento puritano, di matrice calvinista, nasce nella seconda metà del Cinquecento proprio a partire da un'insoddisfazione politica e religiosa. Di fatto, l'ordinamento elisabettiano assesta un duro colpo a chi vuole una Chiesa protestante diversa da quella papista, come riporta lo storico seicentesco Thomas Fuller<sup>35</sup>, perché dà poteri consistenti al clero e ai vescovi. Per la gente comune, la gerarchia episcopale è invece il principale ostacolo alla riforma radicale<sup>36</sup>. In una fase iniziale, l'ideologia puritana, però, non attecchisce prevalentemente nelle classi più povere. Puritani sono i ministri del culto e i laici colti del clero inglese, che vanno dai presbiteriani scozzesi

---

32 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, pp. 199-200.

33 C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, p. 149.

34 Per Benigno, che riprende Hill, nel Seicento il dibattito sulla religione è «un dibattito sulle regole e la distribuzione del potere nella società»; il controllo della Chiesa implica infatti la distribuzione di risorse materiali e simboliche. F. Benigno, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli editore, 1999, p. 16.

35 Riporta T. Fuller che, sebbene la regina metta in prigione alcuni non-conformisti, ma il loro partito continua a crescere. T. Fuller, *The Church-History, The Church-History of Britain; From the Birth of Jesus Christ, untill the Year 1648*, London, Printed for Iohn Williams, 1656, p.81¶9 book 9.

36 C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, pp. 16-17. Cfr. L. Stone, *Le cause della rivoluzione inglese*, Torino, Einaudi, 2001.

ai radicali indipendenti<sup>37</sup>, sono uomini istruiti o autodidatti che aspirano a rifondare una Chiesa aperta all'ingegno individuale, un primo esempio di intellettuali progressisti in una società spiccatamente tradizionale<sup>38</sup>.

I primi ministri puritani tornano in Inghilterra dopo anni di esilio in Germania e Svizzera: quello che trovano è uno Stato che controlla una Chiesa in totale decadenza. Le principali novità che importano dal continente riguardano le forme organizzative dell'aggregazione religiosa, che tende a essere sotterranea e svincolata dalla strutture tradizionali di autorità. Il loro intero agire è una sfida alla tradizione: il sermone, che si afferma nel Seicento come genere letterario popolare e che permette alla creatività clericale di esprimersi, rimpiazza la vecchia omelia; il parlare è semplice e diretto; l'associazione volontaria, fuori dalla Chiesa popolare, l'istruzione e l'autonomia di giudizio prendono il posto dell'ignoranza; l'attivismo morale, lo stile ascetico, la nobiltà d'animo, la sobrietà e la prudenza si oppongono ai valori corrotti della Chiesa stabilita. Per i puritani la politica è interesse del pubblico, il quale è rappresentato come un'associazione di santi<sup>39</sup>.

Tra i puritani del Seicento, molti erano piccoli nobili terrieri e delle classi urbane agiate, ma la maggior parte apparteneva alle classi più povere; ciononostante, essi hanno una notevole influenza sulla *gentry*, sui nuovi mercanti e sui professionisti<sup>40</sup>. Vi è inoltre una correlazione tra i processi di sviluppo della *gentry* e la transizione dal puritanesimo disciplinare alle forme congregazionaliste: la comunità puritana costituisce un'embrionale arena politica in cui la *gentry* in ascesa si esercita e trova la propria direzione politica. Un altro centro di "cooptazione" è rappresentato dalle università. Esse sono, nei primi decenni del Seicento, uno spazio di coalizione tra

---

37 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, p. 152. Cfr. A. Mastropaolo, *Il popolo che volle farsi re. Teoria e pratica della Costituzione nella Rivoluzione inglese*, Napoli, Jovene, 2009.

38 C. Durston - J. Eales (eds), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke and London, Macmillan, 1996.

39 D. Oldridge, *Religion and Society in Early Stuart England*, Aldershot, Ashgate, 1998, p. 88. Cfr. P. Miller - T. H. Johnson (eds), *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, New York, Harper & Row, 1963; U. Bonanate, *I puritani*, Torino, G. Einaudi, 1975; S. Baskerville, *Not Peace but a Sword. The Political Theology of the English Revolution*, London and New York, Routledge, 1993.

40 J.T. Cliffe, *The Puritan Gentry Besieged, 1650-1700*, London, Routledge, 1993.

pastori e santi laici, tra cui vi sono molti giovani intellettuali, finché, all'apice della guerra civile, Oxford in particolare non diventa una roccaforte calvinista<sup>41</sup>.

L'ideologia puritana si fonda sulla costanza e l'autocontrollo<sup>42</sup>; la disciplina interiore, che si traduce in tensione all'obbedienza alla fedeltà al gruppo di Santi, corrisponde al rifiuto delle gerarchie terrene. Contrariamente all'interpretazione di Walzer, Edmund Leites sostiene che per i puritani la gerarchia sia un tratto del loro mondo sociale e del rapporto con Dio. Tuttavia, lo stesso Leites ammette che per i puritani tutte le anime siano uguali, anche a prescindere dal sesso<sup>43</sup>. Dentro questa contraddizione tra egualitarismo astratto e gerarchie materiali si muove la critica di Mary Astell al settarismo come pure al discorso individualista liberale.

Tale contraddizione è risolta in maniera definitiva dai puritani. Al contrario della dottrina anglicana, che si basa su di un ordine sociale immutabile, sull'interdipendenza di ogni membro del corpo politico e sulla naturalità della gerarchia, i puritani credono nella vocazione divina che spazza via le diseguglianze sociali. Nella teologia degli eletti, la volontà di Dio e la devozione sostituiscono il vecchio ordine<sup>44</sup>. In un rovesciamento delle metafore politiche tradizionali, l'organicismo, che nell'anglicanesimo significa necessità della subordinazione e impossibilità dell'agire individuale indipendente, viene impiegato dai puritani per sostenere che l'unico fine della vita politica è la morte politica. L'immagine organica più diffusa è quella della malattia: invece di puntare a recuperare la salute dell'antico organismo politico, i Santi devono cercare una terapia e una cura per poter ricostruire, dalle fondamenta, ciò che ormai è irrecuperabile<sup>45</sup>.

Per portare a termine questo compito, ai Santi è richiesta la stabilità emotiva in ogni circostanza – nel matrimonio, nella vita pubblica, nell'educazione dei figli, nella

---

41 Per l'esattezza, il Christ College di Oxford, dove studia Locke, diventa dal 1646 e per tutti gli anni '50 una roccaforte calvinista. K.I. Parker, *The Biblical Politics of John Locke*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2004, p. 9.

42 E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1988.

43 E. Leites, *Coscienza puritana*, pp. 47, 25. Dentro questa contraddizione si muove la critica di Mary Astell al settarismo come pure al discorso individualista liberale.

44 W.K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, p. 203.

45 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, pp. 213-217.

guerra e nel commercio – e tale richiesta investe tutte le classi<sup>46</sup>. Così, mentre nell'Inghilterra del Seicento l'instabilità emotiva è socialmente accettata e anzi favorita, i puritani auspicano la stabilità e l'autocontrollo e per questo si oppongono a tutte le pratiche sociali – fiere, baldorie predicazioni erranti<sup>47</sup> – in cui si favoriscono gli sbalzi di umore. L'ideologia puritana condanna il porsi al centro dell'attenzione nelle occasioni mondane e invita a interessarsi agli altri in maniera contenuta, senza esternare le passioni. Attraverso l'educazione, che evita le cadute morali nel comportamento, è possibile imparare a dominare se stessi; in questo i puritani si distanziano dalla predestinazione calvinista, di fronte alla quale nulla possono neanche una buona educazione e una ferrea disciplina<sup>48</sup>. Come si vedrà nell'ultimo capitolo, la tensione al necessario dominio delle passioni e dei sentimenti sarà una fissazione anche nello schema educativo di Astell e Locke, sebbene i due diano al controllo delle passioni delle valenze completamente diverse.

La rivalutazione della costanza, parte della vicenda del neostoicismo politico nella prima età moderna – che tramuta in principio attivo l'imperturbabilità dello stoicismo greco, va letta all'interno del paradigma del nuovo rapporto tra vita individuale e vita collettiva nella modernità europea<sup>49</sup>. Non è un caso che Giusto Lipsio vi dedichi un importante trattato in due libri, in cui definisce la costanza come «forza invincibile di un animo retto che non si lascia esaltare né abbattere dalle cose esterne e fortuite»<sup>50</sup>. Costanza, pazienza e fermezza sono per Giusto Lipsio la formula per opporsi alle ingiustizie del mondo fatto di sanguinose dispute confessionali. L'ordine che egli auspica in Europa è, come in Astell, costituito dalla totale e assoluta

---

46 *Ivi*, pp. 9, 10.

47 È significativo che sette come quella dei Quaccheri facciano invece delle missioni un loro tratto distintivo. Il misticismo e l'estasi, che per i puritani denotano mancanza di autocontrollo, sono strumenti largamente impiegati in tutte le congregazioni che presentano un forte coinvolgimento femminile.

48 E. Leites, *Coscienza puritana*, pp. 14-19.

49 G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 58 e P. Schiera, *Introduzione*, in G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, p. 17.

50 G. Lipsio, *La costanza*, a cura di D. Taranto, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 86. Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

subordinazione e obbedienza a Dio, ottenute mediante la pratica della costanza e della ragione da parte del cittadino<sup>51</sup>.

In questo quadro, la costanza viene assunta come norma assoluta di comportamento e messa a lavoro per rovesciare l'ordine tradizionale anglicano cosparso di residui di papismo, di cui tanto i vescovi quanto i preti di campagna sono rappresentazione incarnata<sup>52</sup>. La costanza si pone, insomma, come norma religiosa contraria al fasto e all'esagerazione della Chiesa romana. Anche dal punto di vista politico, la costanza come espressione dell'obbedienza assoluta al sovrano è ciò che permette ai Santi di sconfiggere i papisti nella loro pretesa che il vescovo di Roma influisca sull'operato dei governi. Per motivi religiosi e politici, dunque, la polemica contro il papato diventa un caposaldo della retorica puritana, soprattutto dopo l'avvento di William Laud nel 1633, che estirpa dalla Chiesa anglicana l'eresia medievale secondo cui il Papa è l'Anticristo<sup>53</sup>. Tre sono le principali attitudini in campo nei confronti del mito dell'Anticristo, che viene individuato: nel Papa, per la Chiesa d'Inghilterra; nella struttura del potere politico britannico, nelle cerimonie papali e nella persecuzione, per i puritani; nella Chiesa d'Inghilterra, per i separatisti<sup>54</sup>. In un primo momento, tra XVI e XVII secolo tale credenza non è «monopolio di nessun partito teologico» in particolare, ma gode di consenso generale nella Chiesa d'Inghilterra<sup>55</sup>. Leggendo le parole di George Carleton, teologo e uomo di fiducia di Giacomo I, appare evidente come il mito di Anticristo possa essere usato a seconda della convenienza politica del momento. Nel suo caso, serve ad asserire la prerogativa regia contro le pretese temporali della Chiesa di Roma, che pretende di «depose Kings and free their subjects from their faith and allegiance»<sup>56</sup>. Carleton parla di una «cospirazione di Roma» contro i principi cristiani, che devono perciò

---

51 G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, pp. 38, 57.

52 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, pp. 155-157.

53 C. Hill, *Anticristo*, p. 32.

54 Per gli arminiani, invece, il Papa non è l'Anticristo. *Ivi*, p. 49.

55 C. Hill, *Anticristo*, pp. 25-29, 34.

56 G. Carleton, *Jurisdiction - regall, episcopall, papall* (1610), Amsterdam and New York, Da Capo Press, 1968, p. 47.

prepararsi alla battaglia: il Papa, fingendo di voler convivere in pace, ha messo eserciti e re contro la Chiesa anglicana<sup>57</sup>. Il problema del teologo sono i cattolici, che ritengono che l'autorità temporale debba essere sottomessa a quella spirituale. In secondo luogo, Carleton accusa il «vescovo di Roma» di aver messo in discussione l'autorità legittima del re in materia ecclesiastica, usurpandone il potere e riunendo in sé tutta l'autorità civile ed ecclesiastica<sup>58</sup>. Per Carleton l'invettiva antipapista contiene molta più politica che religione e mira a rafforzare l'opinione secondo cui il potere ecclesiastico sia di natura diversa rispetto a quello spirituale perché quest'ultimo non implica la coercizione<sup>59</sup>: «the Sovereigne Jurisdiction coactive resteth in the Prince by a right which God hath given, and therefore may not be taken away by man»<sup>60</sup>.

Dapprima, iniziando con i primi vescovi elisabettiani che credono nell'ideale della riforma e non sostengono il principio del diritto divino dell'episcopato<sup>61</sup>, tutti i principali vescovi della Chiesa riformata accettano la dottrina antipapista. Nel tempo però i rituali e le strutture ecclesiastiche anglicane, sotto l'influsso dell'arminianesimo, si riavvicinano alla Chiesa di Roma, tanto che nel 1640, alla vigilia della Rivoluzione, ai vescovi vengono chieste, in un punto della petizione *Root and Branch*, le ragioni della mancata adesione al principio dell'anticristianesimo del Papa<sup>62</sup>. Come si spiega il ritorno della tematica antipapale all'interno della battaglia politico-religiosa di metà secolo? Secondo Hill, dal Cinquecento in avanti si sviluppa la convinzione che la Chiesa in Inghilterra si è liberata del Papa in sé, ma il papismo, ideologia anticristiana, è rimasto<sup>63</sup>:

«[i]n un'epoca in cui ogni inglese era automaticamente membro della Chiesa di Stato, in cui l'uniformità in religione era giudicata essenziale per l'unità dello Stato, non era una cosa da ridere vedere Anticristo non a distanza di sicurezza da Roma, ma a Canterbury e di fatto in ogni parrocchia del paese»<sup>64</sup>.

---

57 G. Carleton, *Epistle Dedicatorie*, in G. Carlton, *Jurisdiction - regall*, pp. 8-9.

58 G. Carleton, *Jurisdiction - regall*, pp. 1-3.

59 *Ivi*, p. 21.

60 *Ivi*, p. 24.

61 *Ivi*, p. 40.

62 *Ivi*, pp. 17, 33.

63 *Ivi*, pp. 36, 40.

64 *Ivi*, p. 41.

Si comprende, allora, perché chi crede che la gerarchia episcopale inglese sia anticristiana venga accusato di slealtà contro lo Stato. Predicatori come Robert Harrison, Robert Browne e Henry Barrow insistono che le signorie, i privilegi vescovili, nonché tutta la Chiesa inglese sono anticristiani. I Battisti sostengono che a essere anticristiani non siano solo i ministri della Chiesa, ma anche i fedeli conformisti<sup>65</sup>. Il dilemma della natura dell'Anticristo continua ad attraversare il dibattito pubblico per tutto il Seicento.

Per Mary Astell, la denuncia del papato come istituzione anticristiana ha rappresentato storicamente il pretesto per mettere a soqquadro l'ordine politico e impadronirsi del potere. I dissenzienti, infatti, hanno agitato la minaccia papista per spargere terrore e seminare il conflitto nella popolazione. Il problema papista rappresenta allora uno dei punti nodali della sua personale riscrittura della storia. Smascherando la reale matrice dell'antipapismo, Astell vuole riscrivere il passato affinché la storia del presente sia raccontata con imparzialità. Come nella guerra civile, anche nella Gloriosa Rivoluzione lo spauracchio del dominio papista – e francese – sull'Inghilterra è stato usato al fine di portare a termine subdoli giochi di potere. Allora, essere fedeli al regime Stuart significa mettere a nudo la vacuità della minaccia papista, rivelando al contempo la pericolosità della minaccia dissenziente.

Quindi nel 1704 Astell, analizzando retrospettivamente il dibattito sulle cause della ribellione e della Guerra civile in *An Impartial Enquiry*, denuncia esattamente la natura strumentale dell'antipapismo. Pur essendo il frutto del fervore religioso e della sincera fede, l'ideologia antipapista è stata allo stesso tempo un'arma potente nelle mani dei fautori della Rivoluzione. Le invettive contro il papismo e il potere arbitrario hanno nascosto il loro vero fine, cioè un progetto di ribellione, e la cosa peggiore è che il re si sia fidato di uomini di tali principi che, non appena pensano che un cambiamento possa giovare loro, non si fanno mancare motivazioni per cacciare il re<sup>66</sup>. Per Astell, la quale, come si vedrà, pensa che la Guerra civile sia stata

---

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 41-46.

<sup>66</sup> M. Astell, *An Impartial Enquiry*, in M. Astell, *Political Writings*, p. 168.

una tragedia epocale per la pace e la stabilità del Regno, l'antipapismo equivale a pura demagogia agita da parte di

«Men who are equally ruinous to Prince and People, who effectually destroy the Liberties of the Subject under pretence of defending them; who bring in Popery, for they act by some of the very worst Popish Principles, whilst they rail against it!»<sup>67</sup>

Anche per Mary Astell la riscrittura della storia è una battaglia politica e allo stesso tempo una sfida, perché se la storia è sempre oggetto di reinterpretazione, neppure l'ordine presente può essere al sicuro. La controversia sulla natura del papato è un'occasione di confronto tanto politico quanto dottrinario, come mostra chiaramente lo scontro sui paramenti sacri usati dagli officianti. Secondo i conformisti, gli *ornaments* sono un omaggio all'antichità e all'unità della Chiesa cristiana; secondo i puritani essi sono segno di superstizione e di filo-papismo, un'usanza immorale che allontana i veri fedeli<sup>68</sup>.

Il partito puritano fa dunque dell'immoralità della «popery» la sua bandiera: teologia anti-cattolica e avversione all'oppressione clericale percorrono i sermoni, i pamphlet, i voluminosi trattati dei più grandi capi delle fazioni religiose<sup>69</sup>. Tali scritti testimoniano inoltre come le differenze di pensiero tra le diverse anime del puritanesimo non permettano a questo di costituirsi come momento unitario. Leggendo *Church-History* di Thomas Fuller, una narrazione della storia della Chiesa anglicana fino al 1648, si comprende la natura immediatamente politica delle differenze dottrinarie. Fuller è un noto storico inglese vissuto tra il 1608 e il 1681, citato pure nelle *Vite brevi di uomini eminenti* di J. Aubrey<sup>70</sup>. Come scrive il suo biografo, il reverendo John Sherren Brewer, Fuller è fermo sostenitore della religione cristiana e, a ridosso della Guerra civile, critica sia gli errori dei cattolici, sia le innovazioni del presbiteriato, sia lo scisma degli indipendenti<sup>71</sup>. Perciò

---

67 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 138.

68 T. Fuller, *The Church-History of Britain*, p. 402

69 J. Peacey, *Politicians and Pamphleteers: Propaganda during the English Civil Wars and Interregnum*. Burlington, Ashgate, 2004.

70 J. Aubrey, *Brief Lives*, a cura di S. Clarke, Oxford, Clarendon Press, 1898, pp. 257-258.

71 J.S. Brewer, *The Life of Dr. Thomas Fuller*, in T. Fuller, *The Church-History*, a cura di J.S. Brewer, Farnborough, Hants, Gregg International Publishers, 1970, p. xli.

«he may be said to have been a right-handed enemy to the stubborn Romanist, and a left-handed one to the cunning sectary»<sup>72</sup>.

Ciò non lo esime, al momento della rivoluzione, dal comprendere la necessità di un accordo tra le parti per ristabilire la pace<sup>73</sup>. Dalle sue parole si possono ricostruire le caratteristiche principali delle maggiori fazioni di dissenzienti a partire dalla Riforma protestante. L'analisi è riferita al passato, ma, essendo l'opera pubblicata nel 1651, vuole parlare al mondo presente con la voce di chi sta vivendo il caos della rivoluzione. Infatti, esplicitando l'intento didascalico del libro, Fuller afferma:

«In a word, all these Arguments, which later Ages have more amply enlarged, more clearly explained, more cunningly improved, more violently enforced, were then and there firstly solidly propounded, and solemnly set down on both sides. Posterity in this matter having discovered no new *Mine*, but onely refined, what formerly was found out in this Controversie»<sup>74</sup>.

Operando un parallelismo tra il primo dissenso religioso originario e il dissenso a lui contemporaneo, Fuller constata che le controversie religiose sulla conformità si ripetono nella storia secondo gli stessi schemi argomentativi. La difesa o la critica della tolleranza, dei paramenti sacri, oppure della gerarchia episcopale, appaiono a Fuller giochi retorici vuoti e lesivi della pace, nel passato e nel presente. Questo è uno dei modi di riscrivere la storia: intervenire nell'attualità pur rimanendo fedeli all'intento di dare conto degli eventi passati significa scrivere di proprio pugno il corso della verità. In un Paese in cui il dibattito costituzionale si svolge sotto la vigile autorità dell'antica costituzione, avere voce sul passato vuol dire determinare la realtà presente e futura. La stessa cosa per cui si battono le sette, che sono l'oggetto principale dell'interesse di Fuller.

Esse crescono dapprima in maniera sotterranea, ma il momento rivoluzionario le porta allo scoperto. Dissenzienti, separatisti, indipendenti: non esiste all'epoca una definizione univoca delle congreghe non anglicane, ma ogni dicitura sottolinea un diverso aspetto della sfida che l'esistenza delle sette pone all'ordine sociale. Fuller spiega che, agli esordi della guerra civile, nell'Assemblea dei teologi del 1643, alcuni

---

72 *Ivi*, p. xlii.

73 *Ibidem*.

74 T. Fuller, *Church-History*, b. 9, p. 404.

vengono chiamati “Fratelli dissenzienti”, mentre gli scozzesi li chiamano “Separazione”. Dato che, continua lo storico, i termini che ridimensionano i toni sono il rimedio contro l'esacerbarsi dei primi segnali di disaccordo tra le Chiese, egli si sente di «decline these words of distaste». Ripudia ugualmente anche la parola «Indipendenti», perché ciò che non ha relazione con Dio è «Prophane & Blasphemous»; ciò che è indipendente dal re o dallo Stato è «Seditious & Treacherous»; ciò che non si relaziona con le altre chiese è «Proud and Ambitious»; ciò che non ha rapporti con i cristiani individuali è «Churlish and Uncharitable»<sup>75</sup>.

Fuller ritiene le sette responsabili del disaccordo che regna nella nazione, che è sfociato nella guerra civile, la quale però ha origini di gran lunga più antiche. Non più tardi del 1564 i non-conformisti, che precedono idealmente gli Indipendenti ma, a differenza loro, non chiedono di separarsi dalla Chiesa stabilita, iniziano già a creare problemi. Essi:

«were divided into two ranks. Some *milde* and *moderate*, contented only to enjoy their own conscience. Others *fierce* and *fiery*, to the disturbance of *Church and State*»<sup>76</sup>.

La distinzione tra conformisti e non-conformisti comincia a strutturarsi già nel 1549, quando viene promulgato l'Atto di Uniformità e si impone l'uso, nelle messe, del *Book of Common Prayer*<sup>77</sup>. I primi, sotto Enrico VIII, rimangono in Inghilterra e resistono alla sua tirannia, nascondendosi oppure adeguandosi politicamente, mentre i secondi si rifugiano in Germania e ne assumono le usanze. Sotto Edoardo VI, mentre i conformisti ottengono i migliori possedimenti terrieri, i non-conformisti, tornati in Inghilterra, si trovano senza mezzi e vivono come confessori e della pietà altrui. Nel riportare questo particolare Fuller rende conto anche di una differenza sociale. Infine, i primi mantengono molte cerimonie cattoliche poiché espressione di antiche tradizioni, mentre gli altri le rifiutano completamente<sup>78</sup>.

Nel 1567, dopo la prima ondata di Puritani, si afferma

---

75 T. Fuller, *Church-History*, p. 208.

76 T. Fuller, *Church-History*, b. 9, p. 76. A ridosso della ricezione in Inghilterra dei precetti della Riforma protestante, si noti che i non-conformisti sono dapprima i credenti riformati.

77 P. Adamo, *La libertà dei santi*, p. 30.

78 T. Fuller, *Church-History*, p. 402.

«another generation of *Active and Zealous Nonconformists* [...] inveighing against the established *Church-Discipline*, accounting every thing from *Rome* which was not from *Geneva*, endeavouring in all things to conforme the *government* of the *English Church*, to the *Presbyterian Reformation*»<sup>79</sup>.

È significativo che Fuller sia particolarmente indignato nel criticare la storia di una setta nota come la Famiglia dell'Amore. All'inizio, afferma lo storico, vi è una distinzione netta tra Familisti, Entusiasti, Antinomiani e Anabattisti; tuttavia, in seguito, essi interferiscono così tanto fra loro che è impossibile distinguere le numerose assurdità che propugnano<sup>80</sup>. La Famiglia dell'Amore viene fondata in Olanda da Henry Nicholas, con intenzioni non cattive, tiene a specificare Fuller. Tra le varie mostruosità, i Familisti predicano la Comunione con Dio, falsificano le Rivelazioni e fanno di tutte le Sacre Scritture delle mere allegorie, svuotandole di valore. Quando Nicholas, dall'Olanda, si trasferisce a Londra, la setta si apre anche alle donne:

«he seduced a number of Artificers and silly women, among whom two daughters of one *Warwick*, (to whom he dedicated an epistle) were his principall *Perverts*»<sup>81</sup>.

Le loro pratiche sono persino peggiori delle loro opinioni: danno la colpa della loro imperfezione morale a Dio, peccano intenzionalmente e sono ben predisposti

---

79 *Ivi*, b. 9, ¶9, p. 81.

80 *Ivi*, p. 113. In realtà esiste una differenza dottrinale tra queste sette, che Fuller probabilmente ignora di proposito. Gli anabattisti rifiutano i giuramenti, la leva militare e talvolta persino la proprietà privata; i familisti sono una setta pacifista, che tiene la proprietà in comune e nega l'esistenza ultraterrena dell'inferno e del paradiso. L'Antinomianesimo teologico è in generale la credenza che la fede non necessiti di seguire precetti morali. Sull'entusiasmo si veda anche la sezione "Entusiasmo" del volume di Fuller. Sulle sette puritane, oltre che la sociologia della religione di Max Weber, *Economia e società* (1922), Torino, Edizioni di Comunità 1999 e M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Sansoni, Firenze 1970, si veda C. Redekop, *A New Look at Sect Development*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 13, 3/1974, pp. 345-352; L.F. Solt, *Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science*, «The American Historical Review», 73, 1/1967, pp. 18-29; A. Porterfield, *Women's Attraction to Puritanism*, «Church History», 60, 2/1991, pp. 196-209; S.D. Berger, *The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis*, «The Sociological Quarterly» 12, 4/1971, pp. 486-499; H. Fisch, *The Puritans and the Reform of Prose-Style*, «ELH», 19, 4/1952, pp. 229-248; C. Gribben, *Defining the Puritans? The Baptism Debate in Cromwellian Ireland, 1654-56*, «Church History», 73, 1/2004, pp. 63-89; M.M. Knappen, *William Tindale: First English Puritan*, «Church History», 5, 3/1936, pp. 201-215; M. Zafirovski, *The Most Cherished Myth: Puritanism and Liberty Reconsidered and Revised*, «The American Sociologist», 38, 1/2007, pp. 23-59; C. Haigh, *English Reformations: Religion, Politics, and Society Under the Tudors*, Oxford, Clarendon Press, 1993; R. C. Neville, *The Puritan Smile: A Look Toward Moral Reflection*, Albany, State of New York Press, 1987.

81 T. Fuller, *Church-History*, p. 112.

verso tutte le cose che Dio proibisce<sup>82</sup>. Ad esempio, i passi della Bibbia che parlano di comunione e unione dei cristiani con Cristo e di Cristo con Dio sono letti come l'autorizzazione di qualunque unione carnale-spirituale, tanto che Fuller si chiede «how quickly are *mysteries* made *blasphemies*, when unskilfull hands meddle with them?»<sup>83</sup>

Solo pochi anni dopo, nel 1580, la famiglia dell'amore cresce così faziosa e pericolosa che il Privy Council è costretto a sopprimerla, dopo aver offerto la possibilità di abiurare senza successo<sup>84</sup>. Il tono di Fuller rispecchia una seria preoccupazione nei confronti di una delle sette più perseguitate. L'etichetta di familista o anabattista viene usata addirittura per indicare tutti i presunti nemici dell'ordine politico e sociale esistente. Una delle ragioni di ciò è, secondo Hill, che gli Anabattisti, affatto distinti dai Familisti malgrado l'accomunamento spregiativo, rifiutano il sacramento del battesimo per i neonati. La stretta volontarietà del proprio ingresso nella Chiesa sovverte infatti l'idea di «Chiesa nazionale a cui appartiene ogni uomo e ogni donna inglese»<sup>85</sup>.

Il principio dell'adesione automatica di ogni suddito alla Chiesa anglicana viene messo in discussione da un'altra setta radicale, quella dei Diggers, i quali si definiscono i “veri livellatori” e non arrivano mai ad essere un partito o un movimento unito o disciplinato<sup>86</sup>. Essi acquistano peso negli anni della Rivoluzione, ma provengono da un secolo di occupazioni illegali di foreste e terreni incolti da parte della gente comune<sup>87</sup>. Al pari di altre sette come i Seekers, i Ranters e i Quintomonarchisti<sup>88</sup>, con cui condividono l'odio per le distinzioni sociali, chiedono

---

82 *Ivi*, p. 113.

83 *Ivi*, p. 112.

84 *Ivi*, p. 113.

85 C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, p. 15. Probabilmente, un altro motivo della polemica risiede nell'atteggiamento spregiudicato degli Anabattisti nei confronti della sessualità. Ciò li distanzia dalla morale generale puritana e spiega perché il loro declino sia avvenuto in concomitanza con l'ascesa della più casta e disciplinata corrente quacchera, nel quadro di un più generale scemare della radicalità politico-religiosa. *Ivi*, p. 230.

86 *Ivi*, pp. 102-103.

87 *Ivi*, p. 115.

88 La Quinta monarchia corrisponde al regno personale di Gesù sulla terra. Sui quintomonarchisti, cfr. E. Hobby, *'Discourse so Unsavoury'.* *Women's published writings of the 1650s*, in I. Grundy - S.

l'abolizione delle decime e della Chiesa stabilita, la riforma della legge e del sistema educativo. Ciononostante, i mezzi che usano per avvicinarsi a questi obiettivi sono ben differenti<sup>89</sup>. Quando nel 1649, nel culmine della Rivoluzione, un gruppo di poveri inizia a zappare le terre incolte della Collina di St. George, si concretizza per un attimo l'ideale del loro leader Gerrard Winstanley<sup>90</sup>: la terra deve diventare riserva comune al servizio di tutta l'umanità<sup>91</sup>.

Il messaggio di eguaglianza universale dei Diggers intreccia esplicitamente aspetti sociali, politici e, ovviamente, religiosi, e il loro tentativo di riscrivere la storia dalle origini è probabilmente il più avanzato. Infatti, secondo un topos del dibattito politico seicentesco, chiamano in causa la conquista normanna per risalire alle origini della tirannia in Inghilterra. Con i Normanni, ha inizio secondo i Diggers anche la storia della monarchia, che coincide con la storia dell'oppressione; per ristabilire una libera costituzione, la guerra civile arriverà a spazzare via ogni residuo di antica schiavitù anticristiana<sup>92</sup>. Insieme ai Levellers, essi vogliono liberarsi dalle leggi con una guerra che liberi dalla guerra: contro il potere normanno bisogna fare la guerra civile fino ai limiti estremi<sup>93</sup>. Nel pieno della Rivoluzione, Gerrard Winstanley afferma in uno scritto intitolato *The Breaking of the Day of God* che il regno di Cristo sta apparendo, anche se i santi vengono etichettati come settari, scismatici, teste rotonde, anabattisti. La rivoluzione è voluta da Dio:

«The earthquake signifies God shaking down the false forms of pretended divine worship, and also kings, parliaments, universities, and human learning – all that stands in the way of His work»<sup>94</sup>.

Winstanley, che abbandona il puritanesimo alla ricerca di un altro tipo di

Wiseman (eds), *Women, Writing, History: 1640-1740*, London, Batsford, 1992, p. 26.

89 *Ivi*, p. 59.

90 T. Wilson Hayes, *Winstanley the Digger. A Literary Analysis of Radical Ideas in the English Revolution*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1979; J. Rogers, *The Matter of Revolution. Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996.

91 *Ivi*, pp. 99-102.

92 G.H. Sabine, *Introduction*, in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, a cura di G.H. Sabine, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1965, p. 56.

93 M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”* (1997), a cura di M. Bertani - A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 96.

94 G. Winstanley, *The Breaking of the Day of God*, in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, p. 90.

esperienza religiosa, crede nella salvezza universale e rigetta la disciplina della Chiesa e la teologia calvinista. Mistico e anti-razionalista, egli sostiene che la rivelazione è un'esperienza personale, che nessuno può insegnare, nemmeno la ragione stessa applicata all'interpretazione delle Scritture. La salvezza non è ottenibile tramite una qualche struttura ecclesiastica<sup>95</sup>. La ragione è sostituita da Dio<sup>96</sup>, e allo stesso tempo Dio e ragione sono uno. In un passaggio della dedica al lettore del sermone *Truth lifting Up its head Above Scandals*, Winstanley tenta di spiegare la proficua confusione terminologica contro ogni tautologia:

«And here I shall adde one word as an accompt wherefore I use the word Reason, instead of the word God, in my writings, as you shall meet mith all: If I demand of you, who made all things? And your answer God. If I demand what is God? You answer the spirituall power; that as he made; so he governs and preserves all things; so that the sum of all is this, God is the chief Maker or Governor, & this maker & governor is God: Now I am lost in this wheel that runs round, and lies under darknes. But if you demand of mee, why I say Reason did make, and doth governe and preserve all things: I answer, Reason is that living power of light that is in all things; it is the salt that savours all things; it is the fire that burns up drosse, and so restores what is corrupted; and preserves what is pure; he is the Lord our righteousnesse»<sup>97</sup>.

Così, l'appello alla ragione si perde nell'identificazione con Dio e l'effetto è distruttivo nei confronti del clericalismo, oltre che del dogmatismo e del sovrannaturalismo, molto più di quanto sia la dottrina calvinista<sup>98</sup>.

Il calvinismo, la dottrina di molte sette puritane che ha provocato un terremoto politico-religioso e ha favorito la nascita stessa delle congregazioni, si vede messo radicalmente in discussione da un movimento anti-elitario e popolare. Mentre il calvinismo è individualismo morale, disciplinamento quasi militare, obbedienza e lealtà al sovrano del mondo, ma anche radicalismo democratico fondato su diritti naturali inalienabili – tra cui quello della proprietà ottenuta con i propri sforzi –, il pensiero di Winstanley riunisce comunismo, quietismo, pacifismo e abnegazione<sup>99</sup>.

---

95 W.F. Murphy, *The Political Philosophy of Gerrard Winstanley*, «The Review of Politics», 19, 2/1957, pp. 219.

96 J. Gurnay, *Gerrard Winstanley. The Digger' Life and Legacy*, London, Pluto Press, 2013, p. 28

97 G. Winstanley, *Truth Lifting Up Its Head Above Scandals*, in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, pp. 104-105.

98 *Ivi*, p. 35.

99 *Ivi*, p. 50.

Più in generale, la critica Digger della predestinazione, la possibilità per tutti di accedere a Dio, l'auto-sufficienza dell'esperienza mistica, non lasciano spazio al clero, alla Chiesa, all'ortodossia<sup>100</sup>. Questo anticlericalismo si ritrova, come già visto, nelle teorie di tutte le sette dissenzienti, che formano un magmatico mondo radicale aperto agli scambi e soggetto alle migrazioni individuali tra gruppi diversi. Lo stesso Winstanley esemplifica tale tendenza al interconfessionalità passando dal millenarismo al movimento Digger<sup>101</sup>. Come lui, molti e molte passano dall'episcopalismo o presbiterianesimo agli indipendenti, poi alle congreghe battiste e poi oltre i limiti delle comunità<sup>102</sup>, favorendo lo scambio intellettuale e umano e la circolazione degli ideali rivoluzionari.

La crescita dei movimenti settari è certamente il terreno fertile della Rivoluzione. Appello a Dio e chiamata alle armi si mescolano nelle predicazioni che incitano e rinvigoriscono l'esercito dei Santi, debole di numeri ma forte del sostegno divino. William Dell, un altro leader dei radicali e cappellano del New Model Army vicino ai Levellers, prevede che Dio farà crescere le assemblee dei santi, anche se sono ancora pochi i figli della Chiesa spirituale<sup>103</sup>. Dell è ben consapevole della minaccia che i santi costituiscono agli occhi degli anglicani ortodossi, della gerarchia episcopale, dei realisti:

«Against the saints that profess the truth, clothing them with odious names, and loading them with base aspersions; their tongues rise up in judgment against them; it intimates, they shall have specious pretences against the church. O these are the men that would turn the world upside-down, that make the nations full of tumults and uproars, that work all the disturbance in church and state; it is fit such men and congregations should be suppressed, and they should have no employments in church or state; it will never be a quiet world, till some course be taken with them, that we may have truth, and peace, and

---

100 *Ivi*, p. 39.

101 G. Juretic, *Digger no Millenarian: The Revolutionizing of Gerrard Winstanley*, «Journal of the History of Ideas», 36, 2/1975, pp. 263-280.

102 G.H. Sabine, *Introduction*, p. 8. Il movimento tra le congreghe non impedisce che si sviluppino attriti. I Ranters, ad esempio, sono tra i meno popolari. Winstanley li critica esplicitamente nel suo scritto – il cui titolo vale la pena citare per intero – *A Vindication of Those, Whose Endeavors is Only to Make the Earth a Common Treasury, Called Diggers or, Some Reasons given by them against the immoderate use of creatures, or the excessive community of women, called Ranting; or rather Renting*.

103 W. Dell, *The Building, Beauty, Teaching, and Embellishment of the Truly Christian and Spiritual Church*, in W. Dell, *Several Sermons and Discourses of William Dell, Minister of the Gospel: Sometimes attending both the Generals in the Army* (1646), London, printed for John Kendall in Colchester, 1773, p. 74.

government again»<sup>104</sup>.

Incoraggiando i soldati con i suoi sermoni, Dell esalta la sofferenza, in una maniera che richiama l'esaltazione puritana della costanza. L'afflizione è una parte della missione religiosa degli eletti, ma è positiva per la Chiesa di Dio<sup>105</sup>,

«for the more is afflicted in the flesh, the more it thrives in the spirit: this affliction stirs us up to the exercise of our faith and prayer»<sup>106</sup>.

Il mondo è in sé contrario ai santi e ai rigenerati, ma chi va contro di loro va contro Dio in persona, perché essi si rendono uno in Cristo<sup>107</sup>, mentre ovunque il peccato aleggia tra coloro che comunemente sono chiamati cristiani<sup>108</sup>. Nella comunità degli eletti, vi sono soprattutto giovani, in quanto sono:

«most free from the forms of the former age, and from the doctrines and traditions of men, taught and received instead of the pure and unmixed word of God»<sup>109</sup>.

Il tono di Dell, pur essendo rivolto al pubblico, è intriso di elitismo spirituale, infatti sostiene che i santi non sono di natura comune ma hanno una natura più eccellente degli altri uomini e hanno uno spirito migliore; sono più gloriosi del resto del mondo<sup>110</sup>. L'esercito degli eletti è composto dai migliori elementi ed è aperto persino alle donne: «The people of God are a most precious people, men and women of a precious anointing»<sup>111</sup>.

Tra il 1640 e il 1660, il caos della guerra civile causa il collasso della censura, dando respiro ai dissenzienti colpiti da anni di repressione e persecuzione. Il crollo dei tribunali ecclesiastici porta una sostanziale evanescenza di ordine e legge soprattutto nelle zone più lontane dalla capitale, come la parte meridionale e occidentale del Paese, dove bande di contadini [*clubmen*] combattono sia contro il Parlamento sia contro i realisti fino all'arrivo del New Model Army<sup>112</sup>. Il controllo del

---

104 *Ivi*, p. 101.

105 *Ivi*, p. 76.

106 *Ivi*, p. 77.

107 Più avanti nel sermone afferma ancora: «The Saints gather together by God, having the Spirit of God to bring them into Union and Communion». *Ivi*, p. 98.

108 *Ivi*, pp. 77, 92.

109 *Ivi*, p. 75.

110 *Ivi*, p. 84.

111 W. Dell, *The Building, Beauty*, p. 85.

112 C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, pp. 12-13.

dissenso cade, e di conseguenza gli indipendenti possono uscire dalla clandestinità. Il crollo della censura e l'istituzione della tolleranza religiosa per tutte le sette protestanti fanno sì che non si possa più tenere a bada il pensiero delle classi subalterne<sup>113</sup>. Per Astell, che guarda questo passato con le lenti del presente la tolleranza è un problema materiale, nel momento in cui rischia di mettere in pericolo la religione unica di Stato, pilastro della costituzione inglese. La tolleranza viene da lei criticata, come si vedrà, perché mette in discussione l'ordine politico e non solo religioso.

### 1.2 Tolleranza, conformità occasionale, entusiasmo

Che le vicissitudini della tolleranza s'intreccino strettamente alle sorti della costituzione inglese, è molto chiaro ad Astell. Il nucleo ultimo dell'ordine è l'obbedienza assoluta a Dio e alle autorità da Lui incaricate: permettere la libertà di dissentire su questo argomento è dunque impensabile e inaccettabile. Per questo, ella rifiuta e teme la tolleranza, rendendola l'oggetto di dense riflessioni. Nel 1704 pubblica, infatti, a distanza di breve tempo due pamphlet, *Moderation Truly Stated* e *A Fair Way with the Dissenters and Their Patrons*, che vanno inseriti nel contesto della battaglia Tory per l'abolizione della pratica della conformità occasionale<sup>114</sup>, uno dei modi di camuffare le politiche di tolleranza. In essi, Astell asserisce che frequentare Chiese separatiste o praticare la conformità solo occasionalmente equivale a tradire lo Stato<sup>115</sup>. Chiesa e Stato sono uniti per costituzione, non si può essere fedeli all'uno e separarsi dall'altra, perché:

«a Government can never be well served, when those are employed on Publick Trusts, who do not approve, or heartily assent to the Constitution; [...] the Ecclesiastical Government is part of our Constitution, and [...] Men who approve it but *Occasionally*, and *Statedly* dislike it, will Serve it accordingly»<sup>116</sup>.

---

113 S. Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution: 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998, p. 25.

114 La conformità occasionale è uno stratagemma che permette ai dissenzienti, a partire dall'Atto di Tolleranza, di ottenere un certificato che li qualifica per le cariche pubbliche se presenziano a una messa anglicana una volta l'anno, evitando così l'interdizione dagli uffici.

115 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 193

116 M. Astell, *A Fair Way with Dissenters and their Patrons*, pp. 119-120.

La sfida che la tolleranza pone all'idea conservatrice di ordine politico nei primi anni del Settecento è comprensibile solo alla luce degli avvenimenti che precedono di circa mezzo secolo le politiche ufficiali di tolleranza, e abbandonando l'idea che essa riguardi una mera questione di coscienza. Il periodo dal 1534 – anno della separazione ufficiale della Chiesa anglicana dalla Chiesa Romana – al 1650 – quando viene promulgato l'Act for Relief of Religions and Peaceable People – è particolarmente importante per la discussione sulla tolleranza<sup>117</sup>. Le sette che fioriscono in questo periodo sono portatrici dell'idea di una sfera individuale di diritti intangibili dal sovrano che si traduce, nell'occasione della Guerra civile, nella domanda politica di libertà<sup>118</sup>. Il rapporto tra la dimensione privata e quella pubblica della religione è esattamente il punto di rottura di qualunque teoria unitaria della tolleranza. La laicizzazione e la separazione pubblico-privato sono solo il punto finale di un processo plurisecolare di modernizzazione<sup>119</sup>, che però inizia dal riconoscimento della religione come problema di ordine pubblico<sup>120</sup>. Nelle pretese dei primi fautori della tolleranza non c'è alcuna velleità di distinguere Chiesa e Stato: la religione occupa stabilmente il centro della dinamica sociale e politica.

Due sono gli aspetti che a questo punto vanno sottolineati per provare a risalire al significato originario di tolleranza. Prima di tutto, la tolleranza comunemente intesa muove dall'idea di coscienza e, soprattutto, di sfera individuale. Quest'ultima è però una creazione relativamente recente, ascrivibile alla riflessione puritana sulla necessità di stabilire uno spazio personale di elaborazione delle emozioni e di autocontrollo delle passioni<sup>121</sup>. Dunque, il problema dei settari, che per primi rivendicano la tolleranza per tutte le congregazioni, non è la separazione del privato dal pubblico, bensì la possibilità di pubblicizzazione delle pratiche comunitarie e la

---

117 M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 48.

118 *Ivi*, pp. 41-43.

119 Mostrandone il carattere lento e graduale, Martin Loughlin definisce la modernizzazione in Inghilterra come «the product of political adaptation, rather than juristic reconstruction», sottolineando inoltre il fatto che essa sia un processo di evoluzione, e non tanto di rivoluzione. M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 25.

120 M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 16.

121 E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, p. 17.

loro legittimazione nell'arena civile. Ciò non è priorità condivisa all'interno del quadro rivoluzionario. Il presbiterianesimo, infatti, si oppone alle politiche di tolleranza; contro le istanze separatiste e in linea con la morale calvinista, esso spinge per il mantenimento di una Chiesa stabilita unitaria, sebbene organizzata in modo più democratico attraverso i presbiteri<sup>122</sup>. La libertà che le sette pretendono per sé e per tutti è incompatibile con il progetto calvinista di riforma radicale della Chiesa e dello Stato, tradotto dai presbiteriani in una sorta di conservatorismo politico-religioso. In sintesi, l'accezione di tolleranza come spoliticizzazione del conflitto religioso, come inclusione nello spazio di libertà della legge a patto di marginalizzare e privatizzare le differenze<sup>123</sup>, si afferma solo con Locke e il deismo, come caratteristica della modernità. Tutto ciò è praticamente inconcepibile nel primo Seicento, quando l'obiettivo dei sostenitori della tolleranza sembra piuttosto essere il riconoscimento politico delle differenze religiose.

Il secondo asse del problema è l'esternazione della fede, quindi la questione della liturgia. Tale aspetto avvicina decisamente la concezione attuale di tolleranza a quella moderna. La battaglia dei dissenzienti concerne dapprima la libertà di praticare il culto secondo i rituali della propria congregazione, libertà negata dalla mossa anglicana di imporre il *Book of Common Prayer*, che prescrive l'esatto cerimoniale e le formule da usare durante la celebrazione della messa. Disubbidire alle prescrizioni della Chiesa d'Inghilterra comporta l'incarcerazione o la condanna a morte. Perciò in questo primo momento la tolleranza delle pratiche è questione, letteralmente, di vita o di morte. Il Toleration Act (1689) inaugura il ripensamento dell'idea di tolleranza e stabilisce chi non può goderne. Il decreto riduce le pene per i dissenzienti e le sette e promuove una tolleranza che continua a escludere atei, sociniani, non cristiani e cattolici<sup>124</sup>. A inizio Settecento, quando Astell scrive i suoi pamphlet, i termini del dibattito si modificano drasticamente occupandosi delle ripercussioni civili della

---

122 M. Revelli, *Introduzione*, in M. Revelli, *Putney*, p. xii; J. Coffey, *Puritanism and Liberty Revisited: the Case for Toleration in the English Revolution*, in «The Historical Journal», 41, 4/1998, pp. 961-985.

123 M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 8.

124 *Ivi*, p. 50.

mancanza di tolleranza e comprendendo temi come quello della conformità occasionale. L'accento ora è sull'esclusione dalle cariche pubbliche dei non-conformisti, che appunto la conformità occasionale potrebbe scongiurare. Mentre la persecuzione, la censura, le esecuzioni sono il versante estremo e "primitivo" dell'intolleranza, l'interdizione dagli uffici è la punizione che ora spetta agli eredi dei dissenzienti. La repressione del nonconformismo, l'intolleranza, sembra ripetersi in veste di farsa. Lo scontro che nella prima metà del XVII secolo esplose in maniera radicale sembra proseguire nei primi decenni del Settecento depotenziato di ogni ardore. Forse Astell coglie questo punto quando ridicolizza i dissenzienti a lei contemporanei che gridano alla persecuzione «for no other reason but because the government does not think fit to trust us with places of power and profit»<sup>125</sup>.

Il trionfo di un nuovo ordine costituzionale – commerciale, liberale, patriarcale – spazza via le promesse della Rivoluzione e con esse la portata eversiva della tolleranza in Inghilterra, che viene a indicare la possibilità di accedere a posizioni di potere<sup>126</sup>. Appare evidente che, se il dibattito sulla tolleranza si scatena a partire da questioni religiose, la sua influenza si estende sul disciplinamento sociale che sottostà alla costruzione dello Stato<sup>127</sup>, o, meglio, alle prove generali di tale costruzione. Ciò non si verifica solamente quando la tolleranza si istituzionalizza, facendosi politica di governo strumentale al consolidamento del nuovo ordine costituzionale sorto dalla Gloriosa rivoluzione. Al contrario: la tolleranza è lo strumento di una battaglia politica sempre aperta. Il contraltare della tolleranza è la censura, le cui maglie vengono rinsaldate per annientare – spesso poco efficacemente – l'avversario di turno: il re la usa contro il parlamento, i presbiteriani contro gli indipendenti, Cromwell contro i Livellatori.

Ma prima ancora di diventare l'emblema della libertà dei santi, la nemesis della

---

125 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*, London, printed for Richard Wilkin, 1704, p. 10.

126 H. Berry, *Gender, Society and Print Culture in Late-Stuart England. The Cultural World of the Athenian Mercury*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2003.

127 M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 13.

censura, o il simbolo della transizione costituzionale, la tolleranza è il nome del tentativo di Giacomo I di modificare l'assetto della monarchia in senso assolutista. Nel 1623, quando egli espone i suoi progetti per una politica favorevole alla tolleranza, l'arcivescovo di Canterbury gli scrive esternando le sue preoccupazioni. Il nostro reverendo Fuller riporta il contenuto della lettera *verbatim*:

«this Toleration which you endeavour to set up by Proclamation, cannot be done without a Parliamente, unlesse your Majestie will let your Subjects see, that you will take unto Your self a liberty to throw down the Laws of the Land of Your pleasure»<sup>128</sup>.

Le scelte religiose del re sono all'epoca viste con estremo sospetto e si intrecciano immediatamente con valutazioni di natura politica, data la nota propensione reale all'assolutismo. L'arcivescovo teme in particolare che la tolleranza favorisca il diffondersi della dottrina eretica della Chiesa di Roma, timore che non è smentito dagli atteggiamenti ambigui del re; non può passare infatti inosservato che il primogenito della casa reale venga mandato nella cattolica Spagna da bambino<sup>129</sup>. L'arcivescovo non può che supplicare: «your Majestie not draw upon the Kingdome in generall, and your Self in particular, Gods heavy wrath and indignation»<sup>130</sup>.

In questo momento esatto, la tolleranza è temuta perché potrebbe aprire le porte ai cattolici. Fuller ricostruisce la discussione sintetizzandola in sette punti. Per prima cosa, tra gli argomenti a favore della tolleranza c'è il fatto che i papisti di oggi sono sudditi leali e la loro lealtà deve essere assicurata per sempre concedendo loro la tolleranza. In risposta, quelli che sono contrari sostengono che i papisti non sono divenuti più pacifici, bensì semplicemente più furbi e quindi, anche se le loro pratiche sono più accettabili, le loro posizioni rimangono altamente pericolose, come quella secondo cui: «*Princes excommunicated may be deposed*». In secondo luogo, a favore della tolleranza si adduce l'esempio francese; lì agli Ugonotti è concesso avere le loro chiese, i loro ministri, servizi, sermoni e sacramenti, secondo coscienza. Questo è vero, ma gli ugonotti in Francia sono così tanti che sarebbe pericoloso negare loro queste libertà. Invece in Inghilterra i cattolici non sono così numerosi, e

128 T. Fuller, *Church-History*, b.10, p. 105

129 *Ivi*, b.10, pp. 105-106.

130 *Ivi*, b. 10, p. 106.

anzi la tolleranza darebbe loro potere.

Come terzo argomento vi è l'alleanza con la Spagna: essa è più che mai necessaria, e la tolleranza la favorirebbe. Anche a ciò i più contrari rispondono: la necessità dell'alleanza è frutto dell'immaginazione di chi la vuole. Per compiacere il re di Spagna non possiamo dispiacere il re dei cieli. Da ragioni strategiche, i favorevoli passano a ragioni religiose: la verità vince sempre e i protestanti guadagneranno terreno sui cattolici con la forza dello Spirito nelle Scritture. I contrari, tuttavia, non si fanno ingannare e affermano che anche se la verità è superiore alla menzogna, i suoi sostenitori sono più attivi dei paladini della verità. La tolleranza rafforzerebbe la menzogna e indebolirebbe la verità. Come sesto nodo del dibattito, si torna alla liturgia del rituale cattolico che, anche se fosse tollerato in pubblico, allontanerebbe comunque potenziali nuovi adepti: lo spettacolo papale della messa rende la loro religione ridicola. Purtroppo però, ribattono i contrari, il mondo è fatto più di stupidi che di saggi. Lo spettacolo sedurrebbe molti. E allora, rilanciano i favorevoli, i ministri protestanti dovrebbero stare più attenti a non far "infettare" i credenti. I contrari controbattono con un'efficace metafora tratta dal mondo animale: non ha senso lasciar entrare il lupo per far diventare la pecora più vigile. Anzi i pastori protestanti sarebbero più rassegnati nel vedere i parrocchiani disertare la messa senza punizioni. Tuttavia, insistono i favorevoli, i papisti già celebrano messe in privato e la connivenza è anche peggio della tolleranza. Ma i contrari non si arrendono e dichiarano: se i papisti sono contenti così, facciano pure. È diverso chiudere un occhio sulla loro malvagità per un po' invece di garantire la tolleranza formale e permanente. I cattolici ad ora peccano a proprio rischio e pericolo, e le leggi sono contro di loro, ma la tolleranza renderebbe il loro peccato un atto ufficiale della nazione<sup>131</sup>.

Sotto Carlo I, che sale al trono nel 1625, lo spettro del papato è ancora molto presente. Nel 1627, continua Fuller, i papisti irlandesi offrono di contribuire stabilmente con un contingente di 5000 uomini all'esercito della Corona, chiaramente

---

131 *Ivi*, pp. 106-107.

in cambio della garanzia di tolleranza in Inghilterra; i vescovi si oppongono a tale mercimonio<sup>132</sup>. Quando poi i cattolici propongono di fornire addirittura delle navi in cambio della possibilità di esercitare la propria religione, i più contrari alla tolleranza rispondono che i soldi dei papisti sono guadagnati con la vendita delle anime. Con il regno di Carlo I, dunque, tutti gli argomenti contro la tolleranza usati al tempo di Giacomo I riemergono potentemente<sup>133</sup>.

Dalle parole di Fuller, che ripercorre il dibattito feroce degli anni pre-rivoluzionari, si comprende come il problema del papismo sia usato in chiave esplicitamente polemica e riguardi contemporaneamente la coscienza privata, la pace civile, la battaglia politica. Allo stesso modo, lo spauracchio papista ritorna negli scritti del periodo della Rivoluzione per giustificare la rivolta contro la minaccia dello straniero, in nome della volontà divina. La fedeltà a un altro sovrano, ovvero il Papa, è una sfida all'ordine politico. Come si vedrà in seguito, Mary Astell non si fa sfuggire la natura strumentale del dibattito sulla tolleranza: ricostruendo la storia della *Great Rebellion*, rintraccia nelle accuse di papismo contro il sovrano e i suoi consiglieri il tentativo di sovvertire gli equilibri politici esistenti. In effetti, dietro quelle accuse c'è molto di più, come denuncia il grande eresiografo Thomas Edwards, che vuole mettere in guardia dalla potenza sovversiva della tolleranza.

Nel 1641 Edwards, eminente chierico presbiteriano e importante fonte per la riflessione di Astell<sup>134</sup>, pubblica *Reasons Against the Independant Government of Particular Congregations; As Also, Against the Toleration of Such Churches to be Erected in This Kingdome*<sup>135</sup>. In quel momento, alla vigilia di uno dei frangenti più sanguinosi della modernità inglese, il dibattito sulla tolleranza assume nuove vesti, mette in scena nuovi protagonisti, si risolve con nuovi drammi. Eppure, le conseguenze politiche delle scelte in materia religiosa continuano a essere al centro. Edwards, noto

---

132 *Ivi*, b. 11, p. 128, ¶56.

133 *Ivi*, b. 11, pp. 128-129, ¶ 57-58.

134 Ciò è vero anche se la sua reputazione di nemico dello scisma non si addice, per lei, al fatto che sia egli stesso un ministro dissenziente. M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 54.

135 A. Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, New York, Oxford University Press, 2004.

per il suo conservatorismo, è estremamente chiaro nel mostrare il doppio pericolo della tolleranza. Se alcune congregazioni non si sottomettono alla riforma e al governo stabiliti per legge,

«this will breed in the peoples minds many thoughts *Ex natura rei*, that this Church and government is not ordered according to the word of God, but is unlawfull»<sup>136</sup>.

Dare potere e autonomia alle congregazioni va contro il diritto e gli *statutes*<sup>137</sup> del paese, che stabiliscono che re e parlamento sono unici titolari dell'autorità ecclesiastica<sup>138</sup>. Edwards scrive le *Reasons* per contestare la petizione a favore della tolleranza presentata ai Comuni da parte di alcune congregazioni, che chiedono di essere esentate dal governo della Chiesa stabilita e di potersi dotare di un governo indipendente<sup>139</sup>. Egli vuole mostrare ai parlamentari e ai *petitioners* l'irragionevolezza delle loro richieste e seleziona passi della Bibbia che siano utili a tale scopo. Si chiede, ad esempio, come possano le congregazioni essere indipendenti oggi, se nemmeno le distinte Chiese fondate dagli apostoli al tempo di Cristo si resero mai indipendenti tra di loro, riconoscendo il mutuo bisogno di dipendenza dagli Apostoli, dagli evangelisti, dai profeti e presbiteri. Governo indipendente significa anche elusione delle gerarchie ecclesiastiche: contro la pratica del nuovo testamento, le congreghe si dotano di ministri e officianti senza gli ordini, che solo la legge può concedere. Questi ministri credono che sia invece il popolo a poter investirli di autorità divina, ma è fuori discussione, perché chi è inferiore non può ordinare un superiore. Così facendo si mettono contro l'ordine di Dio<sup>140</sup>.

È significativo che Edwards non esiti a reinterpretare le Scritture per rivoltarle contro gli "scismatici". Infatti, egli afferma che, anche se nella Bibbia si parla di tolleranza, ciò non vale se le differenze portano eresia o scismi e causano problemi

---

136 T. Edwards, *Reasons Against the Independant Government of Particular Congregations*, London, J. Bellamie & R. Smith, 1641, p. 24

137 Lo *statute* è «una legge approvata da entrambe le camere e munita dell'assenso regio». C. Russel, *Alle origini dell'Inghilterra moderna*, p. 608.

138 T. Edwards, *Reasons Against the Independant Government*, p. 30.

139 *Ivi*, pp. 1-2 della *Introduction*. Si riferisce probabilmente alla *Root and Branch Petition* del dicembre 1640.

140 *Ivi*, pp. 1-4.

alla Chiesa. Anzi, se la tolleranza incentiva a istituire chiese indipendenti e separate da quelle del regno, essa equivale allo scisma e mette a repentaglio la Chiesa e la pace esterna, nonché la fede e le coscienze. Mentre parla di scisma religioso, Edwards allude allo scisma politico. Come lui Mary Astell rinviene continuamente lo spettro del conflitto civile nella proliferazione delle sette. Per questo, la tolleranza è per lei, come si vedrà, una minaccia all'unità politica, laddove l'ordine viene costantemente messo in discussione dai separatisti. In altre parole, il dissenso religioso rimette in scena la possibilità della della rivoluzione e dunque va proibito.

Anche secondo Thomas Edwards, con la tolleranza fiorirebbe l'eresia nelle assemblee separate, senza che i magistrati e i ministri di altre chiese possano venirne a conoscenza<sup>141</sup>. La tolleranza aumenta il rischio di scisma e di continue divisioni religiose, non solo per le diverse forme di governo e culto tra le Chiese conformiste e quelle dissenzienti, ma anche all'interno di ogni setta, tra le pratiche correnti e quelle che vengono introdotte di giorno in giorno. Per di più, i ministri si troveranno senza più credenti, perché a ogni occasione di scontento per l'imposizione di un dovere, deserteranno; le chiese si moltiplicherebbero a dismisura, aumentando il numero di persone esentate dalle leggi ecclesiastiche del Paese<sup>142</sup>. La questione delle punizioni è centrale nella teorizzazione della disciplina tanto nel governo quanto nella Chiesa; senza un'autorità centrale che eserciti il monopolio della forza, non può darsi sicurezza per nessuno.

La questione della sicurezza e, in ultima analisi, dell'ordine è decisamente una preoccupazione rilevante nell'opera di Mary Astell, che sa bene quanto l'allentamento della disciplina ecclesiastica possa provocare un disallineamento non solo religioso ma anche politico e dare spazio alla critica dell'assetto di potere vigente. Come Edwards, Astell ritiene infatti che l'esistenza di congregazioni separate offra

---

141 *Ivi*, pp. 21-23.

142 *Ivi*, pp. 27-28. questo non è un punto di secondaria importanza, perché essere esentati dalle leggi ecclesiastiche significa non pagare le decime e tutte le tasse che in ogni grande occasione della vita (battesimo, matrimonio, funerale e anche la purificazione delle donne dopo il parto) la Chiesa pretende dai fedeli. Cfr. S. Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution: 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998, p. 117.

un'allettante quanto dannosa alternativa a chi non voglia sottostare alle regole della Chiesa anglicana<sup>143</sup>. La forma del culto riguarda allora influisce sulla sostanza del culto e per Astell questa sostanza abbraccia il rapporto tra governanti e governati.

Allo stesso modo, leggendo le parole di Edwards, emerge il modo in cui l'opportunità della tolleranza interroghi i rapporti di obbedienza e lealtà al regime monarchico. Non è un caso che, con il crollo della censura e la finestra di libertà di religione che si apre durante la Rivoluzione, la monarchia sia la prima istituzione a saltare in aria. John Locke si inizia a interessare della tolleranza proprio quando ne comprende il valore fondamentale politico. L'attenzione di Locke nei confronti della tolleranza nasce proprio dalle discussioni costituzionali e religiose dell'Inghilterra protomoderna. Nella prima metà del XVII secolo sembra che la difesa della Chiesa anglicana dalle ingerenze dei papisti e dei non-conformisti sia il baluardo delle libertà inglesi contro l'assolutismo Stuart<sup>144</sup>.

Nei *Two Tracts* sul magistrato civile, scritti tra il 1660 e il 1662, Locke affronta per la prima volta la questione affermando che la credenza del singolo è libera. Sebbene Astell non li abbia potuti leggere, perché rimangono inediti fino alla seconda metà del Novecento, è utile menzionare questi due scritti che illuminano gli spostamenti interni al discorso di Locke sulla tolleranza, contro l'illusione di monoliticità del suo pensiero. Probabilmente Astell conosce, invece, il *Saggio* e la *Lettera sulla tolleranza*<sup>145</sup>, pubblicazioni in cui il filosofo si fa portatore delle istanze più avanzate al tempo. Nella *Lettera* (scritta nel 1685 ma pubblicata nel 1689, in corrispondenza del *Toleration Act*) egli chiude il credo religioso nella sfera intima del singolo, così spolicizzandolo e ponendo dei limiti all'ingerenza del potere politico in materia di fede<sup>146</sup>. In opposizione all'interpretazione in chiave "intollerante" dell'insegnamento agostiniano del *compelle intrare*, Locke sostiene che non si diventa cristiani con la

---

143 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 47.

144 M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 85.

145 I due testi non vengono mai citati esplicitamente da Astell, ma data la loro fama tra i contemporanei è possibile che lei li conosca senza saperne l'autore. Astell invece, come si vedrà, conosce le repliche di Locke a Edward Stillingfleet.

146 *Ibidem*.

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 perseguitare allo scopo di condurre alla fede forzatamente<sup>147</sup>. In tal proposito, anche nel *Saggio sulla tolleranza*, che rappresenta la prima presa di posizione apertamente favorevole a tale idea, Locke scrive che

«nessun uomo deve essere costretto a ricusare la sua opinione o a consentire con quella opposta, perché una tale imposizione [...] non è in grado di cambiare la testa degli uomini, può soltanto costringerli ad essere ipocriti»<sup>148</sup>.

Nella *Lettera*, che riprende i temi dei *Due Trattati*, la tensione all'accettazione delle differenze di culto è basata sulla concezione dello Stato come di una società costituita per conservare i beni civili, che sono «la vita, la libertà, l'integrità del corpo, l'immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili ecc.»<sup>149</sup>. Di contro, Dio non ha dato al magistrato la cura della salvezza delle anime, che «non può in alcun modo spettare al magistrato civile»<sup>150</sup>: il magistrato ha la potenza di tutti i sudditi per punire chi viola il diritto altrui, ma è estraneo alle questioni spirituali, perché ognuno deve prendersi cura della propria salvezza e non può accettare il culto che un altro gli ha imposto<sup>151</sup>. Dato che «la religione vera e salutare» è «una fede interiore», l'intelletto umano non è coercibile alla fede da parte di «alcuna forza estrinseca». Il potere del magistrato, invece, consiste proprio in questo, cioè nella costrizione<sup>152</sup>. Dunque, risulta chiaro a Locke che «il potere civile non deve prescrivere articoli di fede o dogmi o modi di culto divino con la legge civile»<sup>153</sup>.

A partire da tale riflessione sulle finalità della società, sui suoi obblighi nei

---

147 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (1689), a cura di C. A. Viano, Roma, Laterza, 1994, pp. 4-5, 7, 14. In questo capitolo e in tutta la tesi quando non vi è esigenza filologica, si usano le traduzioni italiane di Locke.

148 J. Locke, *Saggio sulla tolleranza* (1667), in J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, UTET, 2005, p. 99.

149 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, p. 8.

150 *Ivi*, p. 11.

151 *Ivi*, p. 9.

152 *Ivi*, p. 10.

153 «È proprio del magistrato comandare con gli editti e costringere con la spada». *Ibidem*.

confronti dei singoli e, soprattutto, sui suoi limiti, Locke teorizza così la separazione di Stato e Chiesa e la conseguente necessità morale, oltre che “materiale” (nel senso di fondata sulla tutela dei beni materiali di vita, libertà, proprietà), della tolleranza verso i credenti e soprattutto verso e tra le Chiese<sup>154</sup>. Non più istituzione dalla *membership* obbligatoria, la Chiesa diventa in Locke una società libera e volontaria di uomini – dunque non è un'istituzione divina ma prettamente umana<sup>155</sup> – che si riunisce e onora pubblicamente Dio per ottenere la salvezza. Di conseguenza, essa va distinta dal governo, il quale gode dell'unico mandato di occuparsi delle “cose civili”: l'autorità ecclesiastica nulla può in tale ambito e non esce fuori dalle mura della Chiesa. Il pretesto della religione non può essere usato né dalle persone né dalle Chiese né tanto meno dagli Stati, al fine di colpire i beni civili degli altri. Lo Stato non può attribuire nuovi diritti alla Chiesa e la Chiesa non può attribuirne allo Stato<sup>156</sup>:

«La Chiesa stessa è completamente separata e scissa dallo Stato e dagli affari civili. I limiti sono da ambo le parti fissi e inamovibili. Chi non vuol confondere queste due società, assolutamente diverse per l'origine, per il fine, per l'oggetto della loro attività, mescola il cielo e la terra, cose quanto mai distinte»<sup>157</sup>.

La distanza dalle posizioni assunte precedentemente nei *Two Tracts*, dove Locke si pronuncia a favore di una Chiesa di Stato, è palese. La ragione di ciò è il mutamento delle circostanze politiche. Mentre nel 1662, infatti, il filosofo deve proteggere la Restaurazione della pace e della sicurezza, incarnata nella corona di Carlo II, dalle sette che ritengono dominio della coscienza le cose indifferenti civili<sup>158</sup>, già nel 1667, quando scrive il *Saggio*, il clima è cambiato. Infatti, esso «fu scritto per mostrare la possibilità di praticare la tolleranza nei confronti dei dissenzienti protestanti e non cattolici, ai quali Carlo II avrebbe voluto estendere i benefici della politica ecclesiastica liberale»<sup>159</sup>. Il dilemma della tolleranza riguarda in questo

154 *Ivi*, p. 16.

155 M. Merlo, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Milano, Polimetrica, 2006, p. 62.

156 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, pp. 11, 16, 19.

157 *Ivi*, p. 19.

158 M. Merlo, *La legge e la coscienza*, p. 40. In questa prima visione di Locke, il magistrato ha il diritto di decidere, tra le cose indifferenti, quali siano le azioni autorizzabili ai fini della preservazione del popolo. C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, Bari, Laterza, 1997, pp. 28, 32.

159 *Ivi*, p. 28.

frangente – a cavallo tra gli anni '60 e '70 del Seicento – il profilarsi dalla doppia minaccia degli anglicani episcopalisti, dotati di una forte influenza nel Parlamento e specialmente tra i Lord, e dei progetti filopapisti e filofrancesi del re. La *Dichiarazione di indulgenza* voluta dal re Carlo II nel 1672 non riesce a passare il vaglio del Parlamento, che mostra la volontà di non lasciare alcuno spazio ai non-conformisti. Il Test Act parlamentare dello stesso anno impone addirittura ai pubblici ufficiali di prendere i sacramenti anglicani, provocando l'allontanamento del duca di York, fratello del re e cattolico<sup>160</sup>. Per Locke, dalle vedute sempre più latitudinariste<sup>161</sup>, l'obiettivo è invece pensare una fede inclusiva verso tutte le confessioni protestanti e allo stesso tempo capace di negare manovra d'azione ai cattolici e all'assolutismo: una tolleranza per tutti tranne che per i cattolici, insomma. Chiesa d'Inghilterra e Parlamento, interessati a difendere la gerarchia episcopale – la prima a cadere nei tumulti rivoluzionari<sup>162</sup> – preferiscono invece tenersi un potere politico forte, ancorché filocattolico<sup>163</sup>.

Con la *Lettera sulla tolleranza*, una presa di posizione contro la persecuzione dei non-conformisti e il tentativo di Giacomo II di dare ai cattolici posti chiave nell'amministrazione e nell'esercito, Locke si rivolge ai dissenzienti in Inghilterra e in Olanda. La tesi centrale è che la tolleranza è un dovere consono al Vangelo e alla ragione<sup>164</sup>. A differenza di quello che sostiene nei *Two Tracts*, Locke ora deve difendersi dalle ingerenze assolutiste e mette a tema il diritto di resistenza: se il magistrato legifera in materie che non sono di sua competenza, nessuno è obbligato a obbedire. Locke afferma esplicitamente che se «la legge riguarda una materia che è fuori dalla giurisdizione del magistrato [...] chi è di diversa opinione non è vincolato da quella legge»<sup>165</sup>. Locke giunge così a riconoscere che la fede e la convinzione

---

160 *Ivi*, p. 32.

161 *Ivi*, p. 37.

162 Il disegno di legge *Root and Branch Bill* del 1641 ne propone la semplice abolizione.

163 C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, p. 38.

164 M. Merlo, *La legge e la coscienza*, pp. 58-59.

165 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, p. 168. Cfr. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, New York, Cambridge University Press, 2006; J. Marshall, *John Locke*.

interiore, la coscienza e la persuasione, sono in tensione con la legge, con le opere e con l'obbligazione esteriore. La tolleranza deve essere dunque ampia per ciò che tocca la coscienza; ristretta, invece, per le regole morali o le credenze che richiedono l'adesione ad appartenenze comunitarie trascendenti l'individuo<sup>166</sup>.

La tolleranza assume inoltre la caratteristica di essere uno strumento di governo<sup>167</sup>, un *dovere* dello Stato<sup>168</sup> e del magistrato, e il corrispettivo del *diritto* degli uomini di adorare Dio<sup>169</sup>. Tale idea della tolleranza come diritto individuale e dovere istituzionale sarebbe stata impensabile fino a poco prima. Tutto questo trova traduzione pratica nell'Atto di Tolleranza del 1689, uno dei primi grandi provvedimenti della nuova reggenza. Con l'accesso al trono di Guglielmo e Maria, le politiche assolutiste e filo-cattoliche di Giacomo II vengono spodestate da un approccio garantista e ostile al cattolicesimo. Agli occhi del lettore moderno è *prima facie* incoerente la promozione di (limitate) misure di tolleranza all'interno del mondo protestante se paragonata all'esacerbazione dell'atteggiamento anti-cattolico. Tuttavia, ciò si giustifica non solo con i diffusi sentimenti antipapisti, di cui si è discusso in precedenza, ma anche con la sfida che la Chiesa di Roma costituisce per l'ordine costituzionale, soprattutto quando è oggetto di accordi segreti<sup>170</sup>. Con l'insediamento di un monarca – e della sua consorte – dichiaratamente paladino del protestantesimo, il rischio di riavvicinamento al papato pare essere definitivamente

---

*Religion, Resistance and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; G. Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

166 M. Merlo, *La legge e la coscienza*, p. 74.

167 M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 87.

168 Come scrive Marconi nell'*Introduzione agli Scritti sulla tolleranza*, la tolleranza, per i suoi sostenitori politici, è «interesse dello stato, prima che dovere o diritto del cristiano: la tolleranza ha lo scopo di rendere politicamente innocua la divisione delle chiese, e anzi, se possibile, di utilizzarla a vantaggio dello stato e di chi vi detiene il potere». D. Marconi, *Introduzione*, in J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, p. 15. Ancora oggi il dibattito sulla tolleranza sembra essere completamente aperto. Si veda W. Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006 e W. Brown - R. Forst, *The Power of Tolerance*, a cura di L. Di Blasi - C.F.E. Holzhey, New York, Columbia University Press, 2014.

169 M. Merlo, *La legge e la coscienza*, p. 72.

170 Nel 1670 Luigi XIV e Carlo II firmano il trattato segreto di Dover, in cui il re inglese s'impegna a introdurre la fede cattolica in Inghilterra; il fine principale di Carlo II è tuttavia importare il modello francese di monarchia assoluta. C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, pp. 32, 38.

allontanato, e con esso il timore di derive assolutiste, mentre si afferma il principio di molteplicità dei poteri<sup>171</sup>. La Gloriosa Rivoluzione, inoltre, consente alle classi possidenti di prendere il controllo dello Stato, il cui scopo principale diviene ora la tutela della proprietà privata. È questo ciò che mantiene insieme il tessuto sociale, mentre, grazie ai processi di modernizzazione e industrializzazione, i legami feudali si erodono e l'autorità della Chiesa si indebolisce<sup>172</sup>. Una limitata tolleranza sembra favorevole a questo nuovo clima, ma non mancano i contraccolpi conservatori.

In questo contesto si colloca lo scambio sulla conformità occasionale tra Mary Astell e alcuni personaggi noti dell'epoca, tra cui Daniel Defoe, uno scambio che riporta alla luce tutti gli argomenti pro e contro la tolleranza. La valutazione di politicità del problema della tolleranza spinge Astell a schierarsi in questo dibattito, assumendo però posizioni opposte rispetto a quelle lockeane. Esattamente nell'anno in cui muore Locke, Astell pubblica i suoi due pamphlet contro la conformità occasionale e il dissenso, non solo intervenendo esplicitamente nella polemica, ma affrontando seriamente temi teologici e connettendoli con le maggiori idee filosofiche del tempo<sup>173</sup>. Il fatto che si esprima consapevolmente sull'operato del Parlamento, e in particolar modo sulle «reasons for the Bill [against Occasional Conformity], and for maintaining the Establishment»<sup>174</sup> è particolarmente rilevante perché mostra un'inattesa breccia nella sfera pubblica maschilizzata, in cui varie opinioni possono scontrarsi, pur anonimamente, con relativa libertà.

Il primo, *Moderation Truly Stated*, è una replica a James Owen, autore di *Moderation a Vertue*, e attira la replica dello stesso Owen, oltre che le critiche di Charles Leslie e di Daniel Defoe<sup>175</sup>, oggetto di scherno, a sua volta, nel secondo

---

171 C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, p. 59. Viano sottolinea che sia improprio parlare di divisione dei poteri in questa fase. Martin Loughlin invece teorizza che, nonostante con la Restaurazione la separazione di legislativo e governo non possa essere tollerata in quanto legata al Commonwealth di Cromwell, da questo momento in avanti tale principio si afferma potentemente nel pensiero politico contemporaneo. Nel *Secondo Trattato* di Locke, la necessità della separazione dei poteri è ben presente. M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 23.

172 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 10.

173 S. Achinstein, *Mary Astell, Religion, and Feminism*, p. 19.

174 M. Astell, *A Fair Way with Dissenters*, p. 127.

175 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell an Early English Feminist*, Chicago and London, The University

pamphlet di Astell, *A Fair Way with the Dissenters*. Pubblicato anonimamente, *Moderation Truly Stated* mescola vecchi rancori ereditati dalla guerra civile con l'esposizione dei rischi della tolleranza e con le accuse di opportunismo rivolte ai conformisti occasionali. La conformità occasionale è posta sotto attacco dall'*Occasional Conformity Bill* del 1702, caduto e poi ripresentato, sempre senza successo, nel 1703 e 1704, arrivando a costituire il punto simbolico di differenziazione tra whig e tory<sup>176</sup>. Nonostante questi fallimenti, quando i Tories vanno al potere ritornano sulla questione bandendo la conformità occasionale con il *Occasional Conformity Act* nel 1711, abrogato però definitivamente nel 1719<sup>177</sup>. Con le sue posizioni fortemente conservatrici e vicine alla Chiesa Alta, Astell si contrappone ai protagonisti della scena liberale dell'epoca, ma non è chiaro se Daniel Defoe e James Owen siano a conoscenza del fatto che ci sia lei dietro i libretti<sup>178</sup>. Tuttavia è significativo come la polemica ripercorra tutti i nodi cruciali del problema complessivo della tolleranza. Se letto globalmente, il dialogo tra Astell e Defoe, in particolare, restituisce lo scontro tra due immagini contrapposte dello Stato e della Chiesa in un momento in cui le credenze tradizionali riguardo l'autorizzazione divina dei governanti e la loro naturale superiorità sono sempre più minoritarie<sup>179</sup>.

In *Moderation Truly Stated*, Astell costruisce il suo ragionamento a partire dalla definizione della vera moderazione, ovvero «the proportioning our esteem and value of everything to its real worth»<sup>180</sup>. Lungi dall'essere un sentimento morale generale, la moderazione non può che riferirsi alla misura del tutto<sup>181</sup>, «[a]nd where shall we have the true character and measure of this and all other duties but from the Holy

---

of Chicago Press, 1986, p. 195.

176 *Ivi*, p. 190.

177 *Ivi*, p. 39; P. Springborg, *Note on the Text* a M. Astell, *A Fair Way with Dissenters*, p. 83; R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 69. Secondo Perry, i pamphlet contro la tolleranza sono commissionati ad Astell dal suo editore Rich Wilkin. *Ibidem*.

178 Ruth Perry cita una lettera in cui il reverendo George Hickes espressamente attribuisce *Moderation Truly Stated* ad Astell. R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, pp. 195-196.

179 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 13.

180 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 6.

181 Sul concetto di misura si veda P. Schiera, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica», Deposito N. 1, 2015, soprattutto *Parte Terza*.

Scripture?». La moderazione – valore affine alla costanza e decisamente caro ai puritani, come si è visto – non è astratta né può essere incompatibile con gli altri doveri cristiani, ovvero il rispetto di «decency», «order» e «zeal»<sup>182</sup>. La decenza è la parte dell'ordine che regola il culto pubblico, mentre l'indecenza o indifferenza nell'onorare Dio corrisponde al «disorder either in Church or State». Lo zelo è amore, ma solo verso Dio; l'ordine è ciò che «is most proper, most becoming, and every way best in its kind»<sup>183</sup>.

Prima di sferrare il suo attacco ai dissenzienti, Astell desidera chiarire il suo vocabolario, dichiarando ironicamente di seguire il metodo lockeano: «if with the *Great Mr. Locke*, it be our constant care to annex to the word a determinate Idea»<sup>184</sup>. Per Astell, menzionare Locke serve a mettere in difficoltà i whig e i dissenzienti, che di sicuro non potranno non seguire i precetti del loro autore di riferimento<sup>185</sup>. Il problema con i dissenzienti è che essi sono «false teachers» che si ingraziano le persone «by making divisions, seducing them from their lawful and regular pastors». I loro espedienti sono pericolosi e dannosi per la Chiesa, infatti la conformità occasionale è definita come «non-conformity in the main, and an actual separation for the most part, from what we allow to be a lawful church and worship». Essa rende le persone disattente [careless] rispetto alla religione e tradirebbe l'insegnamento di San Paolo che vuole l'unità dei cristiani<sup>186</sup>. Dissenso e conformità occasionale sono costantemente sovrapposti, e in effetti quest'ultima è una pratica che si afferma grazie all'Atto di Tolleranza nei confronti dei dissenzienti, che per Astell non è niente meno che connivenza legalizzata<sup>187</sup>, poiché

«separation is evil in it self, it remains evil notwithstanding the Toleration: all that this can

---

182 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 3.

183 *Ivi*, pp. 3-4.

184 *Ivi*, p. 11.

185 Cfr. M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, p. 75; M. Goldie, *John Locke and Anglican Royalism*, «Political Studies», XXXI, 1984, pp. 61-85.

186 *Ivi*, pp. 6-7, 96.

187 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 92. La parola connivenza [connivance] è usata anche da Fuller quando riporta il dibattito tra favorevoli e contrari alla tolleranza ai tempi di Giacomo I.

do, being no more than the taking off that penalty which the penal laws did inflict»<sup>188</sup>.

Queste parole riaffermano l'analogia strutturale tra sfera religiosa e politica e tra Chiesa e Stato che percorre tutto il testo («the breach of order [...] is schism in the church, is sedition in the state»<sup>189</sup>), mettendo in luce la teologia politica di Astell intesa come costante messa a nudo del necessario nucleo teologico dei concetti politici fondamentali. La sovranità, che è rivendicata dai diversi attori in campo durante entrambe le rivoluzioni inglesi del XVII secolo, è uno di questi concetti politici fondamentali – insieme al patriacato, come si vedrà in seguito. Per tale motivo, Astell ha bisogno di far vedere come l'interazione tra Stato e Chiesa/Chiese non è un problema “indifferente” bensì tocca il nucleo essenziale della sovranità<sup>190</sup>.

è in questo quadro teologico-politico che va letta l'accusa di Astell contro i dissenzienti di voler riportare la società allo Stato di Natura hobbesiano, perché la tolleranza da loro desiderata vuol dire frammentazione e inefficacia del governo. La “falsa” moderazione infrange l'unità del comando: «that moderation the dissenter desires of the Church, is the slackning the reins of discipline, the violation of order and breach of laws»<sup>191</sup>.

Contro Owen, secondo il quale la conformità occasionale è pratica accettata nella parola della Bibbia<sup>192</sup>, Astell mostra che invece Gesù è il più illustre esempio di obbedienza alla Chiesa e allo Stato, ai «natural, civil, and ecclesiastical parents, as well as to his heavenly father»<sup>193</sup>. Egli ha fino all'ultimo rispettato le decisioni della Chiesa ebraica e dello Stato, al punto di sacrificare la sua stessa vita<sup>194</sup>. Al contrario degli attuali dissenzienti e pur possedendo ogni diritto di farlo, Gesù non vuole

---

188 *Ivi*, p. 91.

189 *Ivi*, p. 61.

190 J.N. Figgis, *Churches in the Modern State*, London, New York etc., Longman, Greens and Co., 1913; J.N. Figgis, *The Divine Rights of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914; J. Taubes, *Escatologia occidentale* (1991), Milano, Garzanti, 1997.

191 *Ivi*, pp. 12-13.

192 *Ivi*, p. 14.

193 L'accento sull'obbedienza ai genitori naturali, civili e celesti (*ivi*, p. 15) potrebbe alludere alla corrispondenza patriarcale di dominio paterno/genitoriale e dominio religioso e dunque politico. È possibile però che l'utilizzo di luoghi comuni conservatori serva ad Astell per attirare il favore dei lettori. Cfr. paragrafo sul Patriarcalismo.

194 *Ivi*, pp. 15-16.

essere giudice negli affari temporali né mai giustifica il ricorso alle armi:

«When his zealous disciple drew a sword, not only in self-preservation, as it imports the preservation of life and liberty, but which is more, in the best cause that ever was or ever can be, our Lord was so far from encouraging, that He sharply reprimands him»<sup>195</sup>.

La vera autoconservazione [*self-preservation*] non si riferisce al corpo o ai beni, bensì all'anima, che è il vero sé<sup>196</sup>. I conformisti occasionali però hanno a cuore solamente le loro cariche pubbliche, e per mantenerle sono un momento «for the Country zealous Patriots», e il momento dopo «for the Court Loyal Subjects»<sup>197</sup>. Il risultato è che la conformità occasionale è immorale e avversa alla religione e di conseguenza contro le regole della politica, per cui permetterla è «impolitick». Politica e religione non sono in niente separati, anzi «True Policy then requires nothing of us that is unreasonable or unjust, or contrary to Religion and its interests»<sup>198</sup>.

L'arguzia con cui Mary Astell smaschera l'opportunismo dei conformisti occasionali è davvero eccezionale: se la conformità alla dottrina anglicana non è per loro illegittima in assoluto, allora la separazione dalla Chiesa stabilita non è motivata dalla coscienza: è una «causeless separation» così come la fobia dei papisti è «groundless»<sup>199</sup>. Astell insiste sulle motivazioni legate alla coscienza individuale – caposaldo della teoria lockeana della tolleranza – sostenendo che, per stessa ammissione dei dissenzienti, le loro preghiere, sacramenti e prediche non differiscono da quelli anglicani ortodossi. Per lei, infatti, la libertà di coscienza è ammissibile nei limiti dell'obbedienza alle ordinanze pubbliche nella Chiesa<sup>200</sup>.

---

195 *Ivi*, p. 16.

196 *Ivi*, p. 24.

197 *Ivi*, p. 27. Astell fa qui riferimento alla dialettica “Court/Country”, ovvero l'atteggiamento di chi si schiera più che con la Corona a fianco del governo in carica e chi invece rivendica il proprio diritto di porre un argine all'espansione del potere del governo, sulla base di una superiorità morale e della bandiera del contenimento della spesa». U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, p. 151. Sulla polemica “Court/Country”, si veda H.T. Dickinson, *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, New York, Holmes and Meier, 1977.

198 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 28.

199 M. Astell, *Moderation*, pp. 33, 73.

200 *Ivi*, pp. 40, 55. Al contrario, Locke esclude la coscienza privata dal dominio pubblico, essendo il governo legittimo solamente fintantoché disciplina l'agire esteriore dei sudditi. Cfr. M. Merlo, *La legge e la coscienza*, pp. 22-26 e *passim*.

Con i provvedimenti di Guglielmo III, sembra invece che i dissenzienti siano legittimati nella loro disobbedienza religiosa e politica. Grazie al Toleration Act, la non-conformità non infrange più la legge, ma non implica neanche che i nonconformisti siano totalmente rispettosi del diritto del Regno, composto dall'unione inscindibile di Chiesa e Stato. In un passo intriso di ironia, Astell conclude che proibire ai non-conformisti l'accesso alle funzioni pubbliche li libera dal problema di doversi dedicare a un impiego secolare. Poiché il governo richiede la massima fedeltà alla Chiesa e allo Stato, gli uomini di religione, non già i conformisti occasionali, sono i sudditi più adatti a ricoprire cariche pubbliche. Non ha ragione, dunque, Owen, il quale, ventilando la tragedia della separazione, sostiene che favorire l'accesso alle cariche per i non-conformisti allontani il pericolo dello scisma<sup>201</sup>. Al contrario: è la faziosità, non la coscienza, che mantiene vive le divisioni e perciò la nostra accondiscendenza non farà tornare i dissenters alla «Established Church», né tanto meno «will the joining them with the friends of the constitution in the administration, appease them or secure us»<sup>202</sup>.

Quando i dissenzienti sono saliti al potere, inoltre, non hanno dato grande prova di magnanimità, non mostrandosi affatto clementi con coloro che sono in disaccordo. Si chiede Astell innanzitutto «whether the Dissenters have either been Friends to the Church of England, or good subjects to the Prince, when it was in their power to be otherwise»<sup>203</sup>. Ovviamente la risposta è negativa. Durante la Guerra civile i dissenzienti hanno condannato a «sequestrations, imprisonments and loss of life» ben centoquindici teologi e le loro famiglie<sup>204</sup>. I dissenzienti non si sono mostrati dei

---

201 *Ivi*, pp. 33-36.

202 *Ivi*, p. 116.

203 *Ivi*, p. 62. Si confronti questa affermazione con quella, precedente e ironica, di Defoe sui dissenzienti, i quali «preach up Peace and Union and the Christian duty of Moderation; forgetting that, when they had the Power in their hands, those Graces were strangers in their gates!». D. Defoe, *The Shortest Way with the Dissenters*, p. 3.

204 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, pp. 61-63, 83. Tale accusa, che ad Astell serve per dimostrare l'impossibilità di concedere fiducia ai dissenzienti attuali, viene usata da Defoe per rivendicare – ironicamente – la necessità di ripagarli con la stessa moneta: «What Peace and what Mercy did they shew the loyal Gentry of the Church of England, in the time of their triumphant Commonwealth? How did they put all the Gentry of England to ransom, whether they were actually in arms for the King or not! making people compound for their estates, and starve their

campioni di moderazione – la stessa moderazione che pretendono dai figli della Chiesa anglicana – quando, in una lettera al parlamento, hanno dichiarato che l'episcopato va estirpato alla radice. E ancora dopo la Restaurazione non hanno cambiato stile, dato che continuano ad accusare il clero di essere anticristiano<sup>205</sup>. Come i dissenzienti di ieri, i conformisti occasionali di oggi, sottolinea Astell, «never want the Will when they have power to destroy the Church and State»<sup>206</sup>.

Nel pamphlet successivo, *A Fair Way with the Dissenters*, Mary Astell riassume le ragioni già presentate in *Moderation Truly Stated* e attacca «Brother Short-Ways». Si sta riferendo a Defoe, il quale pubblica alcuni pamphlet sulla conformità occasionale e sulla tolleranza, tra cui *The Shortest Way with the Dissenters* (1702), che gli costa una multa salata, l'arresto, la prigione e addirittura la gogna per ben tre volte<sup>207</sup>. In questo breve scritto egli imita sarcasticamente il fanatismo di Henry Sacheverell e Charles Leslie<sup>208</sup> e presenta un piano essenzialmente infallibile per estirpare la piaga del dissenso, cioè l'eliminazione fisica dei dissenzienti:

«Alas, the Church of England! What with Popery on one hand, and Schismatics on the other, how has She been crucified between two thieves. NOW, LET US CRUCIFY THE THIEVES! Let her foundations be established upon the destruction of her enemies! The doors of Mercy being always open to the returning part of the deluded people, let the obstinate be ruled with the rod of iron! Let all true sons of so holy and oppressed a Mother, exasperated by her afflictions, harden their hearts against those who have oppressed her!»<sup>209</sup>

---

families! How did they treat the Clergy of the Church of England! sequester the Ministers! devour the patrimony of the Church, and divide the spoil, by sharing the Church lands among their soldiers, and turning her Clergy out to starve! Just such measures as they have meted, should be measured to them again!». D. Defoe, *The Shortest Way with the Dissenters*, p. 3.

205 M. Astell, *Moderation*, p. 72.

206 *Ivi*, p. 89.

207 M.E. Novak, *Defoe's Political and Religious Journalism*, in J. Richetti (ed), *The Cambridge Companion to Daniel Defoe*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 28. Nota giustamente Annabel Patterson, che il caso di Defoe dimostra che la «reverse irony è uno strumento inaffidabile». A. Patterson, *Nobody's Perfect. A New Whig Interpretation of History*, New Haven and London, Yale University Press, 2002, p. 43.

208 Il tono di Defoe è così simile a quello degli High Churchmen che inizialmente la sua ironia non viene colta dal pubblico. Quando si viene a sapere l'intento satirico dell'autore, un pernicioso whig, l'accoglienza positiva che l'opera riceve in un primo momento fa infuriare doppiamente i conservatori. R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 193.

209 D. Defoe, *The Shortest Way with the Dissenters*, p. 12. In *Moderation* Astell replica a questo scherzo di cattivo gusto parafrasando Defoe e dicendo che la vera «short way» è stata applicata alla Chiesa, quando i dissenters hanno deciso di sradicarla e consumarla. M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p.

Con un ragionamento che assomiglia a quello dell'eresiografo intransigente Edwards, Defoe riassume le motivazioni che i dissenzienti – serpenti velenosi che nuociono al corpo e all'anima, nemici di Dio e nazione<sup>210</sup> – adducono per promuovere la tolleranza, aggiungendo le adeguate risposte da dare loro. Per prima cosa, simulano di essere numerosi e pretendono perciò di non poter essere soppressi, ma a questo si può rispondere dicendo che non sono numerosi quanto quelli in Francia, eppure il re se n'è sbarazzato agevolmente e non ne sente nostalgia. In più, quando coloro che sono stati ingannati vedranno come si mettono le cose, le persone inizieranno ad abbandonarli. Secondo, più numerosi sono più sono pericolosi e prima dobbiamo sopprimerli, dice Defoe secondo il modello della *Modesta Proposta* che scrive Jonathan Swift alcuni anni dopo. Terzo, se bisogna tollerarli solo perché non si possono sopprimere, allora si dovrebbe prima provare a sopprimerli, e l'autore è dell'opinione che sarà facile. Infine, quando dicono che dobbiamo essere uniti per combattere il nemico, si può rispondere che sono stati loro a renderlo tale e si prendano dunque la responsabilità di affrontarlo da soli. I dissenzienti sono un nemico interno<sup>211</sup>.

Nel 1704 Defoe si difende dalle accuse di sedizione pubblicando anonimamente *More Short Ways*, in cui sostiene che l'unica colpa dell'autore di *The Shortest Way* è di aver creduto stupidamente alle prediche e ai libri. Infatti, le cose riferite non sono tanto lontane dalla realtà: un vescovo ha detto che i dissenzienti devono essere trattati come gli ugonotti in Francia; Charles Morton ha pregato che la regina mettesse in pratica *a short way*; Henry Sacheverell ha dichiarato che i dissenzienti sono una banda di traditori e ribelli e non meritano di vivere e che per essere un vero figlio della Chiesa d'Inghilterra bisogna fare guerra ai dissenzienti. Tra la serietà e il gioco, Defoe afferma che è ridicolo che l'autore sia stato punito per aver detto in maniera seria ciò che gli uomini di Chiesa predicano, stampano e dicono solo per scherzo. Ma, continua, se i sermoni, le satire, le invettive sono seri e vanno presi alla

---

79.

210 *Ivi*, p. 8.

211 D. Defoe, *The Shortest Way with the Dissenters*, pp. 5-6.

lettera, non è affatto scandaloso affermare che c'è in piedi il progetto, tra coloro che dicono di appartenere alla Chiesa d'Inghilterra, di estirpare e distruggere i dissenzienti, cosa per la quale l'autore di *Short Ways* è stato condannato. Dopo averli accusati di essere pazzi e canaglie, li accusano di tradimento e di essere un pericolo per la Chiesa e il governo perciò o mirano alla distruzione totale, o il loro discorso è una mera chiacchierata, i libri sono un'operazione di marketing, la predica è una buffoneria. Dicono che sono di buon cuore, che non vogliono danneggiare i dissenzienti, ma solo impedire loro di ottenere promozioni, che chiudere le loro scuole non li tocca, perché possono servire Dio a loro modo secondo la disciplina della tolleranza. È talmente evidente che tutto questo sia una grande presa in giro dei dissenzienti, trattati come stupidi, che questo nonsense merita almeno un po' di satira<sup>212</sup>.

Il bersaglio di tale satira è Sacheverell, il quale lamenta che i dissenzienti tramino «embroiling Designs». In un brano degno della migliore retorica whig, Defoe chiarisce quali sono queste trame “malvagie”:

«We own the design to enjoy our Liberty of Worshiping God according to our Consciences, which, to your great mortification, is now a Right by Law, and whiche Her Majesty, to your greater Disappointment, as promis'd us to Maintain and Continue [...] We own also the Design of maintaining our Just Rights and Privileges as English-men, and by all lawful Means to oppose and suppress all sorts of Tyrranny and Oppression, as well Ecclesiastical as Civil»<sup>213</sup>.

A questo punto Astell non può non prendere sul serio le posizioni di Defoe. Quando pubblica *A Fair Way with the Dissenters* ci tiene da subito, in copertina, a chiarire che l'autrice non è una furiosa giacobita, né tanto meno Leslie, ma piuttosto è una persona di fede e moderazione. Aggredendo frontalmente la satira del romanziere, e allo stesso tempo distanziandosi dagli estremismi superficiali e demagogici di Leslie e Sacheverell, Astell parafrasa Defoe e spiega che «the *Total Destruction of Dissenters as a Party* [...] is indeed our Design». Riportando in primo piano il nucleo politico della polemica, Astell dichiara allora che distruggere i

---

212 D. Defoe, *More Short-Ways with the Dissenters*, London, 1704, pp. 2-5.

213 *Ivi*, p. 14.

dissenzianti *in quanto partito*, colpire alla radice il loro interesse<sup>214</sup>, estirpare e distruggere il dissenso e ostacolare la sua successione nella nazione<sup>215</sup>, non significa che si voglia ledere le coscienze, i beni o le persone dei *dissenters*, bensì si vuole evitare la propagazione delle divisioni e degli scismi che affannano l'unità religiosa del Paese<sup>216</sup>. Tutti sanno che le divisioni sono fatali. Anche gli uomini moderati di Defoe riconoscono «that *Disunion first weakens, and then destroys the Body Politick*», e invitano a sanarle, e allo stesso tempo assicurano che i dissenzianti sono disposti al compromesso in nome dell'interesse protestante affinché si possa essere fratelli in pace. Allora Astell interpella il pubblico:

«Where then is the harm of putting an end to the *Dissenting Party*, and removing all Marks of distinction? Is not this what we really, and what they at least seemingly desire?»<sup>217</sup>

Un'altra questione di rilievo tanto in Astell quanto in Defoe è quella dei giuramenti al re e alla Chiesa, che sono la risposta all'esigenza di sancire dell'unità politica. Per «la sua posizione di snodo tra il momento religioso e il momento politico», il giuramento è un concetto centrale nella teologia politica. In Inghilterra, la discussione sull'arbitro del giuramento e sulla natura di tale istituto esplose nel 1606 con l'imposizione dell'*oath of allegiance* ai sudditi cattolici da parte di Giacomo I e le reazioni dei papisti e dei puritani<sup>218</sup>. In quanto il giuramento rappresenta «il banco di prova di tutte nel quale anche le confessioni cristiane consolidate sono costrette a confrontarsi con il messaggio dualistico [politico e religioso] innestato all'interno del cristianesimo occidentale»<sup>219</sup>, sia Astell che Defoe ne individuano immediatamente l'importanza e lottano per definirne il ruolo all'interno dello Stato e del suo sistema educativo. Allora Defoe difende le scuole separate dei dissenzianti facendo presente

---

214 Questa espressione è chiaramente ripresa da Defoe: «[to] strike[...] at the Root of the Dissenter's Interest». D. Defoe, *More Short-Ways with the Dissenters*, p. 4.

215 Anche qui Astell, stravolgendone il senso complessivo, cita letteralmente Defoe, che scrive che l'intento dei tory è «to destroy the Succession of them in this Nation, and that is to prevent them from Educating their Children in their own Opinions». *Ivi*, pp. 4-5.

216 M. Astell, *A Fair Way with the Dissenters*, pp. 90-91.

217 *Ivi*, p. 91.

218 P. Prodi, *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 416, 398.

219 *Ivi*, p. 416.

che non ce ne sarebbe bisogno se non si pretendessero giuramenti e obbligazioni che, per ragioni di coscienza, non possono essere adempiuti<sup>220</sup>. Peccato però, replica la pamphlettista, che questi giuramenti che Defoe ritiene così inutili, siano giuramenti di fedeltà alla Chiesa e allo Stato<sup>221</sup>. La polemica sui giuramenti investe poi i cosiddetti vescovi *non-jurors*, i quali non promettono fedeltà al re Guglielmo III essendo legati da un precedente vincolo con Giacomo II. In Inghilterra vi sono nove di questi vescovi giacobiti. Daniel Defoe li coinvolge nel dibattito sulla non-conformità, accusandoli di essere spergiuri e di favorire addirittura i dissenzienti, nemici della Chiesa<sup>222</sup>. Fuori dall'ironia, Astell attacca la retorica di Defoe. Prima di tutto, i *non-jurors* non fanno danno, a eccezione di quando sono asserviti ai *dissenters*. Solo Owen può ritenerli i più pericolosi nemici della nazione inglese, mentre invece sono una manciata, quasi tutti morti e non hanno mai chiesto vantaggi temporali. Imporre giuramenti e moltiplicarli non allontana gli infidi e i malvagi, perché i giuramenti vengono mantenuti solo da coloro che vi danno significato. Poiché i vescovi hanno fatto un giuramento in onore della regina Anna, non lo spezzeranno, essendo loro uomini di parola e fede che, come in passato, hanno preferito essere esclusi dalla gerarchia episcopale piuttosto che prestare un giuramento giudicato illegittimo e impossibile da mantenere. I dissenzienti, che non sono niente affatto interessati all'unione dei sudditi ma mirano alle divisioni, auspicano che i *non-jurors* continuino a non giurare per additarli come capro espiatorio. Quando i dissenzienti dicono che «he who could not approve of King William's government can't be a good subject to her present Majesty» ignorano che con l'attuale regina Anna, figlia di Giacomo II, la successione reale legittima è ristabilita<sup>223</sup>.

Proprio sul problema dei giuramenti sacri e sul rapporto con i vescovi *non-juror* si verifica una notevole torsione nel pensiero di Mary Astell. Se dall'analisi finora svolta emerge la figura di una radicale conservatrice, sebbene non estremista, la cui

---

220 D. Defoe, *More Short-Ways with the Dissenters*, p. 7.

221 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 89.

222 D. Defoe, *More Short-Ways*, p. 10.

223 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, pp. 100-105.

lealtà alla Corona e alla Chiesa sono perfettamente sovrapponibili, in un manoscritto da poco portato alla luce da Sarah Apetrei<sup>224</sup>, si riscontrano elementi di novità che incrinano la presunta monoliticità della riflessione dell'autrice. Il manoscritto in questione riporta il dialogo che ha luogo nel 1705 tra il reverendo George Hickes, ultimo vescovo *non-juror*, e Astell; la corrispondenza tra i due è però mediata da una Lady anonima la cui identità non è ancora possibile appurare. Il dibattito si accende intorno alla legittimità del diritto al trono di Giacomo Francesco Edoardo, figlio di secondo letto di Giacomo II (che muore nel 1701) e pretendente giacobita al trono. Dalle lettere è possibile ricostruire il nucleo fondamentale del conservatorismo di Astell, ovvero la necessità di salvaguardare l'ordine politico-religioso piuttosto che la purezza delle certezze dottrinarie oppure la conservazione di taluni rituali in una certa forma. Il manoscritto è significativo anche perché mostra un certo grado conoscenza di Hickes dell'opera di Astell; in campo teologico, l'ex vescovo considera Astell una corrispondente di tutto rispetto – eccetto quando ella si arrischia a esternare la sua visione egualitaria del rapporto tra i sessi.

Il punto della discordia concerne il dilemma se con Anna il regime monarchico legittimo sia stato ripristinato, e dunque l'unità di Chiesa e scettro ristabilita. Astell vede nell'incoronazione della regina le promesse di un ritorno duraturo alla pace sotto la dinastia Stuart e la Chiesa d'Inghilterra e, soprattutto, un segnale di speranza per le donne. Al contrario Hickes non riesce a farsi una ragione del fatto che Giacomo Francesco Edoardo non sia stato richiamato di corsa a riprendere in mano le redini del regno, ora governato addirittura da una donna, dunque si rifiuta di giurare fedeltà alla nuova sovrana. Nonostante sia indubbio che la reggenza femminile costituisca per Astell un valore aggiunto a prescindere dalle problematiche dinastiche<sup>225</sup>, in questo scambio con Hickes la pamphlettista fa valere, oltre ogni altra considerazione, il principio di salvaguardia dell'unione dei fedeli: «Schism [...] is a

---

224 S. Apetrei, *“Call No Man Master Upon Earth”: Mary Astell’s Tory Feminism and an Unknown Correspondence*, «Eighteenth-Century Studies», 41, 4/2008, pp. 507-523.

225 Come si vedrà, in *Moderation Truly Stated* scrive che le nazioni, e l'Inghilterra in particolare, prosperano maggiormente sotto il governo femminile che maschile. M. Astell, *Moderation*, p. 29. Su tale questione si tornerà nel capitolo successivo.

breach of Charity or a breach of Order»<sup>226</sup>. Per questo l'autrice continua a prendere la comunione presso la parrocchia della diocesi di appartenenza: non farlo equivarrebbe allo scisma e alla disobbedienza ai legittimi rappresentanti di Dio in terra. La ribellione contro di loro è peccato; infatti afferma: «Nor can I lightly withdraw my obedience from them without being guilty of a rebellion against my spiritual governours»<sup>227</sup>. Disobbedire a loro è fuori discussione perché non è meno grave di ribellarsi ai governanti in terra; così,

«If my Bishop's doctrine should happen to be heretical or immoral, I am to lament and to guard myself against it, but I am not to throw him off, any more than I would my temporal Prince, for comanding me some unjust thing»<sup>228</sup>.

È evidente, ancora una volta, come la questione delle lealtà personali incroci i domini temporale ed ecclesiastico rendendo spirituali e dottrinarie delle controversie di matrice politico-dinastica, e viceversa. In questo modo, concetti politici tradizionali come quelli di ordine, scisma, ribellione assumono una forma rinnovata. A partire da queste riflessioni, piuttosto conformi alla preoccupazione dell'autrice di tutelare la stabilità politica e religiosa, si dà un importante cambio di registro. Contro l'ostinazione di Hickes, Astell si appella alla prima e vera fonte di verità e giudizio, cioè il Signore. Di fronte al suo volere, non può niente neanche l'autorevolezza spirituale di uomini di fede eminentissimi:

«You know it is my opinion, and ought to be everyone's for it is our Lord's command, to call no man Master upon Earth, to be concluded by no authority but that of our master who is in heaven»<sup>229</sup>.

È degno di nota il modo in cui l'autorità divina – lontana e astratta per quanto onnisciente e onnipresente – venga usata da Astell come grimaldello per scardinare l'autorità dell'uomo, un uomo un po' troppo vicino e concreto<sup>230</sup>. Nella prefazione alla

226 G. Hickes - M. Astell, *The controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, in T. Bedford (ed), *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*, 1705, (manoscritto), p. 173.

227 *Ivi*, p. 177.

228 *Ibidem*.

229 *Ivi*, p. 197.

230 Cfr. F. Giardini, *Mary Astell. Locke e le Zone Temporaneamente Autonome*, inedito, (scaricabile all'indirizzo

[http://www.academia.edu/9998870/Mary\\_Astell\\_Locke\\_e\\_le\\_Zone\\_Temporaneamente\\_Autonome](http://www.academia.edu/9998870/Mary_Astell_Locke_e_le_Zone_Temporaneamente_Autonome), accesso in data 26/03/2016 h. 10:00) in particolare p. 8, in cui Giardini sostiene che il legame con

terza edizione di *Reflections Upon Marriage* del 1706, tale idea verrà portata alle estreme conseguenze.

### 1.2.1 L'entusiasmo alla prova della ragione

È curioso come le parole che più ravvivano il dibattito religioso siano anche quelle su cui è più difficile dare una definizione univoca. Questo è il caso dell'entusiasmo, che, come si è visto all'inizio del capitolo, è un problema centrale nella definizione dell'ordine e del disordine politico. Estasi, gioia, spirito profetico: tutto quello che ha a che fare con l'entusiasmo, sentimento originariamente stimolato dalla Riforma protestante diviene parte integrante della pubblicistica inglese del XVII secolo. Quando prende avvio la Rivoluzione puritana, l'entusiasmo è invece la voce dell'estremismo settario. Le predicatrici e profetesse delle sette radicali sono colte dall'entusiasmo religioso quando si abbandonano a visioni estatiche, provocando scandalo e attirando sdegno. Progressivamente però, anche a causa di una riconfigurazione dei rapporti di ragione e religione, di principio maschile e femminile<sup>231</sup>, e infine a causa dell'arrivo in Inghilterra degli Entusiasti francesi, l'entusiasmo si arricchisce di nuovi significati e viene proiettato al centro della polemica tra whig e tory. Entro tale polemica si colloca la disputa tra Astell e Anthony Ashley Cooper, Terzo Conte di Shaftesbury. Educato da John Locke, questi è un eminente uomo politico, membro del circolo dei Kit-Kat e vicino alle posizioni dei platonisti di Cambridge.

La controversia sull'entusiasmo, nella quale Mary Astell prende parola con il libello *Bart'lemy Fair*<sup>232</sup>, rappresenta uno degli ultimi colpi di coda di un dibattito religioso che ormai ha preso una piega molto diversa. Il titolo dell'opera allude alla fiera di San Bartolomeo, inaugurata da Enrico IV come fiera commerciale nella prioria di San Bartolomeo. L'immagine della fiera viene poi a indicare la persistenza

---

Dio è per Astell più libero di quanto non lo sia quello con un marito-proprietario.

231 Sarah Apetrei parla di femminilizzazione della religione. S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion in early Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 9.

232 M. Astell, *Bart'lemy Fair: Or, an Enquiry After Wit; In which Due Respect is had to a Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord \*\*\**, by Mr. Wotton, London, printed for R. Wilkin, 1709.

di «unrestrained commercial activity, crass popular entertainment, and licentious indulgence»<sup>233</sup>. La *Fiera di San Bartolomeo* è anche il titolo della satira di Ben Jonson del 1614 contro l'estremismo dei primi settari radicali emigrati in Olanda. Jonson usa simbolicamente la fiera come ambientazione per la sua invettiva ai danni dell'ipocrisia puritana di inizio Seicento<sup>234</sup>. Come riporta Hill, Jonson, protestante conservatore, ridicolizza l'eccentricità della *lower class* settaria al fine di gettare discredito – con un certo successo – anche sui più sobri e rispettabili puritani nonconformisti del Seicento. Il simbolismo legato alla fiera come luogo di corruzione e di eccessi viene recuperato dai sostenitori del re durante l'Interregno e poi nuovamente nel Settecento, quando la fiera riacquista splendore e prosperità, diventando ancor più allusiva di un modo di vita sopra le righe<sup>235</sup>.

Il motivo scatenante della controversia sull'entusiasmo nei primi anni del XVIII secolo è l'insediamento in Inghilterra di alcuni ex Camisardi, chiamati spregiativamente “profeti francesi” o “entusiasti”. Essi, ugonotti in fuga dalla Francia, nel 1706 giungono a Londra in cerca di tolleranza. Presto s'impongono all'attenzione per il loro fervore religioso, le profezie apocalittiche, gli inviti generali al pentimento, provocando un'ondata di sdegno e disapprovazione, che si spinge fino all'idea di reprimerli per vie legali<sup>236</sup>. Shaftesbury interviene nella *querelle* sostenendo che il modo migliore di gestire l'entusiasmo di camisardi è razionalmente, attraverso il ridimensionamento e la sdrammatizzazione, come nella rappresentazione delle marionette che li vede protagonisti alla Fiera di Bartolomeo<sup>237</sup>. Per lui, qualunque tipo di persecuzione aumenterebbe la loro risonanza e li renderebbe dei martiri<sup>238</sup>, cosa che va impedita attraverso un'ampia tolleranza<sup>239</sup>.

---

233 V.C. Hartmann, *Tory Feminism in Mary Astell's "Bart'lemy Fair"*, «The Journal of Narrative Technique», 28, 3/1998, p. 245.

234 *Ibidem*; C. Hill, *Anticristo*, pp. 48-49.

235 V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, p. 245. C. Hill, *Anticristo*, pp. 48-49.

236 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, pp. 221-222.

237 V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, p. 258.

238 A.A. Cooper, Earl of Shaftesbury, *Letter Concerning Enthusiasm*, in A.A. Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. 1 [1708], London, 1732, p. 26.

239 Cfr. V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, p. 258, sul fatto che Shaftesbury erediti dal nonno l'atteggiamento favorevole alla tolleranza in senso largo e inclusivo.

Proprio tale atteggiamento riduttivo viene criticato da Astell, in quanto il conte pare trattare la religione senza il dovuto rispetto. Il modo ironico con cui Shaftesbury discetta di questioni serie e gravi come la via per arrivare alla salvezza è ancora più offensivo di qualunque sincera eresia.

Infatti, con il trionfo delle politiche di tolleranza e del razionalismo, rimane da difendere poco più che la libertà di avere una fede sincera, a detrimento di ogni speranza di conformità. Per Astell, più politicamente che socialmente e religiosamente conservatrice, la minaccia non giunge più tanto da parte non-conformista, quanto da razionalisti come Shaftesbury, i quali, rivendicando di poter sottoporre qualunque cosa alla verifica della ragione, o meglio del ridicolo, arrivano a desacralizzare la figura di Dio. Nell'opera di Shaftesbury e dei razionalisti, la tolleranza si spinge oltre i suoi limiti, abbracciando finanche l'ateismo. Astell, attraverso lo stravolgimento e l'esagerazione, rivela che tale concezione estesa di tolleranza costituisce in realtà un problema di ordine pubblico: se si è liberi di credere o meno in Dio, non arriverà prima o poi il momento in cui sarà concesso persino criticare il re? Si può permettere alla nazione, come vorrebbe Anthony Ashley Cooper, di essere «So Free that not any thing is sacred enough to be Privileg'd; not our Laws, nor our Religion, not our Sovereign, nor our God»<sup>240</sup>? La domanda è ancor più pressante se in un passato turbolento e non chiuso, il re è stato effettivamente criticato in maniera così affilata da rimetterci la testa.

La questione dell'entusiasmo gioca un ruolo importante nella controversia dottrina e, contemporaneamente, indica il principio che unisce nella lotta i rivoluzionari degli anni '40. La politica è per loro perseguimento della meta religiosa della gioia. L'ardore puritano è però un ardore pienamente collettivo che sovrasta l'interesse privato. In tal modo, nell'Esercito di Nuovo Modello di Cromwell, il fine della gioia si raggiunge attraverso un disciplinamento rigido, sia in ambito militare, sia in ambito spirituale. Entusiasmo e perseveranza rappresentano quindi le due

---

240 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, p. 19.

facce compresenti del giano bifronte della lotta politica e religiosa<sup>241</sup>. Sorprendentemente, il naturale esito del trionfo della morale puritana a fine secolo segna l'abbandono delle manifestazioni più scomposte della fede, ormai incompatibili con il contegno e il distacco richiesti dalla rivoluzione delle maniere<sup>242</sup>, tanto che Mary Astell nota che gli uomini di spirito a lei contemporanei parlano di Dio e religione proprio come un inglese parla dei ghiacciai della Groenlandia o un cinese discute di intrighi europei<sup>243</sup>. La repressione, l'inappagamento, la mancanza di gioia che si attribuiscono generalmente alla psicologia puritana sono però soltanto il risultato finale di un processo che prende avvio semplicemente dalla sperimentazione di modalità nuove di avvicinamento a Dio, che implica un accrescimento dei poteri della coscienza e dell'autocontrollo<sup>244</sup>.

Shaftesbury rappresenta esattamente il mondo tardo-puritano di questa "buona società" che fa del contegno, della ragionevolezza, del decoro<sup>245</sup> i capisaldi di una sfera pubblica in cui la religione appare defilata, depurata dalla carica di drammaticità del secolo precedente<sup>246</sup>. È vero che la riforma delle maniere è fortemente voluta da uomini di fede cristiana, politici moderati, clero latitudinario e liberale, ricchi non-conformisti e dissenzienti; tuttavia, essi rifuggono la controversia religiosa e teologica<sup>247</sup>. Alla religione, che nelle sue espressioni non può eludere il vaglio attento del buon gusto, non rimane che uno spazio limitato e di contorno. La ragione, in odore di un illuminismo senza Dio, è la vera divinità che essi celebrano. Di questo è accusato anche Shaftesbury.

---

241 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, p. 48.

242 Cfr. J. Brewer, "The Most Polite Age, and The Most Vicious". *Attitudes towards Culture as a Commodity, 1660-1800*, in A. Bermingham - J. Brewer, *The Consumption of Culture 1600-1800. Image, Object, Text*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 341-361.

243 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, p. 23.

244 E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, p. 30.

245 J. Brewer, "The Most Polite Age, and The Most Vicious", p. 341.

246 In tal proposito, David P. Alvarez sostiene che il dialogo tra Astell e Shaftesbury getta luce sul modo in cui la sfera pubblica si costruisca a partire dal bisogno di controllare il discorso e la passione religiosi. La promozione della tolleranza in Shaftesbury risulta nel disciplinamento del discorso nell'arena pubblica. D.P. Alvarez, *Reason and Religious Tolerance: Mary Astell's Critique of Shaftesbury*, «Eighteenth-Century Studies», 44, 4/2011, pp. 475-494.

247 Ivi, p. 344.

Egli in primo luogo assume come misura di scientificità il *wit* – traducibile come ingegno o spirito ed equiparato da Shaftesbury al buon umore<sup>248</sup>. Astell, per attaccare la presunta scientificità del *wit*, riporta una significativa affermazione di John Locke, nel *Saggio sull'intelletto umano*:

«In the Opinion of the Great Mr. Lock, Wit lies quite on the other side of Judgement; and consists in something that is not perfectly conformable to Truth and Reason»<sup>249</sup>.

Se persino il maestro di Shaftesbury mette in dubbio l'oggettività del *wit*, chi vorrà mai prendere sul serio la *Letter*? Mostrando di conoscere bene le fonti dei suoi avversari politici, Astell cita anche un altro pensatore “ingegnoso” ma contrario al *wit*. Si tratta probabilmente di Milton, secondo il quale lo spirito prende in considerazione solamente le apparenze, scambiandole per realtà<sup>250</sup>.

Per Shaftesbury, il *wit* non è solo una misura del ragionamento, una cartina di tornasole, ma è il criterio per mettere alla prova le credenze (altrui) alla luce del ridicolo:

«Now what Rule or Measure is there in the World, except in the considering of the real Temper of Things, to find which are truly serious, and which ridiculous? And how can this be done, unless by applying the Ridicule, to see whether it will bear? But if we fear to apply this Rule in any thing, what Security can we have against the Imposture of Formality in all things?»<sup>251</sup>

Proprio contro il “test del ridicolo” si schiera Astell, mettendo in luce il nesso tra fede in Dio e nel sovrano, su cui si fonda la costituzione inglese. Se uomini come l'autore della *Letter concerning Enthusiasm*<sup>252</sup> ridono di ciò che l'umanità venera e dei giuramenti che fanno il parlamento e tutti i funzionari del governo,

«What Security do they give the Government? Do not the Libertines Takers of them mock Her Majesty as the God She Adores?»<sup>253</sup>

Se in questa «blessed age of liberty» è permesso prendersi gioco del cristianesimo e della Chiesa stabilita<sup>254</sup>, se la religione, che è eredità spirituale ed eterna, deve

---

248 A.A. Cooper, *Letter Concerning Enthusiasm*, p. 30.

249 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, p. 77.

250 *Ibidem*.

251 A.A. Cooper, *Letter Concerning Enthusiasm*, p. 12.

252 Shaftesbury non firma la *Letter*, infatti Astell ipotizza inizialmente che l'autore sia Swift o Steele.

253 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, pp. 110-111.

254 *Ivi*, p. 23.

passare il test del ridicolo, quanto manca affinché lo stesso test metta in discussione il potere temporale – terreno e perituro – alla radice<sup>255</sup>? La resistenza di Astell e del conservatorismo all'incedere della libertà di coscienza mostra nella loro intrezza le falle di un sistema politico-religioso che appare sempre più poroso e aperto alla contestazione. La *Letter* è un'offesa morale, perché

«It cuts and slashes all that have hitherto accounted Sacred; is so fierce a Hero, as to fright the Good Christian with its Pannics; snub up the Priests of all Denominations; baffle whole Armies of Martyrs; and does what it will, without regard to Truth or Justice, Decency or Good-Manners. Preferring that one Quality of turning every thing into Ridicule, above all your Moral or christian Virtues put together»<sup>256</sup>.

È impensabile per Astell che il buon umore divenga un'arma contro i presunti fanatismi religiosi. Quando Shaftesbury afferma che «Good Humour is not only the best Security against Enthusiasm, but the best Foundation of Piety and true Religion»<sup>257</sup>, egli fa apparire la religione assurda e triviale<sup>258</sup>. Secondo lui, i fedeli sono felici di ingannare se stessi; Dio e la religione, su cui si continuano a interrogare grandi nazioni e uomini di eccelsa saggezza, non sono nient'altro che una cosa da fiera di Bartolomeo<sup>259</sup>. Che dire delle persecuzioni? Non sono che una favola: i poveri pagani vivono senza guerre né devastazioni, ma solo di *wit*<sup>260</sup>.

Lo spirito, il buon umore, le buone maniere paiono così sovvertire la sacralità del discorso religioso, rompendo secolari tabù e prendendosi gioco di *men, manners, opinions, times*, come recita il titolo dell'opera di Shaftesbury. Agli occhi di Astell la sua retorica, incentrata su *wit* e *good manners*, è a capo di un epocale e spaventoso sconvolgimento dell'ordine politico-religioso, a cui l'autrice si oppone saldamente. Oltre l'etica puritana che fa della moderazione, della costanza, dell'autocontrollo, del governo delle passioni i propri valori fondamentali, in opposizione ai repentini cambi umorali delle masse favoriti da pratiche sociali come le baldorie pubbliche, le

---

255 *Ivi*, p. 55.

256 *Ivi*, p. 26.

257 A.A. Cooper (Earl of Shaftesbury), *Letters Concerning Enthusiasm*, pp. 22

258 H. Smith, *Mary Astell, A Serious Proposal to the Ladies (1694), and the Anglican Reformation of Manners in Late-Seventeenth-Century England*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, p. 42.

259 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, pp. 27-28.

260 *Ivi*, pp. 157-158.

fiere, le prediche erranti, lo scampanio<sup>261</sup>, Astell rivendica l'entusiasmo<sup>262</sup>, la sregolatezza dell'espressione religiosa, l'estasi, il *Pannic*. Parrebbe dunque prendere le parti del fervore, del misticismo, insomma dell'irrazionalità nella religione. Il suo gesto, però, risulta effettivamente in una destabilizzazione della dicotomia tra moderazione ed entusiasmo. La straordinaria pamphlettista, infatti, riesce a decostruire la separazione, ritenuta fittizia, tra ragione e religione, spiazzando le usuali distinzioni e teorizzando una teologia che non rinuncia al libero pensiero. In questo modo fa valere il suo diritto al tutto, ragione e religione, contegno e passione, e pretende che la religione, in tutte le sue – anche radicali e sconcertanti – espressioni, sia trattata al pari di un argomento scientifico. Il test che deve superare non è quello del ridicolo, bensì quello della ragione. Pur sedendo dalla parte dei perdenti della storia per quanto riguarda la concezione unitaria di Stato e Chiesa, Astell affronta il terribile dilemma di come traghettare nel nuovo secolo una fede rischiarata dai lumi dell'intelletto. Astell pensa infatti che una religione in cui si crede solo per necessità e paura, senza esaminarla razionalmente, non produca vera fede<sup>263</sup>.

Ribaltando come di consueto, le parole d'ordine dei suoi avversari, sottolineando i punti deboli del loro ragionamento, ne aggredisce le fallacie logiche come ad esempio quando rileva che è da codardi ridere di qualcosa quando non si è capaci di ragionarci sopra<sup>264</sup>. Astell non esita perciò a sottoporre l'autore stesso della *Letter* al metodo della fiera di Bartolomeo, che lui usa così disinvoltamente anche per la religione, gli apostoli, i santi, i martiri e anche Dio<sup>265</sup>. Non senza umorismo, in procinto di distruggere le premesse teoriche dell'avversario, esclama: «What a Multitude of incomparable Arguments might be made after this Model!»<sup>266</sup>

Appropriandosi del linguaggio del conte di Shaftesbury, Astell assegna a esso

---

261 E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, p. 14.

262 F. Giardini, *Mary Astell. Locke e le Zone Temporaneamente Autonome*, p. 9.

263 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, p. 106.

264 *Ivi*, p. 109.

265 *Ivi*, p. 74.

266 *Ivi*, p. 167. Hartmann nota come l'uso esteso dell'ironia in Astell paia anticipare la tecnica del *mock encomium* di Jonathan Swift. V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, p. 253.

nuovi significati. Ad esempio, squadernando la dicotomia tra fervore religioso e buon umore, scrive che è la religione l'unica reale garanzia di buon umore, perché pone un freno alle amare passioni e dà fiducia in Dio. La ragione è sì, come dice anche Shaftesbury, l'unico rimedio alla tristezza, ma nei Paesi cristiani ciò si traduce nel vivere secondo il Vangelo: per Astell non c'è conflitto tra la ragione e la parola di Dio<sup>267</sup>. Tanto il clero quanto i laici hanno provato che la religione è razionale. Se la ragione è giudice dello spirito, la religione, che è ragione purissima e resa migliore, non deve essere bersaglio di scherno, perché è da profani parlare di marionette e fiere quando ci riferiamo al re dei Cieli<sup>268</sup>. I messaggeri del *wit*, eroi della libertà e libertini loro stessi, hanno inventato il test del ridicolo perché non hanno superato il test della ragione.

In questo caso, grazie all'uso estensivo dell'ironia e della riscrittura in chiave parodistica delle parole dell'avversario, Astell dimostra che la vera religione non può fare a meno della ragione. Perciò, risulta insensato, in ultima analisi ridicolo, tentare di operare una separazione chirurgica di entusiasmo e religione. Tutto il testo di Astell ruota intorno alla definizione di queste due parole, ma la battaglia riguarda in prima istanza lo status della fede in Dio e nel sovrano, in uno scenario in cui il nuovo profeta è il denaro, e il suo messaggio è il consumo. In una significativa analogia di pensiero e attività economica, Astell vede come al consumismo nel regno del consumo, giustificato sulla base del perseguimento del profitto, corrisponda l'esercizio incontrollato del *wit*<sup>269</sup>. La sacralità di Stato e Chiesa è per loro un valore solo se porta profitto. L'ipocrisia è il loro manifesto. Fino a quando seguire i principi è conveniente, loro sono «good Church-Men, good Protestants, good any thing, even *Papists* or *Mahometan*»<sup>270</sup>.

La ricchezza materiale che gli uomini nuovi sponsorizzano e che esibiscono platealmente nella loro società dei Kit-Kat trova, per la pamphlettista, la sua

---

267 M. Astell, *Bart'lemy Fair*, pp. 124, 130.

268 *Ivi*, pp. 74-75.

269 V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, p. 256.

270 *Ivi*, pp. 143-144.

controparte nell'impoverimento della ragione. Trattare la religione come elemento di discussione colta, come oggetto passibile di falsificazione, come questione di buone maniere, è esattamente il modo per derazionalizzarla ed eliminarla dal reame del politico. Il *wit* è segnale dell'avanzare incessante e temibile di una modernità segnata dal trionfo delle arti maschili del gioco d'azzardo, dei banchetti e delle armi<sup>271</sup>. È inoltre il secondo nome della politica di unione di commercio e tolleranza, che diventa il linguaggio sociale alla base dell'ordine economico e politico nascente<sup>272</sup>. La tolleranza non è più fuori dall'orizzonte del pensiero inglese; per Astell, questo dato segnala il tradimento della Costituzione inglese.

### 1.3 Diritto pubblico, rivoluzione, costituzione

Mary Astell sa bene che il dibattito pubblico intorno alla tolleranza interseca strettamente politica e religione. Nata come politica secolare e come necessità del governo, solo successivamente la tolleranza viene trasformata in un ideale religioso, secondo cui le chiese diventano tante società volontarie all'interno dello Stato<sup>273</sup>. Astell non può accettare il fatto che l'adesione alla confessione anglicana sia un atto volontario, in quanto essa è considerata parte integrante della stabilità dell'ordine politico. Per questo la sua riflessione tiene sempre strettamente uniti Stato e Chiesa, ovvero governo civile e governo ecclesiastico, potere temporale e spirituale, in quanto rappresentano le due facce della costituzione. Non solo lei, ma intere generazioni di pensatori del suo tempo s'interrogano su e ripensano il concetto di costituzione, a causa di un contesto di cambiamento rivoluzionario che chiama in causa proprio la natura stessa della costituzione inglese. Essa è intesa durante tutto il XVII secolo come la natura più profonda di una nazione che, al pari di un corpo umano, va studiata per trovare il rimedio alla malattia che la affligge<sup>274</sup>. Ponendosi

---

271 W. Kolbrener, *Gendering the Modern: Mary Astell's Feminist Historiography*, «The Eighteenth century», 44, 1/2003, p. 18.

272 V.C. Hartmann, *Tory Feminism*, pp. 251, 258.

273 H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, p. 86.

274 G. Stourzh, *Constitution: Changing Meanings of the Term from the Early Seventeenth to the Late Eighteenth Century*, in T. Ball - J.G.A. Pocock (eds), *Conceptual change and the Constitution*, Lawrence,

criticamente e non passivamente nel solco di una tradizione di costituzionalismo conservatore<sup>275</sup>, Astell esprime la sua personale idea di costituzione e la usa a guisa di grimaldello per sfidare i discorsi egemonici.

Contro il tentativo di far rientrare la rottura rivoluzionaria all'interno dell'ordine politico, giuridico e sociale, Astell ne evidenzia invece la carica destabilizzante. Per questo rimpiange la costituzione che esisteva prima della guerra civile, una delle migliori costituzioni del mondo:

«Why all the World, and even we Women know very well, that England is not now to chuse what shall Be the Constitution, but honestly and vigorously to Maintain that which is so. At least till these great Politicians have thought fit to inform us what is wanting to its Perfection, since tho' some time ago it was one of the best Constitutions that was ever set on foot for the well Governing a People, yet now they tell us it is far from being Perfect»<sup>276</sup>.

La rivoluzione non è l'asserzione delle libertà degli inglesi contro il delirio tirannico del re, bensì è il tradimento dell'ideale stesso della costituzione, definita come connubio delle volontà inseparabili del re ed entrambe le camere. Infatti ella scrive:

«And since our Constitution lodges the Legislative Power in the Prince and the Three Estates assembled in Parliament; as it is not the Power of the Prince and one of the Houses, to Make or Abrogate any Law, without the Concurrence of the other House, so neither can it be Lawfully done by the Prince alone, or by the two Houses without the Prince»<sup>277</sup>.

Questa affermazione appare ancora più significativa se letta alla luce dei fatti del 1649-1660, quando la proclamazione del Commonwealth rende la figura del monarca superflua nella tanto acclamata e secolare costituzione inglese. Durante tutto il periodo rivoluzionario, oltre la sovranità del re, pure la potestà della Camera dei Lord è posta sotto durissimo attacco.

### 1.3.1 Tra antichi ideali e rivoluzione

---

University Press of Kansas, 1988, p. 38.

275 Il costituzionalismo conservatore attraverserà un profondo ripensamento nel corso del XVII secolo specialmente sotto l'impulso di politici eminenti come Henry Saint-John, Visconte di Bolingbroke.

Cfr. H. Saint-John, *Sul governo*, a cura di Eugenio Capozzi, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997.

276 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. liii

277 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 170-171.

Nella rivoluzione<sup>278</sup>, o meglio nelle rivoluzioni, del XVII secolo inglese prende forma un ordine giuridico e costituzionale che deve costantemente fare i conti con i suoi precedenti per trovare la sua legittimazione<sup>279</sup>. Come si è visto, la riscrittura del passato acquista estrema rilevanza ai fini dell'asserzione di questo nuovo ordine, sia per chi sostiene il cambiamento costituzionale sia per chi lo osteggia, come Astell. In questo periodo il quadro giuridico attraversa una fase di riassetamento in cui il diritto romano si giusnaturalizza, cade, cioè, preda dell'astuzia della ragione<sup>280</sup>. Proprio il principio della ragione – una ragione neutra e sessuata, come si vedrà – diventa una delle fonti del diritto insieme alla volontà del legislatore, alla coscienza, e agli usi e costumi della comunità<sup>281</sup>. Sia Hobbes, in tutto il suo “autoritarismo”, sia i rivoluzionari del 1640 colgono tale fenomeno, quando identificano la legge di natura con la legge della ragione, sebbene solo dopo il 1688 si possa dire che la ragione abbia la meglio e soppianti la consuetudine come principio ordinatore della costituzione dello Stato<sup>282</sup>.

Come risultato di cambiamenti sociali, economici e tecnologici, l'ordine si spoglia così della sua matrice “sovranaturale” per essere gettato nel mondo reale, e i giuristi in particolare iniziano a ricercare una spiegazione razionale della natura

---

278 La tesi di Harold J. Berman è che esista un'unica, lunga, Rivoluzione inglese composta di tre fasi (1640-1660; 1660-1685; 1685-1688) corrispondenti, secondo il linguaggio dell'epoca, a tre restaurazioni delle libertà degli inglesi. H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Urbino, Il Mulino, 2011, p. 40.

279 Ancora una volta, paiono illuminanti le parole di Karl Marx a proposito delle due rivoluzioni: «Così, in un'altra tappa dell'evoluzione, un secolo prima, Cromwell e il popolo inglese avevano preso a prestito dal Vecchio Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. Raggiunto lo scopo reale, condotta a termine la trasformazione borghese della società inglese, Locke dette lo sfratto ad Abacuc. La resurrezione dei morti servì, dunque, in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma». K. Marx, *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 107.

280 I. Birocchi, *Esigenze sistematiche tra giusnaturalismo e positivismo*, in I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti giuridiche nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 162.

281 H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 30.

282 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, The Norton Library, 1967, p. 241; M.P. Thompson, *A Note on "Reason" and "History" in Late Seventeenth Century Political Thought*, «Political Theory», 4, 4/1976, pp. 491-504.

dell'associazione politica<sup>283</sup>. Il mito dell'antica costituzione giunge allora in soccorso, caratterizzando non solo quello inglese ma tutti i movimenti costituzionali del Seicento europeo<sup>284</sup>: l'ordine politico, secondo tale mitologia, si fonda su una tradizione storico-giuridica di libertà che è immemore, perché la sua origine risale a un momento che è, in senso legale, oltre la memoria, prima cioè di ogni resoconto storico<sup>285</sup>. Essendo legge non scritta e che va interpretata dai giudici, la costituzione basata sulla consuetudine non è mai obsoleta, ma è antichissima e aggiornata allo stesso tempo per sua intrinseca natura<sup>286</sup>. In questo momento la costituzione, intesa come concetto teso a indicare la sede della sovranità, è però oggetto di aspra contesa politica. Vi sono, di fatto, tre soggetti diversi in Inghilterra che si contendono la sovranità, ovvero il re, il re in Parlamento e il diritto<sup>287</sup>. Nel competere tra di loro, questi soggetti si appellano a una presunta prerogativa attribuitagli dall'antica costituzione.

Come tutti i miti, tuttavia, anche quello dell'antica costituzione è soggetto a rielaborazioni continue, a reinterpretaioni contrastanti, in special modo per ciò che concerne la storia – e la natura – del diritto. Ugualmente, la storia stessa dello Stato deve essere riscritta perché fa parte di quell'ordine giuridico che è parte integrante, per quanto autonoma<sup>288</sup>, della pratica politica<sup>289</sup>. Questa inclinazione ad applicare al passato le categorie, le idee e le istituzioni del presente, viene insegnata alla gentry

---

283 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 13. J.P. Kenyon (ed), *The Stuart Constitution, 1603-1688. Documents and Commentary*, Cambridge, Cambridge U.P. 1966. J. Goldsworthy, *The Sovereignty of Parliament: History and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999. G. Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution: an introduction to English Political Thought, 1603-1642*, University Park, Macmillan, 1992.

284 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, pp, 16-17.

285 La magna charta è nel XVII secolo uno dei primi momenti riconosciuti di affermazione dell'antica costituzione. In questo periodo l'opposizione agli Stuart la usa come modello originario di costituzione moderna, sebbene essa non abbia niente di neppure vagamente liberale. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, p. 71.

286 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 15.

287 F.W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 297-298.

288 Berman pone la distinzione tra istituzioni giuridiche e le altre istituzioni al cuore della tradizione giuridica occidentale. H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 24.

289 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 32.

nelle scuole di common law. Il diritto comune e la costituzione vengono rappresentati come privi di storia, sempre validi e uguali a se stessi. La credenza che l'unico diritto mai esistito sia quello comune incoraggia gli inglesi a interpretare il passato come governato dallo stesso diritto del presente<sup>290</sup>. Questo criterio è costitutivo della cosiddetta «whig interpretation of history», la quale studia il passato sempre in riferimento al presente e contrappone whig e protestanti, perenni alleati del principio di progresso, a cattolici e tory, nemici giurati di questo principio<sup>291</sup>. Il costituzionalismo conservatore di Astell rivela che questa interpretazione è in realtà un'ideologia e un tentativo di naturalizzazione della storia. Mentre si contrappone alla «whig interpretation of history», Astell ne forgia una sua, facendo un uso spregiudicato delle norme costituzionali: l'antica costituzione va difesa quando si conforma all'ideale politico di Astell, mentre in tutti gli altri casi, è bollata come consuetudine tiranna.

La filosofa interviene, dunque, all'interno del vivace dibattito sulla costituzione del Seicento, in cui il movimento costituzionalista tenta di risolvere questioni politiche fondamentali – che hanno a che fare con il diritto e la sovranità – per mezzo del riferimento alle leggi esistenti, alla tradizione, alla prescrizione e all'autorevolezza dettata dalla loro antichità<sup>292</sup>. Alla base della tradizione giuridica occidentale, come nota Berman, vi è proprio la concezione della vitalità del diritto in quanto sistema che dipende dalla sua continuità e capacità di crescere attraverso le generazioni.

Proprio sulla base di questa concezione, i mutamenti del diritto – anche quelli rivoluzionari che implicano lo stravolgimento effettivo della costituzione – possono trovare spiegazione e legittimazione perché non avvengono casualmente, ma derivano da un'attualizzazione del passato al fine di soddisfare nuovi bisogni,

---

290 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, pp. 30-31.

291 H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, pp. 11-12. Cfr. A. Patterson, *Nobody's Perfect. A New Whig Interpretation of History*; D. Woolf, *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture, 1500-1730*, New York, Oxford University Press, 2003.

292 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 17.

presenti e futuri<sup>293</sup>. Per dirla con le parole di John Elliott, le priorità e gli schemi mentali degli uomini del Seicento valorizzano la tradizione e non la novità, la continuità e il mutamento, la coesione e non l'antagonismo sociale<sup>294</sup>. Più complicato è però sostenere, che queste rivoluzioni moderne, pur nutrite dal conflitto sociale e produttrici di effetti progressivi, siano non l'espressione del bisogno di un ordine nuovo ma la resistenza alla forza trasformatrice dello Stato tanto da parte delle élite costituzionaliste quanto da parte delle spinte popolari protonazionaliste<sup>295</sup>. Tuttavia, la resistenza ai tentativi dell'assolutismo confessionale di mutare a suo favore la bilancia dei poteri<sup>296</sup>, una resistenza costruita sul mito della *ancient law*, possiede essa stessa un'enorme carica trasformatrice. La riscrittura della storia da parte whig deve però oscurare il fatto che il costituzionalismo, pur appellandosi al passato, incarni un'assoluta novità nel pensiero politico inglese. Ciò implica che partiti contrapposti, entrambi coinvolti in una dinamica reciproca di trasformazione e resistenza alla trasformazione, si contendano il monopolio dell'appello all'antico diritto degli inglesi. Mary Astell s'inserisce in questa battaglia politica svelando questa competizione e affermando l'unico vero significato della costituzione, ovvero la sua originaria compenetrazione di Stato e Chiesa. Pur volendo prendere le distanze di giochi di potere in cui i politici si battono per difendere i propri interessi privati, Astell finisce allora per riscrivere il passato a sua volta, a partire dalla necessità suprema della conservazione dell'ordine e della sovranità assoluta del re.

Contro tale posizione, costituzionalisti del XVII secolo usano dunque la costituzione antica come limite negativo alle pretese assolutistiche del re: se la costituzione è immemore, nessun sovrano può averla fondata né tanto meno può vantare un diritto su di essa<sup>297</sup>. In questo modo, però, essi sono costretti ricorrere a una sorta di oscurantismo storico, la trappola dell'astoricità, per dimostrare che le loro libertà afferiscono a sempre più remote epoche storiche e che l'istituzione

---

293 H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, pp. 27-28.

294 J.H. Elliott, *Revolution and Continuity in Early Modern Europe*, «Past & Present», 42/1969, pp. 35-56.

295 F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, p. 89.

296 *Ivi*, p. 92.

297 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 51.

parlamentare ha radici più antiche di qualunque regno. Devono, insomma, astrarre la legge dalla sua realtà storica e dalla volontà umana che materialmente la produce, dando avvio a un'immagine di imparzialità del diritto e della sua indipendenza dalle vicissitudini politiche. La critica storica, elusa dai *common lawyers*, viene appropriata dunque dai monarchici per mettere in discussione l'intoccabilità dei diritti del Parlamento basati su un common law immemore e indipendente dal re. I sostenitori del re non rigettano l'idea di diritto fondamentale, sinonimo di antica costituzione, bensì pensano che la prerogativa regia ne sia un aspetto tutt'altro che secondario<sup>298</sup>. Per esempio, l'*antiquarian*<sup>299</sup> William Dugdale, sostiene che le leggi sono originariamente opera del re e risalgono alla "grande deliberazione" fatta con uomini eminenti e potenti; anche i giudici sono fin dall'inizio nominati dal re<sup>300</sup>. Nasce così quel parallelo costituzionalismo conservatore di cui Mary Astell può definirsi un'eccezionale esponente.

In questo quadro di riscrittura permanente della storia e del diritto, si capisce come mai il mito della conquista normanna e le radici feudali del diritto assumano rilevanza strategica nel discorso politico seicentesco, tanto nei primi costituzionalisti quanto nelle sette radicali della rivoluzione. Per i primi, la conquista normanna è il simbolo della sospensione della sovranità, e dunque della costituzione; di conseguenza va smentita<sup>301</sup>. Per i parlamentari all'epoca di Giacomo I, la questione non appartiene a un passato concluso, perché la vittoria normanna viene trattata dal discorso del re come manifestazione dell'elezione divina del Principe. Il diritto è anch'esso, perché derivante dalle istituzioni normanne, contrassegno della sovranità. Il parlamento deve allora elaborare un'altra versione dei fatti: Guglielmo il

---

298 *Ivi*, p. 55.

299 Sulla cultura dell'*antiquarianism* del Seicento inglese e sulla differenza tra uno storico e un *antiquarian*, cfr. G. Parry, *The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford UP, 1995.

300 W. Dugdale, *Origines Juridiciales or Historical Memorials of the English Laws, Courts of Justice, Forms of Tryal*, London, Printed by Tho. Newcomb, 1671, pp. 14, 19. Il common law, invece, nasce durante il popolamento di questa terra, si basa sulla legge di Dio e si estende alla legge di natura e delle nazioni. *Ivi*, p. 3.

301 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 53.

Conquistatore è solo l'erede di un regno già unito da leggi immemori, ovvero quelle sassoni, che ne limitano la sovranità. L'atto della conquista va obliterato dalla storia, perché «if it were conceded that William became king by conquest, then, at that precise moment, the ultimate source of authority in the State would appear to vest in the king»<sup>302</sup>.

Guglielmo non è dunque il conquistatore ma un erede legittimo, autorizzato dal popolo. Quest'ultimo, non ribellandosi, affida al re il mandato di governare e lui, a sua volta, si impegna a rispettare le leggi antiche vincolandosi alla precedente monarchia sassone<sup>303</sup>. Proprio in questo quadro, acquista importanza il Parlamento, come contrappeso e correzione degli abusi del diritto a opera della monarchia normanna, il cosiddetto normannismo<sup>304</sup>. I tribunali inferiori, che lottano per l'affermazione del common law in contrasto con gli statuti reali, sono i veri depositari dell'antica costituzione e del diritto sassone e l'autenticità del diritto si situa in un'epoca dell'utopia.

Lo stesso processo di riscrittura della storia che si dà in Inghilterra avviene nella vicina Francia, come osserva Michel Foucault. Qui è l'opposizione nobiliare a dover reinterpretare il passato per arginare le derive assolutiste del re, personaggio chiave di tutto il sistema giuridico occidentale<sup>305</sup>. Come in Francia, allora, anche nel regno inglese si produce per Foucault un pensiero storicista<sup>306</sup>, contrappunto dell'assolutismo Stuart, che raccoglie «la teoria dei diritti naturali, un modello storico valorizzato e il sogno di una sorta di regno di Dio»<sup>307</sup>. Contro il normannismo, sono nati i diritti del Parlamento, che è invece il vero erede della tradizione sassone. Il

---

302 M. Loughlin, *Public Law and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 43.

303 M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”* (1997), a cura di M. Bertani - A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 91-93.

304 Cfr. C. Hill, *The Norman Yoke*, in C. Hill, *The Intellectual Origins of the Revolution Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

305 M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, p. 30.

306 Si rileva dunque una differenza terminologica – più che interpretativa – tra Foucault e Pocock: il primo definisce storicista il pensiero costituzionalista, mentre il secondo pone l'accento sull'oscurantismo storico. Entrambi gli autori sottolineano il ricorso al mito o utopia fondatrice della costituzione.

307 M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, pp. 94-95.

diritto sassone è rappresentato dai costituzionalisti del Parlamento come la legge originaria e storicamente autentica del popolo sassone, il quale elegge i propri capi e si dota di giudici indipendenti<sup>308</sup>.

Il giogo normanno assume valenze estremamente diverse quando sono le sette radicali a contestarlo: il ritorno alle origini, inserito nella riscrittura della storia e nella lotta per il tempo, coincide con il rifiuto totale del diritto e dell'antica costituzione. Il problema non è più rielaborare la vicenda normanna per farla rientrare nell'ordine giuridico né tanto meno recuperare la tradizione precedente alla conquista per dimostrare la sovranità del parlamento. Per i Diggers, tutte le leggi promulgate dai tempi del re vanno abolite: non v'è nulla da salvare. I motivi sono molteplici ma indicano tutti la direzione di una critica sostanziale alla formalità del diritto. In *The Law of Freedom* Winstanley mostra la falsità e la parzialità delle narrazioni sull'antica costituzione, gli antichi costumi, le antiche leggi. Invece di essere retaggio del diritto sassone, le leggi dei re sono come vecchi soldati che cambiano schieramento, perché hanno servito molti padroni, sia papisti sia protestanti. Le leggi, che tanto il Parlamento esalta, non sono opera dei Comuni, ma del re, dei signori e dei proprietari di terre che sono «king's own creatures». Le leggi sono frutto del ricatto del re, che minaccia di imprigionare chiunque si opponga al suo disegno. Le leggi sono approvate dai successori dei soldati normanni sin dal momento della conquista: non possono fare altro che l'interesse del re. Secondo Foucault, i Diggers svelano che ogni forma storica di potere consiste nella dominazione e che ogni legge, sovranità, potere sono l'effetto del movimento dei rapporti di dominazione<sup>309</sup>.

Alla radice del rigetto della legge c'è quindi una teoria "di classe": il Parlamento non ha mai rappresentato, neanche in origine, nessun altro che i potenti<sup>310</sup>:

«All inferior people were neither to chuse, nor to be chosen; and the reason was because all freeholders of land, and such as held their liberties by charter, were all of the kings' interest; and the inferior people were successively of the rank of the conquered ones, and

---

308 *Ivi*, pp. 93-94

309 *Ivi*, p. 97.

310 G. Winstanley, *The Law of Freedom* (1651-1652), in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, pp. 584-585.

servants and slaves from the time of the conquest»<sup>311</sup>.

Le leggi non hanno mai favorito chi è costretto a lavorare per vivere: «do we not see that all laws were made in the days of the kings to ease the rich landlord? But the poor labourers were left under bondage still»<sup>312</sup>.

L'intera retorica parlamentarista crolla di fronte al peso della politica di parte dei radicali. Come fa Astell circa cinquant'anni dopo, Winstanley mette in atto una risignificazione dell'antica costituzione e l'effetto è lo stesso: entrambi indicano chiaramente i punti deboli della costituzione e la risignificano, facendo in modo che le loro critiche si spieghino reciprocamente<sup>313</sup>. In questo senso, si produce un'insolita omologia tra le critiche radicali e conservatrici della costituzione, fondata sulla comune attenzione alla ragione come principio politico, pur declinata in maniere diverse, come si vedrà. Winstanley, libertario e pacifista, dà allora la sua originale interpretazione di antico diritto inglese, e scrive che «the true ancient law of God, is a Covenant of peace to whole mankind; this sets the earth free to all»<sup>314</sup>.

Sullo stesso piano di contestazione dell'ordine giuridico del re si muove l'appello dei Levellers a distruggere ogni residuo di giogo normanno. Per John Lilburne, Guglielmo e i suoi successori hanno trasformato briganti in duchi e baroni. Le leggi sono trappole, strumenti atti a servire interessi particolari sin dal momento della loro genesi; per questo la rivoluzione dovrà sopprimerle per intero<sup>315</sup>. Per Foucault, l'opposizione dei Diggers e dei Levellers al giogo normanno segnala che «[i]l popolo ha in qualche modo denunciato senza posa la proprietà come saccheggio, le leggi come estorsione e il governo come dominazione»<sup>316</sup>. Sicuramente, entrambi i gruppi radicali registrano correttamente, e con un profondo senso storico nonostante i discorsi di ritorno alle origini, una trasformazione dell'organizzazione della proprietà come conseguenza maggiore e duratura della Conquista normanna. Di fatti, con la

---

311 *Ivi*, p. 586.

312 *Ibidem*.

313 Cfr. l'Appendice 1 di *Il mondo alla rovescia* di Christopher Hill su Hobbes and Winstanley.

314 *Ivi*, p. 589.

315 M. Foucault, "Bisogna difendere la società", p. 95.

316 *Ibidem*.

Conquista, che segna anche l'inizio della storia del Parlamento inglese, si dà una rivoluzione economica e amministrativa: tutta la terra inglese diventa proprietà del re, un unico indivisibile regno. L'introduzione del feudalesimo in Inghilterra coincide con la separazione del potere politico da quello economico dei baroni, ottenuta per mezzo della dispersione territoriale dei possedimenti dei capi vassalli. Insieme alla politica della dispersione, la divisione in contee gestite da sceriffi e la presenza di giudici itineranti dà forma alla statualità normanna, che fa prevalere il rapporto di obbedienza tra re e suddito sul vincolo feudale<sup>317</sup>. La centralizzazione politica, che si lega all'appropriazione feudale delle terre e alla schiavitù dei contadini, è esattamente ciò che viene denunciato da Levellers e Diggers come "giogo normanno".

Il dibattito sul mito della conquista permette di osservare inoltre il doppio linguaggio che si produce nello scontro tra parlamentaristi e radicali. Per i primi, la legge è il simbolo dell'ordine legittimo, perché è il frutto dell'elaborazione plurisecolare da parte di giudici e del parlamento, che l'hanno interpretata e applicata da prima dell'arrivo normanno<sup>318</sup>. I secondi, invece, negano al diritto qualunque validità, poiché esso risale alla conquista normanna intesa come rottura delle preesistenti condizioni di equità<sup>319</sup>. Da un lato cioè vige il linguaggio della «restaurazione delle condizioni storiche considerate proprie della costituzione inglese»; dall'altro si usa quello «dell'attivismo politico [...] della contestazione più o meno radicale della rappresentazione parlamentare e degli assetti proprietari»<sup>320</sup>.

Il problema della verità sull'evento della Conquista è istanza di polarizzazione politica nella prima Rivoluzione, ma la risignificazione del passato caratterizza l'intera impresa rivoluzionaria del XVII secolo inglese. È sul terreno delle

---

317 M. Loughlin, *Foundations of Public Law*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 243-245.

William Dugdale colloca invece la genesi delle contee ai tempi dei sassoni, dunque ancor prima della conquista normanna. In questo frangente, per esigenze di giustizia, nascerebbe la figura del giudice e verrebbero istituite le corti di Contea (*county courts*), le corti di centena (*hundred courts*) e le corti della città (*town courts*). W. Dugdale, *Origines Juridiciales*, p. 23.

318 M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 43.

319 *Ivi*, pp. 46-47.

320 *Ivi*, p. 41.

interpretazioni del passato che si gioca infatti l'egemonia di un'interpretazione del presente tale da poter giustificare la conservazione o piuttosto la rivoluzione di un assetto di potere. Gli equilibri tra gli organi dello Stato – parti tutte quante notoriamente fondamentali del corpo politico<sup>321</sup> – sono estremamente fragili in un momento in cui le fondamenta dell'edificio sociale traballano. Le tesi sulla supremazia del Parlamento oppure del re devono superare il test della storia e della tradizione giuridica, laddove l'appello alla consuetudine è funzionale a risolvere il divorzio tra passato e presente<sup>322</sup>. Nella crisi generale<sup>323</sup> del Seicento che consiste, con le parole di Antonio Gramsci, «nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere»<sup>324</sup>, la consuetudine vive in contraddizione. Dapprima accade una negazione *de facto* dell'ordine giuridico tradizionale<sup>325</sup>, con la prima rivoluzione; successivamente, la consuetudine torna alla ribalta per giustificare una seconda rivoluzione che «conferma la specificità strutturale della monarchia inglese e i sudditi nei loro diritti» grazie all'immutabile costituzione inglese<sup>326</sup>. L'ordine giuridico e la verità storica sono dunque al centro di una contesa che si prolunga per tutto il Settecento. A partire dal periodo che segue la Gloriosa rivoluzione si diffondono letture alternative, grosso modo definibili come conservatrice e liberale<sup>327</sup>. Come rileva Francesco Benigno, whig e tory si contendono l'eredità di una fase rivoluzionaria (1640-1688) che costituisce «un momento fondante del nuovo patto tra cittadini e corona ma insieme anche una clamorosa rottura nella vicenda storica del

---

321 Si noti che il termine «costituzione» viene usato in origine proprio in riferimento al «body politick» e ai «bodies corporate». G. Stourzh, *Constitution: Changing Meanings*, p. 38.

322 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 14.

323 Sul concetto di crisi generale si veda il dibattito su «Past and Present» raccolto in T. Aston (ed), *Crisi in Europa 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968.

324 A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 311.

325 M. Ricciardi, *Rivoluzione*, p. 42.

326 *Ivi*, p. 55.

327 Il partito whig, per legare la Gloriosa Rivoluzione ai precedenti della storia inglese, redige la versione ortodossa degli accadimenti rivoluzionari secondo il common law: la Rivoluzione è parte della lotta per l'affermazione dell'indipendenza del parlamento e per la monarchia limitata fin da prima della Conquista normanna. J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 232. Dopo il 1688 il mito della costituzione mista cede il passo alla *balanced constitution*, per marcare il progressivo affermarsi di questa nuova idea del parlamento indipendente dal re, ma questo accade in maniera lenta e graduale. M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 23.

paese»<sup>328</sup>.

È nel momento di massima confusione che l'ordine giuridico è chiamato in causa affinché dia un senso alla rivoluzione e affinché essa possa essere compresa secondo schemi noti e infine imbrigliata nel regime di diritto, così da prevenire un'altra discontinuità nel sistema di diritto in futuro<sup>329</sup>. L'ordine giuridico è la chiave per comprendere il modo in cui i protagonisti del processo rivoluzionario si rapportano al loro passato, riscrivendo il presente. Di fatto, quel processo non tocca solo la sede del potere – nella Corona o nel Parlamento – ma anche il tenore dei rapporti tra sovranità e diritto<sup>330</sup>. La frattura tra l'idea di primazia del common law sulla monarchia e l'idea di sovranità del re come potere di fare diritto caratterizza i conflitti del XVII secolo; entro questa frattura, i *common lawyers* sono impegnati a negare che la sovranità sia parte del pensiero costituzionale<sup>331</sup>.

### 1.3.2 Un'indagine imparziale sulla Grande Ribellione

«Certain I am, that Christian Religion does no where allow Rebellion»<sup>332</sup>.

Tanto nel 1642 quanto nel 1688 il mito dell'antica costituzione è il nome del tentativo di cambiare il senso profondo di quella stessa costituzione, sebbene, alla fine del processo rivoluzionario, il nuovo ordine debba riconciliarsi con la tradizione giuridica che tenta di distruggere<sup>333</sup>. Nel momento culminante della rivoluzione, tuttavia, sono i detrattori del mutamento in atto – tra cui possiamo annoverare Astell – a mostrare maggiore lucidità per riconoscere la portata della rottura. Paradossalmente, i conservatori, proprio a causa del loro essere di parte, si rivelano più liberi di vedere cosa viene cancellato, cosa riscritto, in nome della restaurazione delle antiche libertà degli inglesi. In questo senso la lotta per stabilire la vera natura

---

328 F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, p. 5.

329 H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 36.

330 M. Loughlin, *Public Law and Political Theory*, p. 45.

331 *Ibidem*.

332 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 169.

333 H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 21.

della rivoluzione puritana assume per Astell il valore di una lotta per l'egemonia.

Con *An Impartial Enquiry into the Causes of Rebellion and Civil War*<sup>334</sup>, Mary Astell interviene in un dibattito sulle cause della guerra civile al fine di intervenire indirettamente su un'attualità che vede in preda a pericoli simili a quelli di circa cinquant'anni prima<sup>335</sup>. Lo fa con lo stesso spirito con cui Hobbes afferma nel *Behemoth* che «[n]iente può essere istruttivo e condurre alla fedeltà ed alla giustizia più del ricordo (finché dura) di quella guerra»<sup>336</sup>. In egual modo, Astell ha lo sguardo rivolto al passato per comprendere e affrontare le incertezze del presente. *Sedition e rebellion* sono tutt'altro che acqua passata:

«And as we are in this Nation may have suffer'd by the former, so we have oftener and much more grievously by the latter. The accursed Roots of which are I fear still left among us, and there are but too many wicked ones who cultivate these Tares with the utmost Arts and Industry»<sup>337</sup>.

Come nota Springborg, *An Impartial Enquiry* parla tanto della guerra civile di metà Seicento, quanto della Exclusion Crisis e delle crisi di successione nel regno di Anna; il parallelo tra questi diversi momenti fondamentali della storia inglese è per Astell un espediente per discutere problemi presenti paragonandoli ai passati<sup>338</sup>.

Sulla base del passato, Astell mette in guardia dai rischi del tempo presente, in quel momento concentrati nelle temibili ripercussioni della concessione della

---

334 Come segnala Berman, la Rivoluzione è chiamata «grande ribellione» dai suoi detrattori. *Ivi*, p. 40.

Il dibattito terminologico continua anche in tempi moderni. Nel 1986, come riporta Benigno, Jonathan Douglas Clark sostiene l'opportunità dell'utilizzo di tale definizione: "ribellione" va sostituita a "rivoluzione" perché è una reazione all'innovazione, una resistenza al mutamento, un rovesciamento di regime politico. F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, p. 36. In Locke, la ribellione (*re-bellare*) è risorsa ultima del popolo quando il diritto viene soppiantato dalla forza: «abbattere un potere che si è imposto su chiunque con la forza e non con il diritto, sebbene si definisca ribellione, non solo non è offesa verso Dio, ma anzi è ciò che Dio permette e tollera, anche se sono intervenuti promesse e contratti, qualora tali promesse e tali patti siano stati ottenuti con la forza». (J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Pisa, Pisa University Press, 2007, p. 306). In senso proprio, tuttavia, per Locke, ribelle è «[c]hi erige di nuovo la forza al di sopra delle leggi, compie l'atto del *rebellare*, ovvero ripristina lo stato di guerra ed è per questo in senso vero e proprio un ribelle». *Ivi*, p. 323.

335 Cfr. M. Neufeld, *Peacemaking to Peacebuilding: The Multiple Endings of England's Long Civil Wars*, «The American Historical Review», 120, 5/2015, pp. 1709-1723, che cita esplicitamente il ruolo di Astell nel dibattito pubblico di inizio 1700.

336 T. Hobbes, *Behemoth* (1679), Bari, Laterza, 1978, p. 4.

337 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 197.

338 P. Springborg, *M. Astell*, p. 147.

conformità occasionale. *An Impartial Enquiry* fa parte della serie di pamphlet che pubblicata a ridosso del dibattito sulla conformità occasionale, ovvero *Moderation Truly Stated* e *A Fair Way with the Dissenters*. Il suo referente polemico è stavolta White Kennet, autore di un sermone intitolato *A Compassionate Enquiry into the Causes of Civil War*, pubblicato in onore dell'anniversario della morte di Carlo I. *An Impartial Enquiry* potrebbe essere inteso, insieme agli altri due libelli, come invito rivolto alla nuova legittima sovrana a non essere cedevole nei confronti di coloro che non sono pienamente fedeli alla costituzione inglese. Infatti, in conclusione al suo libello, Astell afferma:

«May GOD inspire the Heart of his Viceregent with the Spirit of Courage and Understanding, to restrain and keep under *all such workers of Iniquity, as turn Religion into Rebellion, and Faith into Faction*. That so She may never leave it in their power to prevail either against her Royal Person or her Good and Faithful Subjects, *or to triumph in the Ruin of GOD's Church among us*; seeing they have not fail'd upon occasion to give us too too evident Proof, that when they have the Power to hurt, they never want the Inclination»<sup>339</sup>.

Nel 1704, quando Astell pubblica il pamphlet, la situazione appare più stabile del 1688, con una regnante di casata Stuart che pare aver riportato la pace e la prosperità e una «*Honest and Loyal House of Commons*»<sup>340</sup> – di maggioranza tory – al servizio della costituzione. In occasione dell'anniversario della morte di Carlo I, e con la controversia sulla conformità occasionale che va avanti in Parlamento, antichi dissapori riemergono però tra i partiti; Astell infatti si domanda:

«Is it not an Inconsistency to deplore the Fate of *Char.I.* and to justify that of other Princes? If we think their Fall to be Just, and his to be Unjust and Deplorable, we may in time come to abhor those Principles that brought him to the Block, and the Practices that flow from them, as being equally destructive of the Best, as well as of the worst Princes»<sup>341</sup>?

Astell ritorna così alla discussione sullo status del diritto e sul suo rapporto con il potere sovrano, non particolarmente diversa da quella che ha luogo nel fango di Putney, dove i soldati e gli ufficiali dell'esercito di nuovo modello discutono di quale ordine debba trionfare al tramonto della rivoluzione, e quindi del «fondamento

---

339 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 197.

340 M. Astell, *A Fair Way with the Dissenters*, p. 112.

341 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 148.

dell'obbligo politico, [della] titolarità della sovranità, [della] forma di governo e [dell']articolazione dei poteri»<sup>342</sup>. Questi problemi che concernono il concetto politico e giuridico di sovranità non vengono risolti con la Rivoluzione degli anni '40. Meno di mezzo secolo dopo, infatti, il secondo re inglese verrà detronizzato perché incapace di agevolare il cambiamento costituzionale voluto dalle parti sociali in ascesa. Allora, la controversia costituzionale del 1689, che non trova una composizione definitiva nemmeno quando scrive Astell, ovvero nei primi anni del Settecento, allude a un problema – la natura della sovranità – rimasto aperto dai tempi della guerra civile.

*An Impartial Enquiry* contribuisce dunque a ricostruire il dissidio su quali siano i termini che definiscono l'ordine giuridico inglese: quali siano le prerogative del re, fino dove si possa spingere il diritto nel disciplinare la sua sovranità, in che misura il Parlamento sia da ritenere il migliore, e imparziale, arbitro delle dispute costituzionali. Per rispondere a tali quesiti, Astell ripercorre gli eventi della *Rebellion and Civil War*. In primo luogo, smentisce l'intera narrazione di parte costituzionalista, riducendo un intero movimento secolare a una schermaglia tra fazioni per ottenere il potere. Già in *Moderation Truly Stated* esprime questo concetto dicendo che «whatever the pretended reasons of revolutions may be, the true reason is always the change of hands; that party which was neglected endeavouring to get into the saddle»<sup>343</sup>. Il giudizio sui rivoluzionari non è molto indulgente: dietro il nome di «publick good» si nasconde spesso un «private interest»<sup>344</sup>. Lo stesso concetto è ripreso in *An Impartial Enquiry*, in cui Astell ribadisce che la guerra civile non è iniziata per un'insoddisfazione sempre più pronunciata nei confronti del re, ma per l'odio di un partito verso l'altro<sup>345</sup>. In questo modo Astell mette costantemente a nudo il fantasma della divisione del corpo politico, che nei partiti trova espressione. Sempre in

---

342 Durante i dibattiti di Putney, si discute del fondamento dell'obbligo politico, della titolarità della sovranità, della forma di governo e dell'articolazione dei poteri. M. Revelli, *Putney. Alle radici della democrazia moderna*, p. xxii.

343 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 105.

344 *Ivi*, p. 106.

345 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 147.

*Moderation Truly Stated* Astell esprime la sua opinione sul sistema stesso dei partiti, a prescindere dalle loro intenzioni:

«For so long as there are contending parties, considerable enough to make the Government change hands as each of them get ground, instead of attend the Publick Good, Men are only busy in strengthening their party, neglecting or depressing every one, tho' ever so useless to the Publick»<sup>346</sup>.

I partiti inoltre causano «discouragement to industry and trade», perché le frequenti lotte intestine impediscono la formazione di un sentimento di sicurezza comune che è la base del commercio<sup>347</sup>. Se non bastasse, i partiti non sono l'espressione, ma la fonte delle divisioni, le quali prima indeboliscono, e poi distruggono il Body Politick<sup>348</sup>. La competizione tra partiti è il vero morbo della nazione, colpevole di aver gettato il Paese nello sconforto della guerra. È evidente che il partito che ritiene più colpevole di tutti è quello dei dissenzienti, e i dissenzienti di oggi non sono meno temibili di quelli di ieri, i quali in poco tempo provocano:

«a bloody Civil War, the Destruction of all Laws and Rights, and of the whole Constitution Ecclesiastical and Civil; Anarchy and Confusion, Tyranny and Oppression alternately; the most detestable Murder of the best of Kings, and, as far as their Power would reach, the Extirpation of the whole Royal Family»<sup>349</sup>.

Emerge qui nuovamente l'idea di Astell di costituzione: essa è l'unione di costituzione ecclesiastica e civile. La guerra civile è dunque doppiamente esecrabile, perché non annienta solamente l'autorità secolare, minacciando anarchia e confusione, ma mette in discussione anche l'autorità di Dio e della Chiesa. Lungi dall'essere una prospettiva concreta e un «pericolo reale», come sostiene Ruth

---

346 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 39.

347 *Ibidem*. Nel mettere in guardia dai pericoli insiti nella divisione politica in partiti e fazioni Astell sembra quasi riscrivere parte del capitolo XXII del *Leviatano*, in cui Hobbes definisce le fazioni come illegittime e «ingiuste in quanto contrarie alla pace e alla sicurezza del popolo e rappresentano un sottrarre la spada alle mani del sovrano». T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XXII, pp. 113-114.

348 *Ivi*, p. 50.

349 M. Astell, *A Fair Way with the Dissenters*, p. 112.

Perry<sup>350</sup>, la guerra civile probabilmente è per la pensatrice di Newcastle una possibilità virtualmente sempre presente, è il rischio implicito di qualunque genere di insubordinazione all'ordine stabilito da Dio; è uno Stato di natura pensato, come in Hobbes, più come finzione logica che come necessità pratica.

Un altro elemento notevole della polemica con Kennet è l'attribuzione della responsabilità del caos della ribellione ai consiglieri del re e a tutte le persone che lo circondano: ministri arbitrari, una regina filopapista e la Chiesa Alta hanno giocato con la fiducia che il buon re ha riposto in loro<sup>351</sup>. Astell risponde a tale argomento, che è anche un caposaldo della lettura della rivoluzione da parte dei contemporanei<sup>352</sup>, con una spiccata ironia: se l'influenza malvagia di ministri e consiglieri può far ricadere il sospetto sul Principe, allora vuole forse suggerire Kennet che il re dovrebbe sempre cercare le grazie del partito più capace di deviare i sospetti su di lui<sup>353</sup>? Gli uomini che davvero hanno a cuore il bene della nazione, invece di imbracciare le armi contro il sovrano legittimo ogni volta che gli passa per la testa, condannerebbero chi sospetta il re di filopapismo e governo arbitrario. Dietro il sospetto si nasconde però il tradimento: la forza della paura è supportata dalla forza delle armi<sup>354</sup>. Non v'è dubbio, per Astell, che il timore diffuso di ingerenza papista sia scatenato anch'esso dai traditori dello Stato:

«Men who are equally ruinous to Prince and People, who effectually destroy the Liberties if the Subject under pretence of defending them; who bring in Popery, for they act by some of the very worst Popish Principles, whilst they rail against it!»<sup>355</sup>.

Di fronte di una serie di eventi di difficile valutazione e che hanno conseguenze di lungo periodo per l'ordine costituzionale inglese, Astell abbraccia dunque

---

350 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 41.

351 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 149.

352 Francesco Benigno rileva che la retorica dei cattivi consiglieri è tipica del pensiero antimachiavelliano del Ciquecento. Il problema del ministeriat è probabilmente una delle cause della crisi della monarchia. F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, p. 101.

353 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 151.

354 *Ivi*, p. 150.

355 *Ivi*, p. 138.

un'interpretazione "complottoista"<sup>356</sup>, dove gli intensi dibattiti parlamentari, in cui si decide il futuro ordine giuridico del Paese, sono degradati a cospirazioni di uomini faziosi e la storia del processo rivoluzionario è liquidata in poche battute. Gli argomenti a favore della dottrina della deposizione del sovrano eretico da parte del popolo sono invece scandagliati nei minimi particolari, passando in rassegna le tesi di ben ventisei autorità della Chiesa cattolica riprendendo l'opera di Henry de Foulis, teologo inglese attivo nel dibattito politico del tempo. Il fine di Astell è dimostrare che il diritto del popolo di scegliere o cacciare il magistrato è un retaggio papista. È possibile rintracciare gli echi del *Behemoth* di Thomas Hobbes in questa ricostruzione storica, anche se, paradossalmente, la versione hobbesiana della guerra civile è più critica e fedele all'accaduto. Questo nonostante Hobbes sia direttamente a servizio del re ed esplicitamente a favore dell'assolutismo monarchico, come quando scrive:

«Non comprendo bene, infatti, come un sovrano possa riuscire a tenere un popolo in ordine, quando ha le mani legate, o ha altri obblighi oltre quello di promuovere il benessere dei governati»<sup>357</sup>.

Vale la pena riassumere i maggiori argomenti della versione di Astell. Innanzitutto, la responsabilità di Carlo I è nulla: egli può aver commesso errori in quanto essere umano, ma i suoi avversari sono i calunniatori e traditori, colpevoli di aver violato leggi divine e civili<sup>358</sup>. Tutta la colpa va dunque attribuita a loro, specialmente agli intrighi di Mazzarino, ministro degli Esteri francese, e ai disegni di Cromwell il traditore: il buon re ha dovuto pagare per loro con la sua vita<sup>359</sup>. Inoltre, è colpa di ministri maligni, come Oliver St. John, se l'autorità del re è stata messa sotto attacco, sebbene Carlo I continuasse a lavorare per il bene del popolo<sup>360</sup>. Passando a John Pym, egli era segretamente alleato di Richelieu e dei francesi e irretisce il popolo paventando che la minaccia francese sia vicina e che i loro diritti legali e le loro

---

356 Henry Foulis, autore di *History of Wicked Plot and Conspiracies* è una delle maggiori fonti di *An Impartial Enquiry*.

357 T. Hobbes, *Behemoth*, p. 86.

358 M. Astell, *An Impartial Enquiry*, p. 139.

359 *Ivi*, p. 147.

360 *Ivi*, pp. 167-168.

proprietà siano sotto attacco<sup>361</sup>. I ribelli del Parlamento si sarebbero addirittura alleati con la Francia; mentre attaccano il papato a parole, nei fatti vogliono la testa della Chiesa anglicana. Il regicidio è così un'azione preventiva, o forse una mera reazione alla paura di pagare le conseguenze della ribellione: se il re tornasse al governo, punirebbe di certo i cospiratori, dunque il problema va risolto, per così dire, alla radice<sup>362</sup>. Astell stravolge interamente il significato del linguaggio dei rivoluzionari: papato allude per loro alla Chiesa d'Inghilterra; i diritti giusti e legittimi del re sono per loro potere arbitrario; i privilegi delle due camere si traducono nel tiranneggiare i sudditi o meglio il re; la libertà del popolo vuol dire licenziosità senza limiti; e fare l'interesse francese significa per loro essere sudditi fedeli che smascherano i loro complotti<sup>363</sup>. In tutto il suo ragionamento, Astell produce una consapevole confusione tra presbiteriani e indipendenti, passando sotto silenzio una delle maggiori fratture che portano alla guerra civile<sup>364</sup>.

Allo stesso modo, il resoconto di Astell trascura la mutevolezza delle affiliazioni, l'incostanza del Parlamento, che specialmente dopo il 1643, anno in cui si accende il dissidio tra indipendenti e presbiteriani, si trova ad assumere decisioni spesso contraddittorie a distanza di mesi, talvolta di giorni. Quello che accade in Inghilterra, e non solo a Londra, tra il 1642 e il 1649, anno in cui il regno lascia il posto alla repubblica, è un crogiolo di conflitti: oltre a quello tra presbiterianesimo e indipendenza, vi è il conflitto tra Parlamento e New Model Army (fondato ufficialmente da Cromwell nel 1645), tra Agitatori e moderati all'interno dell'esercito, tra Levellers e indipendenti, tra i capi dell'esercito, Cromwell e Ireton, e i soldati radicali, e, verso la fine della guerra, anche tra monarchici e repubblicani. Nel 1648 il

---

361 *Ivi*, p. 144.

362 *Ivi*, pp. 178-179.

363 *Ivi*, p. 195.

364 Nel *Behemoth* Hobbes descrive invece le fazioni antirealiste che siedono all'assemblea del popolo identificandone sette: i presbiteriani; i papisti; gli indipendenti a favore della libertà delle congregazioni; i filodemocratici contrari alla tirannide; gli abitanti di Londra e dei centri cittadini commerciali che vogliono arricchirsi; coloro che hanno dissipato le loro ricchezze; il popolo «ignorante del suo dovere» e della necessità di avere un re o una repubblica. T. Hobbes, *Behemoth*, pp. 6-8. Sull'ideale repubblicano nell'Europa umanista, cfr. L. Campos Boralevi, *Introduzione*, in P. Cuneus, *De Republica Hebraeorum*, a cura di L. Campos Boralevi.

riallineamento tra indipendenti e Levellers corrisponde a una nuova alleanza tra scozzesi e realisti, con i presbiteriani che, dopo aver acceso la miccia della rivoluzione, si trovano a difendere un'idea di riforma parziale e limitata della chiesa<sup>365</sup>. La riconfigurazione continua dei sistemi di coalizioni e fedeltà è per molti versi scientemente sottaciuta da Astell, il cui intento polemico è in effetti costruire un'immagine dei detrattori del re e della Chiesa il più possibile vicina a quella dei dissenzienti a lei contemporanei. Il resoconto monolitico della *great rebellion* non dà conto neanche delle frequenti rimostranze, dei processi sommari, delle stratificazioni sociali, rivelandosi niente affatto *imparziale*. Secondo Springborg, Astell non riconosce che l'instabilità politica del tempo è dovuta in gran parte alla fragilità della dinastia Stuart e indica troppo facilmente dei capri espiatori alle crisi di legittimità dello Stato: i presbiteriani e Pym negli anni 1640-1642; Locke e il circolo del primo conte di Shaftesbury tra il 1679 e il 1681; Defoe e i dissenzienti tra il 1701 e il 1705<sup>366</sup>.

La scarsa accuratezza della ricostruzione e la palese deformazione degli avvenimenti della Rivoluzione può trovare spiegazione nel fatto che il vero interesse di Astell non è fornire un'innovativa ricostruzione storica. Infatti, la sua ricostruzione è abbastanza fedele all'interpretazione tory di allora<sup>367</sup>, sintetizzata nella *History of the Great Rebellion* di Edward Hyde, Lord Clarendon<sup>368</sup>, che Astell cita estesamente. La

---

365 Sugli eventi della Rivoluzione e della guerra civile, cfr. C. Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, London, Routledge, 1961; M. Bennett, *The Civil Wars Experienced. Britain and Ireland, 1638-61*, London and New York, Routledge, 2000; D. Purkiss, *The English Civil War: A People's History*, Harper Collins, London, 2006; J. Adamson (ed), *The English Civil War: Conflict and Contexts, 1640-49*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009; P. Gaunt, *The English Civil Wars, 1642-51*, London, Osprey, 2003.

366 P. Springborg, *Mary Astell*, p. 146.

367 *Ibidem*.

368 Clarendon vuole provare che dietro la Rivoluzione ci sia una nuova élite sociale che si avvantaggia della destabilizzazione del governo. F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, p. 15. Clarendon si distingue per aver avanzato una serie di proposte legislative per ristabilire, con la Restaurazione, la supremazia della Chiesa anglicana. Tale corpus di norme prende il nome di Clarendon Code. Esso, approvato dal Cavalier Parliament include: Corporation Act (1661), Act of Uniformity (1662); Conventicles Act (1664) e Five Mile Act (1665). Cfr. A. Patterson, *Nobody's Perfect. A New Whig Interpretation of History*, p. 142; B.H.G. Wormald, *Clarendon. Politics, Historiography and Religion, 1640-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964; I. Coltman, *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, London, Faber and Faber, 1962. Sull'antagonismo tra Hobbes e Clarendon, si veda J. Parkin, *Baiting the Bear: The Anglican Attack on Hobbes in the Later 1660s*, «History of Political Thought», XXXIV, 3/2013, pp. 421-

sua preoccupazione è, insomma, rendere cogente il parallelo tra il 1649 e il 1688 e chiarire l'entità del rischio che si nasconde nel fidarsi di coloro che vogliono riformare Stato e Chiesa. Il suo interesse è quindi esclusivamente politico.

È quindi il cambiamento costituzionale del 1688 – con le sue ripercussioni – a fare da cornice all'opera di Astell, e su cui lei vuole avere voce in quanto diretta osservatrice. Da un lato, ricostruendo le ragioni della Guerra civile, sceglie di non schierarsi apertamente riguardo la legittimità della Gloriosa Rivoluzione. Questo, anche perché al trono c'è ora una regina che sembrerebbe garantire il ristabilimento della dinastia legittima. Dall'altro, sa bene che il parallelo verrà colto immediatamente dal pubblico<sup>369</sup>. Infatti, le simmetrie tra il 1648-49 e il 1688 sono evidenti a lei e ai suoi contemporanei. Il caos politico del 1688, quando le navi da guerra olandesi sono schierate vicino alle rive d'Inghilterra e Giacomo II è ben deciso a non farsi trovare, nella percezione dell'epoca rimanda strettamente al vuoto di potere dopo la decapitazione di Carlo I. Analizzando il passato, Astell ne fa una significativa metafora del presente.

In entrambe le rivoluzioni, Astell individua un elemento di novità, ovvero lo sdoganamento dell'intoccabilità della persona del re. È questo ciò che la rende una straordinaria osservatrice del suo tempo, ciò che fa di lei non un'ascoltatrice passiva della retorica del ritorno agli antichi ideali, ma un soggetto che prende parola criticamente. La sua polemica contro le motivazioni dei protagonisti delle Rivoluzioni è strumento di disvelamento delle dinamiche nuove, per quanto istruite da un passato ingombrante, di un assetto costituzionale in cui il diritto divino del re, la legittimazione dei governanti basata su un ordine più alto, più morale e razionale, non trova spazio. Con la sua critica costituzionalista tory, Astell decostruisce il mito della conferma dell'antica costituzione che circonda gli eventi del 1688.

### 1.3.3 La Gloriosa Rivoluzione e la nascita dell'ordine giuridico patriarcale

---

458.

369 P. Springborg, *Mary Astell*, p. 145.

La battaglia di Astell non si limita a smascherare le vere ragioni della rivoluzione ma s'inserisce in una battaglia più ampia per e sull'ordine politico. È una battaglia cruciale perché getta luce sul conflitto, colto da Astell in tutta la sua drammaticità, tra interpretazioni contrastanti del rapporto tra individuo e Stato. Quello che la nostra conservatrice vede distintamente e altrettanto distintamente disapprova come segno della pochezza dei tempi, è il rischio di mostrare costantemente il limite dello Stato. La ricerca delle reali motivazioni della rivoluzione che Astell mette in atto tocca argomenti che ancora oggi continuano a interrogare la storiografia, mostrando inoltre che la riscrittura della storia trova degli abili scrivani sia da parte whig – soprattutto nel riferirsi all'antica costituzione e agli antichi privilegi del parlamento – sia da parte tory – nello screditare e svilire la portata del fermento rivoluzionario riducendola a lite egoistica per il potere e le risorse.

A ben vedere, la questione della lotta per le risorse è anche il collegamento simbolico che Mary Astell segnala tra la prima e la seconda rivoluzione inglese; tale collegamento ha a che fare indirettamente con l'emergere del problema della proprietà in quanto problema costituzionale<sup>370</sup>. Per Loughlin, la proprietà è anche il nesso che congiunge le basi dell'ordine sociale e politico, i quali hanno bisogno di essere più strettamente tenuti insieme con la rivoluzione del 1688<sup>371</sup>. In questo momento, il mito dell'antica costituzione inglese deve fare i conti con l'incedere inarrestabile della dottrina contrattualista, che si frappone alla permanenza di questo mito.

Tuttavia, secondo Pocock, la caduta di James II viene accolta proprio come trionfo del concetto di *ancient constitution*<sup>372</sup>, una costituzione intrinsecamente mista perché vieta in egual misura la monarchia assoluta e la parlamentarizzazione del governo<sup>373</sup>. Loughlin si mostra più scettico nei confronti di un'interpretazione di questo tipo, che rappresenta la posizione maggioritaria tra i contemporanei,

370 «Prosperity and Power indeed corrupt Men», scrive Astell nel *Prefatory Discourse di Moderation Truly Stated*, p. vii.

371 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 107.

372 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution*, p. 229.

373 M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 63.

focalizzandosi in particolare sulla problematicità dell'idea della consuetudine come parte essenziale della costituzione: «it is difficult to see how the idea of the ancient constitution could be reconciled to the growing sense of parliamentary sovereignty»<sup>374</sup>.

Entro questo quadro tuttora controverso si comprende bene lo sforzo di mantenere più o meno saldi gli equilibri istituzionali, malgrado la rottura rivoluzionaria. È a partire da questo stesso quadro che si capisce il senso della risoluzione dei Comuni in cui si chiede al Parlamento di ratificare che Giacomo II ha rotto il contratto originale tra il re e il popolo<sup>375</sup>. Tuttavia, il contratto originale non è indicato come origine del governo: è il giuramento di incoronazione a fungere da momento costituente, e che parallelamente simboleggia il rispetto dell'antica costituzione, che lega re e popolo. L'antica costituzione, quindi, muta funzione e diviene «a conservative and legalist version of the contract, a sanction [...] by which the doctrines of election and deposition might be justified»<sup>376</sup>.

Da un lato, Pocock ridimensiona la pervasività dell'idea di contratto all'interno del mutamento giuridico in atto. Dall'altro, riconosce che l'antica costituzione assume praticamente il ruolo e lo scopo del contratto, ovvero la legittimazione del popolo, o meglio di una parte specifica di popolo, a valutare l'operato dei governanti – ovviamente sulla base di criteri di azione ben precisi e relativi alla tutela di vita, libertà, proprietà. Così, dal XVII secolo in avanti, il pensiero costituzionale s'interroga su un problema assimilabile a quello che alla fine l'Act of Settlement vuole risolvere, cioè la necessità di assicurare al popolo l'accountability dei governanti<sup>377</sup>. Lo fa senza però dare, apparentemente, una ricetta univoca. La mobilità, la flessibilità e l'adattabilità del concetto di antica costituzione<sup>378</sup> sono confermate anche in questa

---

374 M. Loughlin, *Public Law and Political Theory*, p. 45.

375 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution*, p. 229.

376 *Ivi*, p. 231.

377 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 45. Ugo Bruschi osserva che con l'Act of Settlement del 1701 si afferma esattamente l'indipendenza del Parlamento dalla Corona nel valutare l'operato del governo. U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, p. 165.

378 Scrive a ragione Bruschi che tanto chi auspicava una riforma come chi vi si opponeva affermava di essere portavoce degli antichi ideali del paese. U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, p. 38.

congiuntura. Da una parte, tale concetto cementa la versione liberale dell'ordine giuridico e politico, dall'altra ne stempera il portato rivoluzionario. Secondo una felice espressione di Pocock, l'antica costituzione fa suo il contenuto del contratto sociale ma lo "ripulisce" dalla suggestione della sovranità popolare, non gradita ai Whigs dopo l'esperienza del Commonwealth<sup>379</sup>.

Per Ugo Bruschi, invece, la comunione tra diritto/costituzione e cambiamento politico è molto meno scontata, anzi, egli rileva una tensione tra ciò che dice la legge, il *common law*, e quello che accade nel cuore della costituzione. Una delle principali novità è per l'autore il fatto che il governo si affermi nel 1689 come quarto interlocutore con le due camere e il re, seppure nella diffidenza sia dei sostenitori della prerogativa del re sia dei fautori della prerogativa delle camere<sup>380</sup>. Comunque, l'assetto del 1689 non elide nessuno dei poteri previsti dalla costituzione, primo fra tutti quello regio. Prima della sfida vera e propria del cattolicesimo di Giacomo II, l'Inghilterra si mostra tutto sommato fedele al re, come esemplificano il fallimento del *coup* di Monmouth<sup>381</sup>, la pacifica successione da Carlo II a Giacomo II, nonché la concessione di ampi sussidi al re da parte del Parlamento. A riprova ulteriore dell'inestricabile intreccio di religione e politica nella prima modernità inglese, il problema reale della reggenza di Giacomo II è il suo programma di recupero della religione cattolica<sup>382</sup>. A fianco di ciò, vi è il dettaglio non trascurabile del tentativo non apprezzato di imporre un governo assoluto.

Il Bill of Rights del 1689, che sanziona il diritto del popolo a chiamare al trono il governante più adatto, è di fatto, è una risposta all'imposizione – fallita – di un nuovo modello di sovranità da parte di Giacomo II. Tale modello prevede da un lato il *common law* e dall'altro il sovrano che può derogarvi. Di conseguenza il re, che tradizionalmente, può sospendere una norma o esentare alcuni sudditi, se lo fa in maniera generalizzata non mette più in atto una dispensa dalla norma, ma una vera e

379 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution*, p. 230.

380 U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, pp. 21-22.

381 Nel 1685 un gruppo di dissidenti protestanti cercano di deporre Giacomo II, appena insediatosi, sotto la guida del duca di Monmouth, figlio illegittimo di Carlo II.

382 *Ivi*, pp. 45-46.

propria abrogazione. Giacomo II non sovverte solo le libertà dei sudditi ma le leggi stesse; se il common law è in pericolo, lo sono anche le proprietà dei singoli<sup>383</sup>. Contro la tendenza alla centralizzazione del potere da parte del re si oppone la conformazione della struttura amministrativa tradizionale, composta da una burocrazia e un potere centrale snelli e caratterizzata dalla collaborazione con le élite locali. Sotto la reggenza giacobita, l'aristocrazia e la gentry si vedono dunque private delle loro funzioni tradizionali. Con la Gloriosa rivoluzione, i gruppi marginalizzati e quelli in ascesa reagiscono alla mossa assolutista del re. Bruschi vede nell'affermazione di un nuovo ordine giuridico la reazione a un'altra rivoluzione, ovvero quella impostata ma mai terminata di Giacomo II, costituita dalla rivendicazione del potere di impulso verso la legge e verso gli altri poteri costituzionali, cioè la Chiesa e i poteri locali<sup>384</sup>. Il frutto di tale processo di reazione e rivoluzione è il delinearsi di un ordine giuridico in linea con la tradizione giuridica inglese e occidentale, e, purtuttavia, nuovo.

Senza pretendere di dare un giudizio sull'estensione della critica all'istituzione monarchica e sulla portata della parlamentarizzazione, un dato rilevante che emerge nel 1688, e che avrà conseguenze di lungo periodo e foriere di Rivoluzioni future, è il disegno di alcuni uomini politici e pensatori dell'epoca di rendere la sovranità una caratteristica del popolo – cioè di una parte di esso – e non del monarca. Questo disegno, radicato nel pensiero delle sette puritane e dei radicali della prima Rivoluzione, viene messo a punto da John Locke e i suoi seguaci e racchiuso nel concetto di contratto. Il contratto finisce poi per minare le fondamenta della teoria del diritto divino del re, attraverso l'idea della separazione del potere paterno dal potere politico. A beneficiare di questa separazione, però, è solo un preciso soggetto, maschile e proprietario, come hanno messo bene in luce una vasta serie di studi sull'individualismo liberale.

Se, assumendo la riflessione di Carole Pateman, con il contratto socio-sessuale il

---

383 U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, pp. 53-54.

384 *Ivi*, pp. 63-64.

dominio paterno cambia semplicemente faccia e diventa fraterno. La costituzione continua a essere una costituzione patriarcale, perché le donne sono escluse a priori, in quanto donne, dalla gestione del potere politico. L'ordine giuridico che inizia a prendere forma nel 1688 e che sopravvive, rinnovato, al violento rovesciamento rivoluzionario, è dunque un ordine giuridico patriarcale. Tale ordine, che trae forza dall'antica costituzione e dalla storia, intesa come «risultato delle azioni patriarcali»<sup>385</sup>, nasconde il tentativo di rimettere al suo posto un soggetto femminile ostinato. In seguito alla partecipazione attiva alla Rivoluzione, alla guerra, nella sfera religiosa, nel dibattito pubblico, nelle guerre dei pamphlet, nella sfera economica, e a causa dei mutamenti della struttura economica e di potere, le donne vengono riconosciute come «soggetto imprevisto»<sup>386</sup> che va ridisciplinato.

La congiuntura del XVII è il momento in cui, stando all'analisi di Pateman, si assiste al passaggio dal patriarcato classico a quello moderno<sup>387</sup>. I contrattualisti sono i principali responsabili di tale cambiamento, che impone un patriarcato contrattuale e fraterno e una struttura civile capitalistica; al contrario, con il patriarcalismo classico filmeriano, i figli nascono in una condizione di soggezione naturale e, *ipso facto*, politica<sup>388</sup>. La chiave del passaggio dal patriarcato classico a quello moderno è quindi il rifiuto dell'identificazione del padre con il sovrano, con la conseguente liberazione dei figli maschi dalla subordinazione paterna e la stipula del contratto tra pari che dà luogo alla società. Nel pensiero contrattualista da Hobbes in avanti, la subordinazione è possibile solo tramite contratto; l'altro assunto è che le donne non possano entrare a far parte del patto, perlomeno in maniera paritaria. Con la stipula del patto originario, però, deve essere garantito anche il diritto politico patriarcale, grazie a cui perpetrare la completa sottomissione delle donne nella società civile. La soluzione è il contratto matrimoniale che permette di includere le mogli nella figura del marito e, indirettamente, nel contratto<sup>389</sup>.

---

385 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, p. 28.

386 *Ivi*, p. 60.

387 C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 33.

388 *Ibidem*.

389 *Ivi*, p. 64.

Poiché la società civile basata sul contratto è patriarcale, si instaura un *ordine sociale patriarcale*<sup>390</sup>. L'ipotesi che si vuole sostenere qui è però che tale ordine patriarcale non sia solo sociale ma anche giuridico, perché si riferisce al diritto, inteso come un modo per risolvere e contemporaneamente esacerbare i conflitti politici ed economici<sup>391</sup>, ma anche sessuali. Il nuovo ordine patriarcale è giuridico anche perché, accogliendo la definizione di diritto pubblico di Loughlin come «an assemblage of rules, principles, canons, maxims, customs, usages, and manners that condition and sustain the activity of governing»<sup>392</sup>, include il problema del governo di un soggetto specifico, ovvero l'altro sesso.

Anche Pateman ragiona in termini di diritto: il diritto politico «ha origine nel diritto patriarcale»<sup>393</sup> e si genera dal contratto originario pensato come istituzione tanto della libertà quanto del dominio (sessuale)<sup>394</sup>. L'ordine giuridico nascente è patriarcale nel senso che: «[l]a libertà civile dipende dal diritto patriarcale»<sup>395</sup>. Tale ordine è anche il riferimento della critica di Mary Astell e di molte femministe della prima modernità, le quali, come puntualizza Springborg, svelano che i diritti naturali sono in realtà diritti esclusivamente maschili<sup>396</sup>. La versione della storia che vede nella supremazia del Parlamento il prevalere della libertà e del contratto sul dominio paterno e sullo status<sup>397</sup>, nasconde esattamente il problema della persistenza del dominio patriarcale e della gerarchia sessuale. Il progetto giuridico che si vuole portare a compimento è uno in cui la proprietà privata, e della terra e delle donne, prende il posto della proprietà comune immaginata come stadio iniziale dell'umanità. Il contratto matrimoniale, al pari del contratto sociale, ambisce a rendere inoffensiva la conflittualità intorno a un oggetto, che sia la terra o la donna.

---

390 *Ivi*, p. 4.

391 H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 29.

392 M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 30.

393 C. Pateman, *Il contratto sessuale*, p. 6.

394 *Ivi*, p. 4.

395 *Ivi*, p. 7.

396 P. Springborg, *Mary Astell*, p. 210.

397 Il patriarcato è paragonato allo status nella caratterizzazione del passaggio dal vecchio al nuovo mondo, secondo la dottrina di sir Henry Maine contenuta in *Ancient Law* (1861). C. Pateman, *Il contratto sessuale*, p. 14.

Tanto la proprietà privata quanto il matrimonio assicurano la pace sociale e consentono lo sviluppo dell'*industry*<sup>398</sup>.

Il regno congiunto di Guglielmo III e Maria e quello di Anna esemplificano in maniera piuttosto chiara il lato patriarcale dell'ordine giuridico in via di consolidamento. È un ordine che mette a valore il principio di autorità femminile, rafforzandolo e indebolendolo allo stesso tempo. L'autorità femminile si rafforza, ad esempio, da fatti come la novità costituzionale assoluta del doppio comando a titolo paritario dei sovrani venuti dall'Olanda. Ciò avviene, però, per ragioni strumentali, cioè per considerazioni di matrice dinastica; la discendenza di Maria, figlia di Giacomo II, salva di fatto le apparenze della continuità con la casata Stuart dopo la cacciata del re<sup>399</sup>. Per quanto riguarda Anna, sebbene la sua reggenza non sia messa in discussione dall'appartenenza al genere femminile, non si può dire che il suo sesso non costituisca un problema. Infatti, la regina sente il bisogno di un surplus di legittimazione e lo ottiene, ad esempio, facendo uso del potere regio di guarigione dalla scrofola<sup>400</sup>. L'episodio della nomina nel 1712 di dodici pari per assicurare la ratificazione parlamentare della pace di Utrecht è altresì significativo, poiché tale azione è accusata – forse in modo velatamente sessista – di sovvertire gli equilibri costituzionali, mentre segnala solamente la trasformazione dei poteri della monarchia in esercizi dettati dall'impulso e dal disegno dell'esecutivo. Infatti la richiesta della nomina proviene dai ministri<sup>401</sup>, ma viene strumentalizzata per attaccare frontalmente una regina colpevole di appartenere al sesso sbagliato, ovvero il sesso uscito sconfitto dalla guerra di tutti contro tutti. La reggenza consecutiva di due donne<sup>402</sup> (solo la prima è accompagnata) è però il trionfo di un'idea

---

398 P. Costa, *Il progetto giuridico*, Milano, Giuffrè, 1974, p. 319. il nesso tra proprietà privata della terra e delle donne è messo in luce anche da Carla Lonzi: «Il sorgere della proprietà privata ha espresso uno squilibrio tra i sessi come bisogno di potere di ciascun uomo su ciascuna donna, intanto che si definivano i rapporti di potere tra gli uomini». C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, p. 22.

399 U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, p. 92.

400 M. Bloch, *I re taumaturghi* (1961), Torino, Einaudi, 2007, p. 135.

401 U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, pp. 184-185.

402 Cfr. L.G. Schworer, *Women and the Glorious Revolution*, «*Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*», 18, 2/1986, pp. 195-218.

potenzialmente esplosiva ed esaltante. Per moltissime suddite, appare sempre più chiaro che la costituzione inglese ha bisogno di regine femmine per andare avanti. Ciò è evidente anche per Astell, la quale in *Moderation truly stated* afferma candidamente:

«Nations, and our in particular, flourish more under a feminine than under a masculine regiment: yet, it is not for that silly reason which men assign, to wit, that under a Queen the men really govern, and the women in the reign of a King, each sex being apt to adhere to the advice of the other»<sup>403</sup>.

L'ordine giuridico patriarcale, che si consolida e viene al contempo contestato per tutto il secolo delle Rivoluzioni inglesi, è lo scenario che Mary Astell ha d'innanzi a sé, e con cui deve necessariamente rapportarsi; è il problema da identificare e mettere in discussione. Come si vedrà nel prossimo capitolo, in seguito al tumulto rivoluzionario si cerca faticosamente di escludere le donne dalla sfera pubblica in cui si erano intromesse. A questo tentativo di riassoggettamento, fanno seguito la "liberazione" maschile dai vincoli patriarcali e la nascita del patriarcato fraterno tramite il contratto, che mistifica i rapporti di subordinazione femminile, nascondendoli<sup>404</sup>. Questo processo permette ai pensatori della prima età moderna di criticare radicalmente il patriarcalismo di Filmer e di ignorare l'aspetto patriarcale del patriarcalismo dei contrattualisti, Locke in primis. Tale dinamica è ciò che Astell comprende e sottopone a un attacco frontale all'insegna di un pensiero definibile come antipatriarcalismo materiale. Infatti, tutta la sua opera rappresenta una critica generale al patriarcalismo in ogni sua forma, anche sotto le mentite spoglie dell'antipatriarcalismo di Locke, colpevole al pari di Filmer di nascondere le donne nel privato, escludendole di fatto dalla sfera pubblica.

#### 1.4 L'ordine giuridico patriarcale

Forte del suo antipatriarcalismo materiale, che mette in discussione le gerarchie

---

403 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. 29.

404 L'assoggettamento femminile e la sua mistificazione trovano la loro più intima ragion d'essere, secondo Edmund Leites, nella necessità puritana di risarcimento morale: alle «rinunce psichiche imposte dalla costanza», si bilancia per gli uomini con «un'articolata gerarchia dei sessi». E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, p. 27.

sessuali di potere che attraversano tanto il pubblico quanto il privato, Mary Astell rileva che uno dei meccanismi di assoggettamento femminile risiede nell'esclusione delle donne dalla gestione autonoma e dal godimento della proprietà. Nel caso delle donne nubili come lei, l'effetto dello stabilimento di un ordine giuridico patriarcale è la produzione di invisibilità sociale e giuridica. L'affidamento di qualunque proprietà ai (non sempre scrupolosi) parenti maschi delle donne sole è ciò che Astell denuncia in *The Christian Religion*:

«It were well if we knew how to keep and use what our Relations have provided for us, and did not put it out of our own power, into hands that seldom or never dispose of it as they ought»<sup>405</sup>.

Tale ordine giuridico patriarcale che si consolida specialmente tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII investe il diritto pubblico, riverberandosi nel diritto privato<sup>406</sup>. Per comprenderne pienamente le implicazioni di tale processo è necessario ricostruire la storia costituzionale del patriarcato nel XVII secolo.

Non è un caso che la nascita di un ordine giuridico patriarcale avvenga in questo momento. Di fatto, l'affermazione di questo ordine trae vigore e dalla Rivoluzione e dai mutamenti derivanti dal nuovo modo di produzione capitalista. Tali mutamenti complicano il progetto patriarcale e assegnano alle donne una funzione sempre più imprescindibile in campo economico, in particolar modo per ciò che concerne la trasmissione della proprietà familiare. Le donne non sono dunque un attore secondario nelle trasformazioni del diritto pubblico e privato, in un momento in cui il diritto rispecchia cambiamenti materiali – ad esempio nel campo dell'organizzazione della produzione – che si ripercuotono sull'immagine del mondo<sup>407</sup>. In questo quadro, le donne si appropriano di importanti, per quanto spesso limitati, spazi di autonomia giuridica ed economica, che è strettamente connessa alla loro irruzione

---

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

406 Loughlin asserisce che, per sua natura, il diritto privato non sia pensabile se non a partire da quello pubblico. M. Loughlin, *The Idea of Public Law*, p. 2.

407 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934), Bologna, Il Mulino, 1984.

nella sfera pubblica<sup>408</sup>.

Durante il XVII secolo il diritto privato ha il duro compito di affrontare alcuni non trascurabili “effetti collaterali” della modernità: un'economia sempre meno sociale e tradizionale; un sistema di pensiero patriarcale sempre meno maggioritario; e un sesso sempre meno disposto alla mite accettazione della propria condizione. Infatti, pur non mancando colpi di scena e rappresaglie, per tutto il XVII secolo il diritto privato ha il non facile compito di venire a patti con i disequilibri sociali che le donne, veicolano nel cuore dello Stato, della sfera pubblica e della dimensione privata<sup>409</sup>. Durante l'Interregno, le tradizionali strutture di autorità nella famiglia sono estremamente esposte alla contestazione<sup>410</sup>, e questo sottopone il diritto a una vibrante tensione tra l'adeguamento al nuovo e l'adesione al vecchio. I giudici che applicano il diritto patriarcale si trovano a dover rivalutare lo status delle donne nel matrimonio e aggiornare le possibilità di azione dell'individuo femminile alla luce di un groviglio di vecchia tradizione patriarcale, nuovo individualismo liberale e di una prima burocrazia<sup>411</sup>. Nell'analisi della tradizione giuridica inglese tre elementi vanno perciò tenuti in considerazione: in primo luogo, le istanze di autonomia femminile, e di teorizzazione di questa autonomia, che si danno nell'innesto tra diritto, politica e religione; in secondo luogo, la risposta che in ogni campo proviene dalla controparte patriarcalista, che tenta di ostacolare, rinviare, disciplinare il primo elemento con nuovi mezzi burocratici; in terzo luogo, il modo di produzione manifatturiero. Mentre il discorso patriarcale che viene progressivamente temperato dalla penetrazione del principio dell'individuo come agente del mercato, il diritto privato inglese si adatta a uno scenario di incertezza e trasformazione.

---

408 Cfr. Capitolo II.

409 Ad esempio, pur essendo le mogli escluse in linea teorica dal godimento di diritti civili e politici, le donne sono escluse dalla struttura legale inglese ma possono presentare petizioni e lo fanno assiduamente durante la guerra civile e il Commonwealth. L.A. Greenberg, *Introductory Note*, in L.A. Greenberg (ed), *Legal treatises, Volume I*, Aldershot and Burlington, VT, Ashgate, c2005, p. xvi. Si veda il capitolo seguente.

410 B.J. Todd, *“To Be Some Body”*: *Married Women and The Hardships of the English Laws*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 349.

411 *Ivi*, p. 353.

#### 1.4.1 Istituti di diritto privato tra *coverture* ed equità

Durante tutto l'arco del Seicento, il diritto privato subisce significativi mutamenti. Il common law continua a coesistere insieme all'*equity*, un corpo di norme applicate dai tribunali inglesi apposti fino al Judicature Act del 1875 che deriva dal diritto romano e da quello canonico ed è concepito come completamento del diritto comune. I giudici di diritto equitativo non si reputano vincolati al precedente, come nel common law, e possono decidere in base a criteri più discrezionali. Per adire alla corte si sottoscrive una petizione volta a suscitare pietà al re e a chi ne fa le sue veci, con la preghiera di trovare un rimedio per amor di Dio o per carità<sup>412</sup>. Alle corti di *equity* si rivolge chi per qualche motivo non può ottenere rimedio nei modi ordinari della legge, pur avendone diritto, a causa di vecchiaia o malattia o perché l'avversario è ricco e potente. Le donne sono spesso ricomprese all'interno dei soggetti "deboli" che possono adire a tali corti.

Il fatto che il soggetto femminile sia destinatario di provvedimenti equitari rivela come il corpo di norme che fa riferimento all'*equity* preveda esplicitamente un qualche ruolo autonomo per le donne. Più in generale, nella prima età moderna inglese l'*equity* è intesa in vari modi. Oltre che essere uno spazio di agibilità giuridica femminile, l'*equity* si dota di profondi e spesso contraddittori significati. Essa è la componente di base di un modello di società cristiana; la legittimazione di un sistema di giustizia ulteriore e superiore al common law; un elemento essenziale della prerogativa reale; un soggetto teatrale e dell'arte poetica; il fondamento di una primordiale idea di giustizia sociale; uno degli slogan della rivoluzione a tutela dei diritti e delle libertà individuali<sup>413</sup>. Questa commistione di significati si nota leggendo i documenti dell'epoca. Il giurista inglese Lambarde scrive che l'*equity* afferisce in qualche modo a un principio di ragionevolezza, appunto di equità di giudizio. Infatti

*l'equity*

---

412 L'equità è F.W. Maitland, *L'equità*, a cura di A.R. Borzelli, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 3, 19, 23, 11, 7.

413 M. Fortier, *The Culture of Equity in Early Modern England*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2005, p. 185.

«doth not onely weigh what is generally meet for the most part, but doth also consider, the person, time, place, and other circumstances in every singular case that commeth in question, and dothe thereof frame such judgement as is convenient and agreeable to the same [...] *positive* and *common* law is made meet for the most part, and [...] *equitie* is added for helpe in some few or singular cases. [...] *Equitie* should not bee appealed unto but only in rare and extraordinary matters»<sup>414</sup>.

*Equity* e *common law* si complementano con le consuetudini feudali e il diritto ecclesiastico, facendo sì che il sistema di diritto si presenti spezzettato eppure in armonia. Scrive ancora Lambarde che se *positive, common and equity law* «bee well compounded together a most sweete and harmonically *Iustice* will follow of them»<sup>415</sup>. La compresenza di diversi sistemi di diritto segnala una transizione da una situazione di frammentazione e complementarietà all'affermazione di un diritto unico che garantisce la proprietà e i diritti dei sudditi contro l'arbitrarietà del re.

Lentamente il *common law*, che si configura sempre di più come espressione del ceto dei proprietari terrieri che salgono al potere stabilmente dopo la Gloriosa Rivoluzione, acquisisce primazia sulle altre fonti del diritto. Per le donne, questo significa che a una legislazione di stampo feudale che accorda loro un discreto principio di autonomia economica, si sostituisce gradualmente un diritto prettamente patriarcale, che ammette sempre meno deroghe all'istituzione della *coverture*, secondo il quale «a married woman perhaps may either doubt whether she bee either non or no more than halfe a person»<sup>416</sup>.

La *coverture* è l'inclusione della moglie nella persona legale del marito. 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; in caso di separazione, tuttavia, 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

---

414 W. Lambarde, *Archion; or, a Commentary upon the High Courts of Justice in England*, London, Printed for D. Frere 1635, pp. 70-71.

415 *Ivi*, p. 72

416 Anonimo, *The Lawes Resolutions of Womens Rights*, 1632, p. 4.

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, è soggetta al controllo del marito, il quale però non acquisisce il diritto di proprietà ma solo il possesso<sup>417</sup>.

La *coverture* è il simbolo della subordinazione dello status legale femminile, che si accentua nel tempo laddove le consuetudini che hanno in precedenza favorito le donne vengono abrogate lasciando spazio al common law incentrato sul soggetto universale del diritto, uguale e libero ma certo di sesso maschile<sup>418</sup>. Tuttavia, va precisato che il common law non è in assoluto negativo per le donne, così come *l'equity* non è la panacea di tutti i loro mali. Le misure di *equity* si applicano, infatti, solo ai casi di donne sposate, dotate di risorse, di accesso a consulenti legali e di lungimiranza nel negoziare accordi prematrimoniali. In più, affidandosi alle corti di *equity*, le donne e i loro difensori non invocano l'equità come principio di giustizia verso le donne, così come i giudici che applicano sentenze di *equity* spesso non nominano esplicitamente la nozione di equità<sup>419</sup>.

Gli spazi aperti dall'esistenza di diversi pezzi di diritto favorisce, insomma, un certo grado di autonomia femminile, soprattutto per le donne agiate, ma anche, paradossalmente, per le donne povere<sup>420</sup>. I diritti legali femminili sono prevalentemente implementati nella corte di equità – la Chancery Court<sup>421</sup>. Lambarde

---

417 Cfr. L.A. Greenberg, *Introductory Note*, pp. xxiv-xxv.

418 T. Brennan - C. Pateman, *"Mere auxiliaries to the commonwealth": Women and the Origins of Liberalism*, in N.J. Hirschmann - K.M. McClure, *Feminist interpretations of John Locke*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2007, p. 68. B.J. Todd, *"To Be Some Body": Married Women and The Hardships of the English Laws*, p. 350.

419 M. Fortier, *The Culture of Equity in Early Modern England*, p. 142.

420 Sulle prospettive di indipendenza giuridica ed economica delle donne povere separate nel XVII e XVIII secolo, si veda B.J. Todd, *"To Be Some Body": Married Women and The Hardships of the English Laws*, pp. 351-356.

421 La corte di cancelleria («Chancery Court», «Curia cancellariae») opera sulla base del common law

osserva che il Cancelliere non ha una sua corte di pertinenza ma assiste o rimpiazza il re, il quale, in persona o in delega, è chiamato a giudicare sulla base di «*Equitie and a good Conscience*» e a conferire i suoi favori. Ciò si deve al fatto che il principe è garante della giustizia davanti a Dio e ha giurato, all'incoronazione, di rendere giustizia ai cittadini. Di conseguenza, egli si riserva il potere di emendare la legge positiva in caso di mancanze o eccessivo rigore, dato che le leggi scritte sono universali e generali e non possono prevedere tutti i casi specifici. Il criterio ultimo di equità si applica quindi «*where no ordinarie Law is yet provided*»<sup>422</sup>.

Lo studioso antiquario William Dugdale precisa che nella corte di cancelleria, verso la fine del regno di Edoardo I, si insediano il cancelliere e i giudici con il compito di coadiuvare il re, rispettivamente in materia di equità e statutaria. In più, fa risalire l'introduzione dell'esclusività del ricorso alla Chancery Court ai tempi di Edoardo III, quando un atto del parlamento stabilisce che:

*«if any man found himself grieved contrary to those Articles (viz. touching Purveyours ecc) or others, contained in divers Statutes, and would come into the Chancery, or any for him, and thereof make his complaint, he should presently there have remedy, by force of the said Articles and Statutes, without elsewhere pursuing for redress»*<sup>423</sup>.

Per rivendicare i propri diritti, le donne possono rivolgersi, oltre che alla Cancelleria, alle corti ecclesiastiche<sup>424</sup> o alla corte dei Common Pleas<sup>425</sup>. Come riporta Dugdale, mentre la Kings Bench Court si occupa di processi penali, la corte dei

---

oppure dell'equità. A essa si adisce con petizioni per chiedere rimedio a un danno subito, nei casi in cui, per un motivo qualsiasi, la parte lesa non può ottenere rimedio nei modi ordinari della legge, pur avendone diritto. Ciò accade per vecchiaia o malattia della parte offesa o perché l'avversario è ricco e potente. La petizione è volta a suscitare pietà, chiedendo al re di trovare un rimedio per amor di Dio o per carità. Il procedimento è assunto dal cancelliere (un ecclesiastico), che esamina la petizione sulla base dei precedenti e ordina all'avversario di presentarsi e rispondere. F.W. Maitland, *L'equità*, pp. 7-11.

422 W. Lambarde, *Archion*, p. 59, 68-69, 65.

423 W. Dugdale, *Origines Juridicales, or Historical Memorials of the English Laws, Courts of Justice, Forms of Tryal ...*, London, Printed by Tho. Newcomb, 1671, pp. 36-37.

424 Il diritto ecclesiastico regola in particolare i matrimoni e il loro scioglimento, le questioni testamentarie e commina punizioni dei reati morali e sessuali. Le donne compaiono spesso davanti a queste corti e a quelle di equità. L. Greenberg, *Introductory Note*, p. xii. Le corti spirituali cominciano a trattare le dispute matrimoniali in seguito alla conquista normanna. Tali corti non riconoscono il divorzio ma, se il richiedente è abbastanza ricco e influente, il matrimonio può essere annullato. K. Thomas, *The Double Standard*, p. 200.

425 L. Bonfield, *Finding Women in Early Modern English Courts: Evidence from Peter King's Manuscript Reports*, «Chicago-Kent Law Review», 87, 2/2012, p. 390.

Common Pleas tratta le controversie civili<sup>426</sup>. Ai Common Pleas ci si rivolge soprattutto quando si tratta di risolvere dispute economiche, nei casi in cui le donne portano avanti affari commerciali insieme ai mariti o addirittura da sole, se la necessità lo impone<sup>427</sup>. Appare evidente che per tutto il XVII secolo le mogli godano ancora di certa agibilità economica<sup>428</sup> e giuridica nei confronti del marito<sup>429</sup>. Ciò è confermato dallo straordinario successo recezione del trattato *The Lawes Resolution*, un trattato sui diritti delle donne che viene stampato per venticinque anni e citato per tutto il Settecento. L'opera ha a che fare con tutte le disposizioni giuridiche che influiscono sulla vita di una donna, dalla nascita fino alla morte, ed è una risorsa legale importante e conosciuta per i professionisti del tempo.

Uno dei momenti cruciali della vita di una donna ricca è la morte del marito. In questa evenienza le vedove ricevono due tipi di appannaggio vedovile: *jointure* o *dower*. La *jointure* è un appannaggio vedovile stabilito per mezzo di un accordo prematrimoniale specifico e sostituisce il *dower*, che è il diritto assoluto della vedova alla proprietà a vita di un terzo delle terre del marito<sup>430</sup>. Il *dower* è inoltre un istituto di common law pensato per il sostentamento della vedova e della prole, superiore alle volontà del marito, che però non vale per le donne adultere o divorziate<sup>431</sup>.

Oltre a ciò, alla vedova è inoltre spesso dato il compito di amministrare e gestire l'intera eredità del defunto coniuge come *executrix* o *administratrix*. Come le vedove, anche le figlie potevano ereditare, perché il diritto preferisce la successione diretta di una figlia piuttosto che quella collaterale di un fratello<sup>432</sup>. Le consuetudini locali possono mutare le proporzioni dell'eredità, come nella città di Londra

«By the Custom of *London*, the Wife shall have the Moiety of the Goods whereof her

---

426 W. Dugdale, *Origines Juridiciales*, p. 38.

427 *Ibidem*.

428 A.L. Erickson, *Common Law versus Common Practice*, p. 22.

429 L. Greenberg, *Introduction*, a Anonimo, *The Lawes Resolutions of Womens Rights: Or, The Lawes Provision for Woemen Printed by the Assignes of John More*, London, 1632, p. xxxvi.

430 L. Greenberg, *Introductory Note*, p. xxix.

431 F.W. Maitland, *Equità*, p. 18 n. 1.

432 G. Schochet, *Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought*, in N. J. Hirschmann - K. M. McClure, *Feminist Interpretations of John Locke*, p. 138. A quanto pare, la predilezione delle figlie femmine non è sempre così scontata, come mostra Astell (vedi dopo).

Husband died possessed; yet the Husband in his Life time may give all the Goods; buy by his Will he cannot prejudice her concerning her Part»<sup>433</sup>.

Le disposizioni testamentarie permettono di gettare luce su un più ampio contesto di diritti e doveri femminile connessi al regime matrimoniale. Tutto quello che ruota intorno al matrimonio, rivela la compenetrazione di principi opposti di indipendenza e subordinazione femminile. Il contratto matrimoniale è di fatto uno degli istituti che più illumina lo svilupparsi del diritto privato patriarcale nella congiuntura tra la nascita dei diritti individuali nel mercato e l'inclusione differenziale delle donne nel godimento di questi diritti<sup>434</sup>. Secondo Pateman la società civile è presentata come ordine politico libero, in cui le donne non possono essere incorporate come schiavi. Perciò, esse devono partecipare nella pratica del contratto, che rappresenta la libertà, in particolare nel contratto matrimoniale, con tutte le libertà che servono per entrare nel contratto:

«the political philosophers must simultaneously deny women's freedom because they uphold men's conjugal power and exclude women from citizenship through claims about women's "natural" attributes»<sup>435</sup>.

Come parte contraente, la moglie rinuncia più o meno consensualmente alla sua autodeterminazione economica nel matrimonio. Esistono tuttavia delle modalità di eccedere la regola, soprattutto quando vi siano grossi interessi in ballo; una di queste modalità è costituita dagli accordi prematrimoniali. Essi possono disciplinare la trasmissione della proprietà di generazione in generazione e il livello di autonomia economica delle donne all'interno del matrimonio. Gli accordi prematrimoniali sono applicati solo dalle corti di *equity* e sono sottoscritti da circa il dieci per cento delle coppie; possono definire elargizioni in annualità da parte del marito in favore della moglie, oppure assicurare un appannaggio vedovile. Servono anche a far sì che la

---

433 Anonimo, *The Lawes Resolutions*, p. 63. Si noti che, sebbene per testamento il marito non possa negare alla moglie la parte spettante a lei di diritto, è pur sempre libero di fare in vita ciò che vuole dei beni suoi e della consorte.

434 Cfr. T. Stretton, *Women, Property and Law*, in A. Pacheco (ed), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Bodmin, Blackwell, 2002, pp. 40-57.

435 C. Pateman, *Conclusion: Women's Writing, Women's Standing: Theory and Politics in the Early Modern Period*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, p. 379.

donna possa fare testamento<sup>436</sup>. La causa maggiore per stipulare un accordo prematrimoniale è, secondo Lloyd Bonfield, definire immutabilmente l'appannaggio vedovile della sposa. Dalla fine del XVII secolo e per tutto il XVIII secolo gli accordi prematrimoniali vengono a svolgere più generalmente quattro funzioni principali: fornire sostentamento agli sposi, stabilire l'appannaggio vedovile, provvedere alla prole, trasmettere la proprietà intatta all'erede maschio nato dal matrimonio<sup>437</sup>.

Non vi è accordo nella storiografia legale se gli accordi prematrimoniali siano dominio aristocratico oppure riguardino anche le donne di classe borghese, se avvantaggino la moglie oppure i beni familiari nel complesso. Amy Louise Erickson propende per un'interpretazione estensiva di tali accordi: specialmente le donne di classi sociali elevate vedono negli accordi prematrimoniali il modo di conservare la proprietà nelle generazioni e assicurarsi che la prole ne possa godere indipendentemente dalle sorti del matrimonio<sup>438</sup>. Certo, ciò è di primaria importanza soprattutto per le donne dei ceti più abbienti. Va ricordato, infatti, che le terre sono viste come proprietà della famiglia, non dell'individuo, e la trasmissione della proprietà terriera rafforza la stabilità della *landed society* nel complesso, ovvero dell'aristocrazia in opposizione al potere della corona e alle riottose classi subalterne<sup>439</sup>. La natura del titolo nobiliare è particolarmente importante nella trasmissione della proprietà. La raccolta e commentario di casi *Baron and Feme* riporta che se una donna è nobile per discendenza, sposandosi con un uomo di grado inferiore non perde il titolo. Se invece è nobile per matrimonio, perde il titolo risposandosi con un uomo di grado inferiore. Se un nobile muore senza aver procreato, l'eredità non può andare alla sorella, se ella si è risposata perdendo il titolo<sup>440</sup>. Mentre le aristocratiche sono interessate a tutelare la dote e lo status, per le

---

436 L.A. Greenberg, *Introductory Note*, pp. xxvii-xxviii.

437 L. Bonfield, *Marriage Settlements and the "Rise of Great Estates": A Rejoinder*, «The Economic History Review», 33, 4/1980, pp. 560-561.

438 A.L. Erickson, *Common Law versus Common Practice: The Use of Marriage Settlements in Early Modern England*, «The Economic History Review», 43, 1/1990, p. 22.

439 M.L. Ferrari - G. Vivenza, *Tutelare la famiglia*, in S. Cavaciocchi (ed), *La famiglia nell'economia europea. Secc. XIII-XVIII. Prato, 6-10 Aprile 2008*, Firenze, Firenze University Press, 2008, p. 222.

440 Anonimo, *Baron and Feme: a treatise of law and equity, concerning husbands and wives: of marriages*,

donne posizionate a metà della scala sociale i guadagni da lavoro sono invece l'oggetto da salvaguardare<sup>441</sup>.

A prescindere dall'ordine sociale di appartenenza, dalla lettera della legge appare evidente che qualunque avanzamento in termini giuridici ed economici rientri comunque nella stabile identificazione della donna come moglie o figlia. Persino le donne sole raramente riescono a sottrarsi all'imperativo del matrimonio. Come norma generale, una donna è reputata *feme sole* per tutta la sua vita da nubile e il sistema legale la inquadra come soggetto pienamente capace e responsabile. Tale condizione non è però favorita dalle severe difficoltà economiche a cui una donna sola va incontro. Di fatto, le pressioni legali, quale ad esempio la mancata emissione di licenze commerciali da parte dell'amministrazione municipale, rendono difficile per le donne provvedere autonomamente a se stesse<sup>442</sup>. Più che una condizione stabile, essere *feme sole* appare un momento transitorio e fugace della vita di una donna.

Anche in caso di separazione<sup>443</sup>, lo status legale della donna non cambia: da separata, mantiene tutte le «legal disabilities» di una donna sposata. Gli effetti economici di una separazione sono disastrosi per la parte femminile e spiegano la bassa attrattività di tale opzione. Una donna separata si ritrova nella condizione di una fuorilegge, perché il marito detiene tutti i suoi diritti sulla proprietà, incluso il salario guadagnato dopo la separazione. Ella non può presentarsi in tribunale da sola né richiedere l'affidamento dei figli. L'unica cosa che le spetta è una piccola cifra sotto forma di alimenti il cui pagamento è difficile da far rispettare<sup>444</sup>.

Con la Rivoluzione e la guerra, tuttavia, le istanze di autonomizzazione

---

*bastardy, the privileges of feme coverts, alterations made by marriage as to estates, goods and actions, what things of the wife accrue to the husband by the marriage, what acts, charges, forfeitures by the husband shall bind the wife after his death, of jointures and pleadings, fines and recovery, conveyances, &c. relating to baron and feme* (1738), in L.A. Greenberg, *Legal treatises, Volume III*, pp. 49-50.

441 A.L. Erickson, *Common Law versus Common Practice*, p. 22.

442 L.A. Greenberg, *Introductory Note*, p. xx.

443 Uno dei motivi più diffusi di ricorso alle corti ecclesiastiche per chiedere la separazione è l'adulterio da parte del marito. È anche l'unico motivo ammissibile per poter ottenere gli alimenti.

444 K. Thomas, *The Double Standard*, «Journal of the History of Ideas», 20, 2 /1959, p. 200.

femminile a partire dalla gestione pratica dell'economia domestica e civile in tempi di scarsità complicano l'immagine della donna come soggetto impossibilitato, persona dotata di una cittadinanza dimezzata. In più, l'esaltazione puritana della fedeltà coniugale, seppure bilanciata da una ferrea gerarchia sessuale nel matrimonio, apre spazi di negoziazione e di condivisione dell'autorità nella famiglia. L'opera sui doveri domestici del reverendo William Gouge *Of Domesticall Duties* (1622) è una straordinaria testimonianza di questa attitudine puritana al matrimonio, come si avrà modo di approfondire più avanti<sup>445</sup>. Aumenta inoltre il numero di donne single<sup>446</sup> – come pure di uomini scapoli<sup>447</sup> –, in relazione al cambiamento dei trend demografici e dei costumi. Dunque l'impostazione patriarcale del diritto che disciplina i rapporti privati si ridefinisce sotto la spinta di due tendenze: da un lato il prevalere del criterio capitalista della libertà di agire nel mercato; dall'altro il protagonismo femminile, incentivato o ostacolato anche in virtù di contingenze politiche ed economiche.

Il diritto privato patriarcale è da una parte messo in discussione dalle suddette tendenze, e dall'altra le riafferma, se si prende per buono il dato della sostanziale continuità del pensiero patriarcale nel tempo<sup>448</sup>. All'interno di questo spazio idealmente gerarchico, si aprono però sentieri di emancipazione. Per mezzo di scappatoie legali, le donne riescono a conquistarsi, seppur in modo limitato, il diritto al godimento e alla gestione delle proprietà, pur formalmente negato loro. Lo scarto tra legge positiva e pratica comune, che si adatta alle circostanze sociali in evoluzione, è il luogo in cui i diritti legali ed economici femminili trovano soddisfazione, ma talvolta anche intralcio. Le sentenze delle corti tra fine Seicento e inizio Settecento mostrano la "schizofrenia" del diritto privato patriarcale; in questo momento il tentativo delle corti è

---

445 W. Gouge, *Of Domesticall Duties* (1622), Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1976. Cfr. K. Thomas, *The Double Standard*, p. 212; E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, in particolare pp. 24-27 e capitolo 5.

446 B. Hill, *A Refuge from Men. The Idea of a Protestant Nunnery*, «Past & Present», 117, 1987, p. 116.

447 K. Thomas, *The Double Standard*, p. 196.

448 Oltre *Il contratto sessuale* di Pateman, si veda in proposito G.J. Schochet, *Patriarchalism and political thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

«to find the balance between the benefits a woman derived in a patriarchal world from being part of a family unit, and those rights which she should be able to hold as an individual member of civil society»<sup>449</sup>.

Paradigmatico di questa costante tensione tra tradizione patriarcale e necessità economiche antitradizionali e antipatriarcali è l'uso del *trust*, un accordo *inter vivos* che Maitland definisce così:

«quando una persona è titolare di diritti che è vincolato ad esercitare per conto di un altro o per la realizzazione di qualche particolare scopo si dice che egli ha quei diritti *in trust* per quell'altro o per quello scopo e viene chiamato *trustee*»<sup>450</sup>.

Il *trust*, pur essendo pensato per agevolare la successione ereditaria in linea maschile, può essere impiegato come escamotage per la cessione di beni immobili alla consorte da parte del marito. In tal caso, il *trustee* riceve una proprietà a uso e per conto della «sole and separate estate» della *feme covert*. Il fine principale di questo genere di *trust* è proteggere la moglie e i suoi eredi per mezzo di terzi<sup>451</sup>, non potendovi essere per natura e per diritto nessun contratto di sorta tra i due coniugi. I passaggi di proprietà tra moglie e marito sono infatti nulli tra di loro «because they are but one person in Law, and the Feme taketh nothing but by agreement of the husband»<sup>452</sup>. In generale, il *trust* è un diritto esercitabile in termini di equità. È un espediente originariamente impiegato per consentire il possesso di terreni ai fratri, trasferendo la terra alla comunità del borgo a loro beneficio<sup>453</sup>. L'esecutore del *trust* ha il compito di realizzare la volontà del proprietario che desidera fare un lascito di terre con lo scopo di «accrescere il capitale utilizzabile per il bene dell'anima e per provvedere alle figlie e ai figli più giovani». Per di più, il *trust* è conveniente in quanto la legge impone un'onerosa tassazione di successione e la

---

449 B.J. Todd, "To Be Some Body": Married Women and The Hardships of the English Laws, in H. Smith(ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, p. 348.

450 F.W. Maitland, *Equità*, p. 59. Il *trustee* evita che la successione s'interrompa in assenza di eredi, cura l'eventuale *separate estate* della moglie e amministra il patrimonio per pagare debiti. M.L. Ferrari - G. Vivenza, *Tutelare la famiglia*, pp. 227-228.

451 L. Greenberg, *Introductory Note*, p. xxviii.

452 Anonimo, *Baron and Feme*, p. 119.

453 F.W. Maitland, *Equità*, pp. 32-34. L'origine religiosa del *trust* è riportata anche in T. Fuller, *The Church-History of England*, b. 11, pp. 136-137.

devoluzione delle terre allo Stato in assenza di eredi. Il costume del *trust* si diffonde rapidamente anche tra le classi inferiori<sup>454</sup>.

Come ultima espressione dell'intima contraddittorietà del diritto privato patriarcale, vale la pena citare il *frank marriage*, istituto che permette al padre della sposa di trasmettere la proprietà terriera alla coppia vincolandola ai suoi eredi per quattro generazioni. In tal modo il padre può praticamente passare in eredità un bene alla figlia femmina, al momento in cui si sposa, sottraendola alla disponibilità del marito – che senza *frank marriage* è invece libero di vendere la proprietà o cederla in via testamentaria. Anche in seguito a divorzio, il diritto della parte femminile è intatto, perché il marito è un mero custode e guardiano:

«If Tenants [gli sposi] in Franke Marriage be divorced, the Woman shall have all the Land, for the Land was given for the womans sake and in her advancement»<sup>455</sup>.

Attraverso il *frank marriage* la moglie si dota di una certa capacità contrattuale e ha il potere di sottrarsi all'arbitrio maschile: se infatti una donna dona una proprietà a un uomo affinché la sposi e poi il matrimonio non ha luogo, la terra può essere recuperata<sup>456</sup>.

I diritti che derivano dall'applicazione di istituti, di matrice per lo più feudale<sup>457</sup> o ecclesiastica, si scontrano in maniera sempre più eclatante con il common law che ambisce a blindare una struttura economica favorevole alle classi proprietarie. Le capacità legali femminili conoscono dunque una transizione da un modello tradizionalmente patriarcale ma aperto a un altro dichiaratamente liberale eppure più limitante. In questo senso, le donne sono parte integrante della storia costituzionale del patriarcalismo, una storia che connette l'evoluzione delle istituzioni e delle norme giuridiche con la prassi materiale del diritto privato, oltre che pubblico, sulla spinta delle profonde trasformazioni del secolo delle Rivoluzioni inglesi. Mary Astell si colloca all'interno di questa storia con il suo antipatriarcalismo materiale, che mette in discussione tutte le propaggini – giuridiche, sociali,

---

454 F.W. Maitland, *L'equità*, pp. 35, 45.

455 Anonimo, *The Lawes Resolution*, pp. 73-75.

456 *Ivi*, p. 77.

457 Cfr. J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*.

economiche, intellettuali, politiche – del patriarcato proto-moderno.

### 1.5 Il patriarcalismo quale fattore costituzionale

«Covenants betwixt Husband and Wife, like Laws in an Arbitrary Government, are of little Force, the Will of the Sovereign is all in all»<sup>458</sup>.

Come si è visto, la costruzione dell'ordine giuridico patriarcale, che grazie all'idea di contratto determina una circoscrizione della subordinazione patriarcale al sesso femminile, è un'operazione economica, giuridica, come pure di riscrittura della storia e della costituzione. Dal punto di vista ideologico, il patriarcalismo pervade la storia del pensiero politico, ritrovandosi persino nei più diretti oppositori del potere patriarcale. Nel XVII e XVIII secolo, però, esso diviene più evidente ed esplicito perché viene riformulato in coincidenza della riformulazione del discorso della proprietà e della sovranità. Allo stesso tempo, in questo periodo il patriarcalismo conosce momenti di contestazione importanti a cui Mary Astell partecipa solamente nella sfera pubblica letteraria, a differenza delle donne del periodo rivoluzionario. Il pensiero di Astell e delle altre donne notevoli dell'epoca, che può essere definito antipatriarcalismo materiale, vuole illuminare e sfidare il dominio maschile nello Stato e nella famiglia. Per questo, è un pensiero che mette costantemente in tensione i concetti di patriarcato e di sovranità.

Grazie alla fondamentale ricostruzione di Carole Pateman e Gordon J. Schochet, si comprende il modo in cui l'atteggiamento patriarcale sia il sottofondo finanche delle prese di posizione più sovversive. Non solo il famoso Sir Robert Filmer, bersaglio del *Primo trattato sul governo*, ma anche il suo avversario liberale John Locke sono consapevoli che la prima e originaria gerarchia sociale è quella basata sul sesso. Filmer può essere considerato, dunque, il maggiore e più esplicito rappresentante di una dottrina in realtà maggioritaria, le cui radici affondano però in tempi precedenti e i cui effetti perdurano lungamente. Grazie alla brutale critica di Locke, Filmer diventa pure il più patriarcalista più strumentalizzato e stigmatizzato, ma per tutto il

---

458 M. Astell, *Some Reflections upon Marriage*, in M. Astell, *Political Writings*, p. 52.

XVII secolo il patriarcato è patrimonio comune, bagaglio culturale di chiunque intervenga nel dibattito politico. Già il Re Giacomo I è un grande ammiratore e interprete di questa teoria. Il suo uomo di fiducia, il vescovo George Carleton<sup>459</sup> racchiude in poche frasi la dottrina ufficiale di casa Stuart:

«The first government that was in the world among men, was the government of a family. [...] And what is a King by nature, but the father of a great family? and what is a the father of a familie by nature, but a little King? and therefore the first government of states by the lawe of nature, was by Kings»<sup>460</sup>.

Chiaramente le differenze all'interno del pensiero patriarcale sono spesso acute e dirimenti, tanto che appare insostenibile teorizzare l'esistenza di un unico, monolitico patriarcato. Piuttosto, le molteplici anime patriarcaliste, spesso sovrapposte, corrispondono a differenti momenti storici e a diverse pretese ideologiche. Ad esempio, il revival patriarcale di inizio Settecento, quando la dottrina del diritto divino e paterno del re subisce una battuta d'arresto, dirigendosi verso il declino<sup>461</sup>, risponde all'esigenza di rimettere a posto una soggettività femminile sempre meno facilmente governabile a causa della sua irruzione nella sfera pubblica<sup>462</sup>. Anche il contrattualismo, con il suo credo egualitario, rivela un nocciolo esplicitamente patriarcale del quale non ne può fare a meno: come mostra chiaramente Pateman<sup>463</sup>, eguaglianza tra tutti gli individui maschi significa che qualcuna ne deve pagare il prezzo. Infatti, mentre, per Filmer, tra famiglia e Stato non c'è somiglianza bensì identità, Hobbes la accetta tale omologia e spiega che entrambe sono convenzionali<sup>464</sup>, chiarendo che la sottomissione del figlio al padre è dovuta alla quarta legge di

---

459 Carleton viene selezionato da Giacomo I con altri tre vescovi per rappresentare la Chiesa d'Inghilterra al sinodo di Dort del 1618. Qui Carleton rivendica che i vescovi derivano la loro autorità religiosa dagli apostoli, di cui sono diretti successori. È un uomo di Chiesa istruito, un poeta e un oratore spesso chiamato a intervenire nei dibattiti teologici.

460 G. Carleton, *Jurisdiction. Regall, Episcopall, Papall*, p. 12.

461 P. Laslett, *Introduction*, p. 24. Schochet nota che le teorie patriarcali non scompaiono semplicemente dopo gli Stuart, ma appaiono con minor frequenza. G.J. Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*, p. 276.

462 Sull'irruzione femminile nella sfera pubblica a partire da metà del XVII secolo, si veda il capitolo II.

463 J. Boucher, *Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's "The Sexual Contract"*, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 36, 1/2003, pp. 23-38.

464 G. Schochet, *Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought*, p. 145.

natura, cioè la legge della gratitudine. Nel diciassettesimo capitolo del *Leviatano*, Hobbes asserisce che le città e i regni non sono altro che famiglie più grandi<sup>465</sup>. Anche Locke accetta la teoria genetica della società, sostenendo che i padri naturali delle famiglie diventano monarchi politici<sup>466</sup> e confondendo potere paterno e parentale, con la differenza, però, che il potere coniugale non è posto all'origine del governo<sup>467</sup>. La famiglia è di conseguenza teoricamente irrilevante, essendo il potere politico affatto diverso da quello coniugale, e la società è convenzionale<sup>468</sup>. Ciononostante, non è pensabile neanche per il padre dell'individualismo liberale che le donne possano essere in una posizione diversa da quella di sottomissione al volere e alla decisione ultima del marito, specialmente in caso di disaccordo tra i due. Sebbene spogliandola del lato più propriamente politico, Locke non si sottrae dunque alla struttura di pensiero patriarcalista. Attraverso la distinzione del patriarcato come teoria della derivazione della sovranità e come principio ordinatore delle relazioni matrimoniali e familiari, e con il prevalere di quest'ultima concezione, il patriarcalismo può continuare a sussistere nel tempo<sup>469</sup>.

### 1.5.1 Il patriarca di Filmer

Scritto tra il 1635 e il 1642 a ridosso della controversia sulla Ship Money<sup>470</sup>, ma

---

465 T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, p. 86.

466 G.J. Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*, p. 257. Cfr. T. Shanks, *Feminine Figures and the "Fatherhood": Rhetoric and Reason in Locke's "First Treatise of Government"*, «Political Theory», 39, 1/2011, pp. 31-57.

467 Ivi, pp. 248-249.

468 G. Schochet, *Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought*, p. 145; G. Schochet, *The Significant Sounds of Silence: The Absence of Women from the Political Thought of Sir Robert Filmer and John Locke (or, "Why can't a woman be more like a man?")*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, p. 230, 235.

469 R. Weil, *Political Passions: Gender, Family and Political Argument in England 1680-1714*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1999. M. Severance, *Sex and the Social Contract*, «ELH», 67, 2/2000, pp. 453-513. M. McKeon, *Historicizing Patriarchy: The Emergence of Gender Difference in England, 1660-1760*, «Eighteenth-Century Studies», 28, 3/1995, pp. 295-322. J. Nadelhaft, *The Englishwoman's Sexual Civil War: Feminist Attitudes Towards Men, Women, and Marriage 1650-1740*, «Journal of the History of Ideas», 43, 4/1982, pp. 555-579.

470 Ship Money è il nome della tassa imposta da Carlo I per fare cassa nel 1634. Di solito il prelievo fiscale avveniva durante la guerra per finanziare la flotta, ma questa volta il re la riscuote in tempo di pace provocando la reazione del Parlamento.

integrato e snaturato, passando di mano in mano, fino alla pubblicazione nel 1680<sup>471</sup>, *Patriarcha or the Natural Power of the Kings* viene usato come strumento di battaglia politica in coincidenza della Exclusion crisis. In questo momento, la fazione conservatrice e più vicina agli Stuart deve difendersi dal tentativo whig di escludere dalla successione dinastica il fratello di Carlo II, Giacomo II. Il rischio di una simile evenienza è il ripetersi del caos politico degli anni della *great rebellion*. *Patriarcha* torna utile, allora, ai tory giacobiti perché sembra presentare una soluzione al problema della ribellione<sup>472</sup>. Il testo, infatti, presenta il potere paterno dei re – e dei padri – come modo per legittimare un potere scosso dalle continue ribellioni. Paradossalmente, tale operazione finirà per legittimare non solo la monarchia Stuart, ma anche l'usurpazione di Guglielmo III, laddove anche la destituzione del re è segno della volontà divina. Sostenendo, come i realisti precedenti, che chi detiene il potere ha diritto ad averlo, Filmer lascia un margine all'usurpazione come mezzo di ottenere il potere<sup>473</sup>. Scrive Filmer:

«If it please God, for the Correction of the Prince, or punishment of the People, to suffer Princes to be removed, and others to be placed in their rooms, either by the Factions of the Nobility, or Rebellion of the People; in all such cases, the Judgment of God, who hath power to give and to take away Kingdoms, is most just: yet the Ministry of men who execute God's Judgments without Commission, is sinful and damnable. God doth but use and turn mens *Vnrighteous Acts* to the performance of his *Righteous Decrees*.»<sup>474</sup>.

Eppure, la sua posizione rivela un'attitudine tutt'altro che favorevole alle motivazioni che hanno portato alla Gloriosa rivoluzione, come si evince dalla sua critica delle velleità sovversive dei fautori delle libertà del popolo:

---

471 P. Laslett, *Introduction*, p. 45.

472 Laslett nota che la prima versione del *Patriarcha* viene scritta da Filmer prima della Guerra civile. (*Ibidem*). I riferimenti alla ribellione del popolo potrebbero essere stati introdotti in seguito, o da parte di Filmer o da parte dei curatori dell'opera. Se fossero invece opera di Filmer già nella prima versione, vorrebbe dire che l'autore prevede non solo la Gloriosa rivoluzione, ma anche la prima Rivoluzione inglese.

473 J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, pp. 104-105.

474 R. Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of the Kings*, London, Printed, and are to be sold by Walter Davis Book-binder, in Amen-Corner, near Pater-noster-row, 1680, p. 22. Traduzione italiana in R. Filmer, *Patriarca*, in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici col Patriarca di R. Filmer*, a cura di L. Pareyson, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1948, p. 601-602. Chissà se, nel 1689, avrebbe con la stessa tranquillità affermato chetutte le nazioni sono tenute a prestare obbedienza al re legittimo come a qualsiasi conquistatore o usurpatore.

«Twice hath this Kingdom been miserably wasted with Civil War, but neither of them occasioned by the Tyranny of any Prince. The Cause of the Baron's Wars is by good Historians attributed to the stubbornness of the Nobility, as the Bloody variance of the Houses of *York* and *Lancaster*, and the late Rebellion, sprung from the Wantonness of the People»<sup>475</sup>.

Il tentativo di Filmer (1588-1653) è piuttosto far rientrare all'interno di una cornice teorica tradizionalista, assolutista, conservatrice, persino la cacciata del re, negando alla radice la libertà dei sudditi di valutare l'operato dei governanti. Per questo motivo, la pubblicazione postuma del *Patriarcha*, che diventa nel decennio 1680-1690 il manifesto ufficiale del partito Tory a proposito della prerogativa assoluta del re<sup>476</sup>, non può passare inosservata. Il *Primo trattato sul governo* di Locke è una risposta alla minaccia di torsione assolutista della monarchia, caldeggiata ancora da buona parte dell'opinione pubblica inglese.

L'argomento principale del discorso filmeriano è che non vi sia differenza tra i diritti naturali di un padre e quelli di un re, se non l'estensione e l'ampiezza: «as the Father over one Family, so the King as Father over many Families extends his care to preserve, feed, cloth, instruct and defend the whole Commonwealth»<sup>477</sup>. Quest'affermazione è per Filmer non una mossa teorica, bensì la sintesi della sua intera esistenza. Egli infatti eredita numerose terre e tre castelli, assumendosi in pieno tutti i diritti e i doveri della primogenitura. Il suo mestiere principale è fare l'erede e il fratello maggiore fino a quando non diventa patriarca a East Sutton. Con la stesura di *Patriarcha* si afferma all'interno del circolo di amici la sua reputazione di filo-monarchico, assolutista e avverso a qualunque cambiamento costituzionale. Allo scoppio della Guerra civile, quando la sua comunità si divide tra filo-monarchici e filo-parlamentari, Filmer si defila, scrivendo poco e pubblicando altrettanto poco, ma ciò non gli impedisce di essere imprigionato su ordine del Parlamento dal 1643 al 1645<sup>478</sup>, scontando il suo passato di agitatore. La sua biografia restituisce insomma l'immagine di un uomo di cultura e un *paterfamilias* autoritario il quale, pur allergico

---

475 R. Filmer, *Patriarcha*, p. 76. In italiano, p. 628.

476 P. Laslett, *Introduction*, p. 21.

477 R. Filmer, *Patriarcha*, p. 24. In italiano, p. 602.

478 P. Laslett, *Introduction*, pp. 2-5.

alle generalizzazioni dogmatiche tratte dal *Patriarcha*<sup>479</sup>, ne incarna completamente lo spirito, la teoria e la pratica.

Nel momento in cui redige il manifesto del patriarcalismo, ha un fine ben preciso: smentire definitivamente l'opinione comune secondo cui «gli uomini nascono dotati della libertà da ogni soggezione e del diritto di scegliere la forma di governo che preferiscono», dimenticando che «the desire of Liberty was the first Cause of the Fall of *Adam*». Il principio della sovranità del popolo<sup>480</sup> è per lui un errore teologico e un pericolo politico. Rovesciando le sempre più diffuse retoriche della libertà naturale, afferma che «the greatest Liberty in the World (if it be duely considered) is for a people to live under a *Monarch*»<sup>481</sup>.

Per attaccare la libertà naturale si affida alle Sacre Scritture, piegandole, in maniera consueta per l'epoca, a esigenze esplicitamente politiche. Il suo più importante riferimento è Adamo, il quale, come i patriarchi, possiede per diritto paterno, l'autorità regia sui propri figli. Essi non possono essere liberi dalla soggezione verso i loro genitori. Nemmeno con la maggiore età la subordinazione dei figli si azzera, ma i genitori, trasmettono una parte della propria autorità ai figli: «this subjection of Children being the Fountain of all *Regal Authority*, by the Ordination of God himself». Passando senza soluzione di continuità dalla descrizione dell'autorità dei genitori a quella dei soli padri, Filmer deduce che i re sono gli eredi più prossimi dei primi progenitori del popolo. La connessione è presto stabilita: come gli attuali sovrani, «not only *Adam*, but the succeeding *Patriarchs* had, by Right of Father-hood, Royal Authority over their Children»<sup>482</sup>.

Al fine di fornire una giustificazione genetica dell'obbligazione politica<sup>483</sup>, Filmer narra la storia dell'istituzione della monarchie, che ha luogo, dapprima, soltanto in base alla distinzione delle famiglie: «By the Uniting of great Families or petty

---

479 *Ivi*, p. 10.

480 Cfr. R. Bendix, *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare* (1978), Milano, Feltrinelli, 1980.

481 R. Filmer, *Patriarcha*, pp. 3-4, 6. In italiano, pp. 591-593.

482 R. Filmer, *Patriarcha*, pp. 8, 12. In italiano, p. 596, 610, 596, 600, 608.

483 L'espressione «giustificazione genetica» è di Schochet. G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, p. 8.

Kingdoms, we find the greater *Monarchies* were at the first erected»<sup>484</sup>. Insieme alla sua teoria genetica, è rilevante, al fine di ricomporre il nesso tra tipi diversi di subordinazione, sottolineare che per Filmer il potere economico – ovvero quello che risiede nel nucleo familiare, dell'*oikos* – e politico differiscono soltanto nella misura in cui una società politica grande differisce da una piccola<sup>485</sup>. Perciò società politica ed economica sono una sola, la stessa cosa vale per la società e la famiglia. All'interno della famiglia, come pure all'interno della società, vi sono due comunità, con scopi alquanto distinti:

«The Community of Man and Wife, differs from the Community of Master and Servant, because they have several Ends. The Intention of Nature by Conjunction of Male and Female, is Generation; but the Scope of Master and Servant, is Preservation»<sup>486</sup>.

La ragione che spinge Filmer a rintracciare un passato di originaria eguaglianza è evitare il caos e l'anarchia che ne deriverebbero: se «particular Multitudes at their own Discretion, had power to divide themselves into several Commonwealths» allora «every petty Factious Multitude, to raise a New Commonwealth, and to make more Commonweals than there be Families in the World»<sup>487</sup>. Preannunciando uno degli argomenti che usa Astell per attaccare l'ipocrisia dell'individualismo liberale di Locke, Filmer dichiara che «There is no Tyranny to be compared to the Tyranny of a Multitude»<sup>488</sup>. Mentre la democrazia è violenza<sup>489</sup>, la monarchia è la forma di governo migliore<sup>490</sup>:

«if God, (as *Bellarmino* saith) hath taught us by Natural Instinct, signified to us by the Creation, and confirmed by his own Example the Excellency of Monarchy, why should *Bellarmino* or We doubt, but that it is Natural? Do we not find, that in every Family, the Government of One Alone, is most Natural? God did always Govern his own People by Monarchy only»<sup>491</sup>.

Di conseguenza, il potere del re è intrinsecamente assoluto: anche nei regni dove

---

484 R. Filmer, *Patriarcha*, p. 21. In italiano, p. 601.

485 *Ivi*, p. 35 e p. 611.

486 *Ivi*, p. 35-36 e p. 609.

487 *Ivi*, p. 43 e pp. 612-613.

488 *Ivi*, p. 70 e p. 625.

489 *Ivi*, p. 10 e p. 621. Il governo popolare come nasce dalla ribellione, così cresce con le armi. *Ivi*, p. 64 e p. 622.

490 *Ivi*, p. 53 e p. 618.

491 *Ivi*, p. 50 e p. 616.

c'è l'assemblea legislativa, essa non condivide né partecipa alla sovranità del principe ma consiglia il capo e delibera<sup>492</sup>. La teoria genetica della sovranità legittima così una teoria della monarchia come unica forma di governo legittima.

Come il padre di famiglia, il monarca governa secondo la sua volontà, in obbedienza soltanto alla legge di Dio. Facendo proprio uno dei cavalli di battaglia del costituzionalismo conservatore, Filmer dimostra «a proof unanswerable, for the Superiority of Princes above Laws,» sulla base incontestabile del « That there were Kings long before there were any Laws»<sup>493</sup>. Per i sudditi, allora, non rimane alcun rimedio terreno ai torti subiti dal principe, poiché l'unica punizione possibile è per lui quella divina. Le leggi, lungi dal costituire una garanzia per i sudditi, «was for the keeping of the Multitude in Order» e sta al re in persona giudicare se le leggi sono giuste e persino comandare in contrasto la legge. Infatti è prerogativa del re «to be above all Laws, for the good only of them that are under the Laws, and to defend the Peoples Liberties»<sup>494</sup>. Se le leggi e gli statuti sono, in ultima analisi, opera del re, il Parlamento non è altro che la sua personale corte<sup>495</sup>, che non gode di nessuna libertà se non di quella che il re ha piacere di concedere:

«all those Liberties that are claimed in Parliament are the liberties of Grace from the King, and not the Liberties of Nature to the People; for if the liberty were Natural, it would give Power to the Multitude to assemble themselves *When* and *Where* they please, to bestow Sovereignty, and by Pactions to limit and direct the Exercise of it. Whereas, the Liberties of Favour and Grace, which are Claimed in Parliaments, are restrained both for Time, Place, Persons, and other Circumstances, to the Sole Pleasure of the King he People cannot Assemble themselves, but the King, by his Writs, calls them to what place he pleases; and then again Scatters them with his Breath at an instant, without any other Cause shewed than his Will»<sup>496</sup>.

Significativamente, nel *Patriarcha* non c'è quasi nessun accenno alle donne, essendo tuttavia implicito nell'intera architettura del testo che il potere originario dei capifamiglia si esercita non solo sui figli ma anche – e anzi in via prioritaria – sulle mogli. Infatti, le donne sono rilevanti in quanto madri e generatrici del primogenito,

---

492 *Ivi*, p. 117 e p. 626.

493 *Ivi*, p. 79 e pp. 630-631.

494 *Ivi*, pp. 91, 99 e pp. 636, 638, 640-642.

495 *Ivi*, p. 122 e p. 657.

496 *Ivi*, p. 122-123 e p. 655.

ciòè colui che potenzialmente può diventare re. Dunque il posto delle donne va disciplinato al pari di quello dei figli e dei sudditi per assicurare la loro fedeltà coniugale e scongiurare il pericolo di una progenie illegittima. Ogni complicazione nella linea di discendenza è altresì un potenziale problema di ordine politico.

In questo quadro, l'autorità dei genitori è semplicemente sovrapposta sull'autorità del padre; è così scontato che Filmer non sente la necessità di fornire al lettore una spiegazione del passaggio. Il silenzio sulle donne non è una mossa ricercata né intenzionale, bensì è «part of the ideology on which his society's view of the world was built»<sup>497</sup>. È proprio questa ideologia che inizia a scricchiolare, a cedere lentamente sotto la spinta dei movimenti rivoluzionari del tempo, in mezzo ai quali le donne s'insinuano squadernando il senso comune. Ma allora, come sostiene Schochet, è vero che: «Filmer was virtually alone in his understanding of the fact that the foundations of English society and social structure were being challenged»<sup>498</sup>? Ed è possibile che, ancora una volta non intenzionalmente, Filmer abbia dato il là a una discussione che avrebbe sovvertito la famiglia patriarcale tradizionale<sup>499</sup>? Di certo, come Astell, il patriarca di East Sutton coglie la sfida all'antica costituzione che si genera nelle conventicole puritane, negli incontri dei non-conformisti, nei primi lampi di contratto sociale che squarciano il cielo della teoria del diritto divino del re. La sua operazione di riscrittura della storia e del diritto passa per la strenua difesa della legge come disciplina delle masse e come strumento a libera disposizione del monarca assoluto. Rintracciando una spiegazione genetica dell'origine dell'obbligazione politica, Filmer cade anche lui preda della trappola dell'astoricità esattamente come i costituzionalisti whig. Come nota Schochet, se il diritto di ogni sovrano a governare discende dal diritto del suo predecessore, ricalca quello del predecessore, il patriarcalista deve per forza di cose ignorare l'impatto della storia<sup>500</sup>. Il doppio fine di confermare le donne al loro posto all'interno delle rigide e

---

497 G. Schochet, *The Significant Sounds of Silence*, p. 228.

498 *Ivi*, p. 225.

499 *Ivi*, p. 226.

500 *Ivi*, p. 235.

inamovibili relazioni di dominio familiari, e di cementare la comunque diffusa convinzione che il re derivi la sua maestà dal re dei cieli, si trova immancabilmente spiazzato, deluso. Non solo l'antica costituzione che prevale è quella che limita l'arbitrio del sovrano e ne rinviene la legittimazione sulla terra e non più in un non precisato regno sovranaturale. Pure le donne, quasi del tutto assenti dalle parole del *Patriarcha*, alla fine tornano a essere, tra le righe, il soggetto impreveduto che arriva per mettere disordine nella famiglia e quindi nello Stato. Fino alla fine, Sir Robert Filmer si batte per i naturali diritti, o meglio privilegi, del padre. Nel 1652, poco prima di morire Filmer scrive una curiosa recensione al *Leviatano* di Hobbes. Anche in questa sede egli ribadisce che «God at Creation gave the Sovereignty to the man over the Woman, as being the nobler and principal Agent in Generation»<sup>501</sup>.

Tuttavia, il *Leviatano* segnala esattamente la necessità di stabilire d'imperio la superiorità di un sesso sull'altro al fine di tutelare l'ordine politico e garantire la sicurezza. Se non ci fosse un'autorità ultima che difende la pace e monopolizza la forza, non ci sarebbe società ma guerra di tutti contro tutte. Hobbes ha il problema delle donne quando lui vorrebbe farne a meno perché costituiscono un'anomalia nella sua ipotesi di naturale eguaglianza: se tutti nascono liberi e uguali, perché le donne sono sottomesse nella società? Filmer condivide un problema simile – quello di rendere certa la linea di discendenza – quando tenta di riasserire la subordinazione femminile sulla base di una presunta superiorità maschile nel momento della generazione. Solo la soluzione adamitica preserva la pace<sup>502</sup>. La questione di fondo, in Hobbes tanto quanto in Filmer è sempre il mantenimento dell'ordine e su questo Mary Astell, non può non concordare, perché è anche una sua priorità politica.

---

501 R. Filmer, *Observations on Mr. Hobs's Leviathan or, his Artificial Man a Commonwealth* (1652), in R. Filmer, *The Free-holders grand inquest, touching ... the King and his Parliament. To which are added observations upon forms of government. Together with directions for obedience to government, etc. (Reflections concerning the original of government, upon Aristotles Politiques. Mr. Hob's Leviathan. Mr. Milton against Salmasius H. Grotius. De Jure Belli. Mr. Hunton's treatise of Monarchy. Another treatise of Monarchy by a nameless author, An advertisement to the Jury-Men of England, touching witches*, London, 1679, pp. 8-9.

502 C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch. Patriarchalism in Seventeenth Century Political Thought*, Manchester, Manchester University Press, 2012, p. 127.

Il punto su cui non può, invece, assentire è il pregiudizio di inferiorità femminile. Mentre Filmer può permettersi di lasciare irrisolto il problema della giustificazione di tale pregiudizio, la narrazione di Hobbes consente di svelarne le contraddizioni. Come si vedrà, Astell ritrova in Hobbes una chiave per sovvertire la naturale presunzione di inferiorità femminile. Se nello stato di natura esiste l'eguaglianza naturale di tutti gli individui, maschi e femmine, come si spiega il passaggio alla subordinazione sociale delle donne? Di certo non con uno sforzo della ragione. Come si mostrerà più avanti, il modo in cui Astell concepisce la subordinazione femminile forza la contraddizione dello stato di natura: la subordinazione non è naturale ma deriva dalla tirannia dei costumi, dalla mancanza di educazione e, in ultima istanza, da un atto di forza primigenio.

Di fronte all'egualitarismo radicale e potenzialmente rivoluzionario di Hobbes, così apprezzato da Astell – Filmer si trova in difficoltà. Con Hobbes condivide l'idea della sovranità assoluta e del potere come sulla forza. Se però Filmer è il teorico della monarchia, Hobbes finisce per legittimare il Commonwealth di Cromwell. In quel contesto, nel bel mezzo di un cambiamento epocale che travolge anche le relazioni tra i sessi, le parole di Sir Robert Filmer suonano oramai come quelle di un uomo che lotta – con un discreto successo, tutto sommato – per non perdersi nell'oblio della storia.

### 1.5.2 Prima della Rivoluzione

Come si è accennato, la teoria patriarcalista non è monopolio dei patriarcalisti: è un dato di fatto, un'ideologia, una cultura condivisa addirittura a livello europeo<sup>503</sup> e saldamente aggrappata alla materialità delle relazioni familiari seicentesche che vedono moglie, figli, fratelli e sorelle più giovani, nipoti, servi, tutti sottomessi al

---

503 P. Laslett, *Introduction*, pp. 21. Sul punto Luigi Capogrossi Colognesi evidenzia il connubio di patriarcalismo e proprietà privata alle origini della cultura europea, dicendo che sin dall'inizio la civiltà antica da cui è scaturita l'Europa moderna esalta, connotandole di un fondamento religioso, la famiglia patriarcale e la proprietà individuale dei beni, e in particolare della terra. L. Capogrossi Colognesi, *Modelli di Stato e di famiglia nella storiografia dell'800*, La Sapienza Editrice, Roma 1994, p. xxvi.

capofamiglia. Tutti i pensatori pensano che la famiglia è «the fundamental unit of social relationship»<sup>504</sup>. Ciononostante, la distanza dal pensiero classico patriarcale va impugnata politicamente e concretamente dai rivoluzionari di metà Seicento per portare avanti il progetto di riforma dello Stato e della Chiesa. Walzer, in tal proposito, sostiene che l'azione dei santi calvinisti richiede esattamente il riconoscimento di tutti i soggetti come cittadini attivi e dotati di discernimento, piuttosto che figli politicamente impreparati, in quanto che il governo non è una casata, lo Stato non è una famiglia estesa e il re non è un padre amorevole<sup>505</sup>.

Dietro il ripudio del patriarcalismo vi è l'individualismo della Riforma protestante: l'uomo è reale e le sue istituzioni – che non sono stabilite da Dio – sono artificiali e al servizio dei bisogni degli uomini. Così l'ordine sociale naturale – che include la famiglia – viene a distinguersi dall'ordine politico convenzionale<sup>506</sup>.

Il puritanesimo raccoglie il problema dello sdoppiamento dell'ordine familiare/politico risolvendolo, come si è visto, in modo da riallocare le donne nella comune posizione di subordinazione nella coppia. Il tentativo puritano però, deve scontrarsi non solo con il proprio credo democratico e intimamente egualitario, ma anche con il sempre maggior e attivismo femminile nella sfera religiosa e pubblica. Il patriarcalismo puritano è obbligato quindi a fare ampie concessioni alla parità tra i sessi. Uno degli esempi più significativi della tensione tra egualitarismo e conservazione dell'impianto patriarcale è l'opera di Gouge, *Of Domesticall Duties*. Pur esprimendo visioni parzialmente egualitarie, Gouge non mette mai in discussione la consueta gerarchia tra marito e moglie. Infatti, discutendo dell'adulterio, si spinge ad ammettere : «I see not how that difference in the sinne can stand with the tenour of Gods word»<sup>507</sup>. Nel Terzo trattato sui doveri specifici della moglie, egli ripropone tuttavia la metafora anatomica del matrimonio, con il marito a fare da capo alla moglie. Ma la soggezione muliebre, che la Bibbia prescrive, non implica unilateralità

---

504 P. Laslett, *Introduction*, pp. 24, 26.

505 M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, p. 50.

506 G.J. Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*, p. 275.

507 *Ivi*, p. 219.

del comando: «*this subjection is not servitude*». Nel matrimonio i doveri di moglie e marito sono reciproci<sup>508</sup>. Reciprocità e subordinazione non sono in opposizione, non v'è contraddizione nel rivendicare entrambi le forme relazionali. Si confronti quello che sostiene Gouge con ciò che afferma Gerrard Winstanley, circa trent'anni dopo, in un contesto affatto peculiare come quello post-rivoluzionario: «*every mans wife and every womans husbands proper to themselves, and so are the children at their dispose till they come to age*»<sup>509</sup>. Quando però si devono descrivere le funzioni di ognuno nella società, Winstanley nomina solo i doveri del padre, negando alla madre qualunque utilità e dunque autorità. La scelta educativa della società liberata di Winstanley è significativa:

«*And as boyes are trained up in Learning and in Trades, so all Maides shall be trained up in reading, sewing, knitting, spinning of Linnen and Woollen, Musique, and all other easie neat works, either for to furnish Storehouses with Linnen and Woollen cloth, or for the ornament of particular houses with needle work*»<sup>510</sup>.

Anche se riconosce l'importanza dell'educazione di entrambi i sessi, introducendo la novità dell'istruzione femminile, Winstanley in fin dei conti ripiega su una concezione tradizionale dell'intelligenza di maschi e femmine, i primi essendo più adatti all'apprendimento e al lavoro, le seconde alla lettura e alle attività ornamentali.

Malgrado la diversa radicalità e la distanza temporale, entrambi Gouge e Winstanley riaffermano un'idea piuttosto classica del rapporto dei sessi. Entrambi radicano la loro visione nel messaggio di Dio. In particolare, per Gouge la subordinazione della moglie al marito trova ragione nelle Scritture, in particolare nel fatto che Eva, capostipite della specie femminile, ha originariamente trascinato l'uomo nel peccato. La superiorità del marito va riconosciuta dalla moglie cristiana – e probabilmente non va contestata – perché è voluta da Dio, come dimostra la narrazione della Genesi, e dalla natura, la quale «*hath placed an eminencie in the male over the female*». In più, come il marito rappresenta Cristo, così la moglie

---

508 *Ivi*, pp. 268-269.

509 G. Winstanley, *The Law of Freedom*, p. 527.

510 *Ivi*, p. 579.

rappresenta la Chiesa. La doverosa soggezione femminile traspare finanche dall'abbigliamento (velo e altri copricapi) e dalle acconciature di ogni epoca (capelli lunghi a coprire il volto). In ogni caso, dal momento della creazione, una gerarchia si è stabilita per il bene comune dell'uomo e della donna: «The circumstances noted by the Holy Ghost at the womans creation implies no lesse, as that she was created *after man, for mans good, and out of mans side*»<sup>511</sup>.

Gouge avverte, però, che alcune donne dicono che le mogli sono in fondo uguali ai mariti: se il marito è la testa loro sono il cuore. Queste donne sostengono di comandare i servi come fanno i capifamiglia, di essere genitori tanto quanto i mariti. Tuttavia, da alcuni particolari non si può trarre una conclusione generale, «for the husband may command his wife, but not she him»<sup>512</sup>. Per Gouge, può certo capitare che una moglie possa essere superiore al marito per età, ricchezza, posizione sociale. Ella deve comunque riconoscere la superiorità del consorte, perché non importa cosa c'è prima del matrimonio<sup>513</sup>. Ciò vale anche se il coniuge è un ubriaccone, un empio, un mendicante, perché in quella posizione egli è l'immagine di Dio.

Il fatto che Gouge ci tenga a scoraggiare le pretese femminili di eguaglianza all'interno del matrimonio, mostra come la proprietà – ovvero ciò che potrebbe potenzialmente procurare a una donna una posizione sociale migliore rispetto a quella del futuro marito – stia diventando un fattore autonomo di autorità. Allora, il potere patriarcale del marito va riaffermato discorsivamente, contro la spinta di trasformazioni materiali che lo mettono in discussione. Infatti, continua Gouge, se una moglie pensasse di godere delle stesse prerogative del coniuge, sarebbe è un'intollerabile arroganza, «as if she herselfe were above her owne sex, and more than a woman»<sup>514</sup>. Sottrarsi alla naturale e divina gerarchia coniugale non è solo un affronto al marito, ma addirittura è una pesante offesa a tutto il resto delle donne.

Nel frastagliato quadro finora offerto, appare come le piccole differenze nel

---

511 W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, pp. 269-270.

512 *Ivi*, p. 271.

513 *Ivi*, p. 272.

514 *Ivi*, p. 273.

discorso patriarcale per quanto riguarda la posizione femminile siano ancor più rilevanti: una cosa è pensare il matrimonio come rapporto paritario ma materialmente gerarchico e metafora dell'obbligazione; altro è immaginare il matrimonio come ufficialmente paritario ma dominato dal potere maschile e comunque, in ultima istanza, irrilevante nella sfera politica; altro, ancora, è identificare la società domestica con quella politica e teorizzare il matrimonio come luogo di subordinazione alla volontà arbitraria del marito. In seguito agli sconvolgimenti delle due Rivoluzioni inglesi, il patriarcalismo assume un ulteriore significato: entro i rapporti idealmente egualitari del contratto sociale, pensare il matrimonio in maniera gerarchica serve a recuperare tradizionali ruoli femminili messi in discussione da pratiche sociali decisamente poco ortodosse.

### 1.5.3 Dopo le Rivoluzioni. Nichols e la storia costituzionale patriarcale

Nel 1701, proprio nell'anno in cui si dirimono le faccende di successione al trono con l'Act of Settlement, il teologo William Nichols pubblica *The Duty of Inferiors towards Superiors*, un libretto di (ri)educazione dei subalterni. La sua opera è un distillato di patriarcalismo, riveduto e corretto alla luce degli avvenimenti del 1688. La sua tesi, formulata in cinque pratici discorsi<sup>515</sup>, è che il governo e la religione hanno la stessa origine e che senza governo la religione non può essere praticata. Oltre la consueta Bibbia, Nichols cita classici greci e classici latini e anche contemporanei. Tra questi ultimi, critica puntigliosamente Hobbes, chiedendosi come possa esistere una provvidenza divina e non pure un diritto divino del sovrano. Chi nega tale diritto, come Hobbes, nega la religione in toto, minacciando di conseguenza la tenuta dell'ordine sociale: chi non obbedisce a Dio, come può obbedire al re<sup>516</sup>? Il primo governo istituito da Dio è la monarchia, che si mostra

---

515 W. Nichols, *The Duty of Inferiours towards their Superiours, in five Practical Discourses*, London, Printed for E. Evets and T. Bennet, 1701. I cinque discorsi sono: I *A dissertation concerning the divine right of princes*; II *The duty of children to their Parents*; III *The duty of servants to their masters*, IV *The duty of wives to their Husbands*; V *The duty of parishioners (and other layety) to their Pastors and Clergy*.  
516 *Ivi*, Discourse I, pp. 49-50.

all'inizio sotto forma di giurisdizione paterna<sup>517</sup>:

«God did reveal the Rules of the Government to the first Inhabitants of the World, and left the Execution of them to the heads of Families, and the chief Conductors of Colonies [...] Now this executive Power was at first lodged in one Man's Hands»<sup>518</sup>.

Le Scritture, prosegue Nichols, tramandano che in tempi antichi le persone sono state governate da alcuni principi dotati di piccoli domini composti da una città e pochi campi e villaggi. Quando le comunità si allargano troppo, i giovani si separano e occupano i campi vicini. I più ricchi si stabiliscono e formano famiglie, i più poveri vivono sotto di loro come domestici e poi si riproducono fino a far sorgere altre città<sup>519</sup>. Il governo di ogni nuova colonia<sup>520</sup> è nelle mani del padrone di questa grande famiglia, che raccoglie in sé ogni aspetto della sovranità, da quello militare a quello clericale. Da una grande famiglia si genera una città che, per mezzo di matrimoni, confederazione, o guerra ottiene il comando sulle città vicine. Così, i discendenti di colui che è dapprima il *Master of family* diventano principi di grandi Paesi.

Tale resoconto, asserisce Nichols, è plausibile e conforme alle Sacre Scritture, «and for that reason does not deserve to be treated with that scorn and contempt, which some late writers afford it»<sup>521</sup>. Quest'ultima precisazione è piuttosto significativa: quale motivo spinge il teologo a rivendicare costantemente la fedeltà alle Scritture, in particolare se chi lo critica sono autori empì e atei come Hobbes? Probabilmente è un modo per riaffermare il pensiero patriarcalista che, come ammette l'autore, è sottoposto a numerosi attacchi in quel periodo. Il tentativo di Nichols è quindi quello di riabilitare il patriarcalismo, adattandolo alle mutate esigenze costituzionali.

Il suo riferimento polemico privilegiato è, di conseguenza, Locke, contro il quale rivendica la superiorità naturale dei genitori<sup>522</sup>. È vero che l'obbedienza della prole si

---

517 *Ivi*, Discourse I, p. 81.

518 *Ivi*, Discourse I, p. 82.

519 *Ivi*, Discourse I, pp. 83-84.

520 Pare che Nichols ricostruisca, sulla scorta della narrazione biblica, la reale esperienza coloniale inglese.

521 W. Nichols, *The Duty of Inferiours towards their Superiours*, Discourse I, pp. 85-86.

522 W. Nichols, *The Duty of Inferiours towards their Superiours*, Discourse II, p. 32.

conclude con l'età della ragione, ma con la maggiore età si devono comunque evitare tutte le cose che possono spiacere ai genitori<sup>523</sup>. Come per i figli, anche per i servi il primo dovere è l'obbedienza<sup>524</sup>. Lo stesso vale, chiaramente, per le mogli, la cui unica obbligazione è la sottomissione o obbedienza, che, se viene rispettata, non può provocare nessun infrazione degli altri doveri coniugali. Fa bene il nostro, a ricordare al pubblico l'eccezionale importanza del dovere di obbedienza, dal momento che, ammette amaramente: «This was the only one [the duty of Submission], that even the Vertuous and good Women did sometimes indulge themselvns in the neglect of»<sup>525</sup>.

La subordinazione delle mogli è fondata, come nel più classico discorso patriarcalista:

«Upon the Natural Dignity, which is discernable in the Man beyond the Woman. There is more of natural Imbecility in the Woman than in the Men, as well in respect of her Bodily, as in her Intellectual Capacities. Their Bodies are of tender make, are less fitted for Labour, and more subject to Infirmities, and want that Strenght and Firmitude of Nature, which the Masculine Sex does enjoy»<sup>526</sup>.

È evidente che, a sostegno della natura, la volontà divina sin dalla creazione è quella di mettere le donne in una posizione subordinata. L'essere umano femminile è, infatti, il prodotto del corpo dell'uomo, cosa che ne dimostra la naturale inferiorità. Dalla caduta, Dio ha migliorato questa superiorità «into a perfect Goverment and Rule», dando all'uomo non solo la superiorità ma anche il potere, come punizione per la caduta, e la donna deve sottostare senza riluttanza<sup>527</sup>.

Fin qui sembrerebbe che l'autore non vada molto oltre Filmer. Con Nichols, tuttavia, il discorso patriarcale subisce un'importante variazione, consona allo spirito dei tempi che assume la sovranità della legge. Con la cacciata di Giacomo II, appare chiaramente che è oramai insostenibile porre il sovrano al di sopra del diritto: il suo volere arbitrario deve d'ora in poi tenere conto dei giusti limiti della sovranità. In un non troppo celato parallelo tra marito e re, Nichols scrive:

---

523 *Ivi*, Discourse II, p. 38. Nel Secondo trattato sul governo, Locke dichiara che la soggezione filiale è solo temporanea.

524 *Ivi*, Discourse III, p. 65.

525 *Ivi*, Discourse IV, pp. 85-86.

526 *Ivi*, Discourse IV, pp. 87-88.

527 *Ivi*, Discourse IV, pp. 90-91.

«For is not to be thought, that a Wife is indefinitely obliged to whatever any wicked, Cruel, or self-willed Husband shall lay Commands upon Her to perform. The Laws of God and the Land do supersede those of the Marital Authority, and whensoever a Husband shall enjoin his Wife the performance of any thing contrary to these, it is null in the Commanding, and she by disobeying it, preserves her Duty entire, whil'st he Violates his, but laying such unlawful Commands upon Her»<sup>528</sup>.

Parrebbe un'esortazione alla ribellione delle donne, oppure un prendere atto del corrente equilibrio tra i sessi. In ultima analisi, Nichols esprime, più modestamente, il punto di vista di un patriarcalista che fa i conti con una realtà trasformata sotto molteplici aspetti. Lo scritto di Nichols rappresenta l'onda lunga di un pensiero patriarcale in via di trasformazione, ma è anche lo sforzo disperato di recupero di un ordine sessuale minacciato dall'intrusione del soggetto imprevisto negli interstizi della sfera pubblica. All'ordine giuridico patriarcale corrisponde la riscrittura di una storia che non ammette la presenza femminile e nemmeno il principio di eguaglianza, se non limitatamente al sesso maschile.

La costituzione che racchiude il nuovo ordine è una costituzione patriarcale: non solo i patriarcalisti, i conservatori, gli assolutisti sostengono la totale prescindibilità delle donne nello stato, nella storia, nella costituzione, nel diritto, ma anche i portatori di una visione liberale, individualista, libera da vincoli patriarcali, finiscono per riprodurre lo stesso schema conservatore. Nell'ultimo caso, però, il risultato finale si ottiene tacendo sul soggetto altro dell'ordine, invisibilizzando la presenza femminile fino a renderla una mera appendice della persona giuridica maschile. Anche per il teorico dell'eguaglianza radicale Hobbes, anche per il liberale Locke, è indiscutibile che in ultima istanza il potere sia detenuto fortemente da soggetti maschi. Se la costituzione non può essere letta in maniera astratta, se si riconosce la permanenza di elementi patriarcali dall'inizio della sua storia, il patriarcato va assunto come categoria centrale della storia costituzionale stessa. Anche Mary Astell è costretta a confrontarsi con la dottrina patriarcale, essenziale riferimento del pensiero politico e del discorso pubblico della prima età moderna, e vi aderisce solo per metterla radicalmente in discussione. In questo, fa tesoro dell'esperienza delle

---

<sup>528</sup> *Ivi*, Discourse IV, p. 93.

donne che già da inizio secolo sovvertono praticamente, sebbene non ancora discorsivamente, l'ordine familiare. La riscrittura della storia e la lotta per il tempo devono dunque fare i conti con tutte le donne della notevole epoca delle rivoluzioni.



## CAPITOLO II – L'irruzione nella sfera pubblica

«Praying and prophesying in the Church are allowed the Women, provided they do it with their Head covered as well as the Men and no Inequality can be inferred from hence»<sup>1</sup>.

Come abbiamo visto, l'obiettivo costante di Mary Astell è mantenere ben saldo il nucleo teologico alla base della legittimazione dell'ordine politico. Allo stesso tempo, in questo sforzo costante la sua critica del sistema patriarcale la pone in contraddizione con la religione anglicana, le cui derive più ortodosse e tradizionali negano alle donne qualunque possibilità di affermazione che evada le pareti domestiche e i ruoli di madre e moglie. L'opera di Astell appare dunque come un complicato groviglio di sentimenti contrastanti, poiché affermare l'incancellabile nucleo teologico che si racchiude nella sfera politica la porta su posizioni che non si discostano molto da quelle delle nonconformiste di cinquant'anni prima. Infatti, proprio come fanno le *godly women* nelle loro profezie e nei sermoni, Astell interpreta in maniera non convenzionale l'insegnamento di San Paolo apostolo nelle *Lettere ai Corinzi* sulla presenza femminile in Chiesa. Contro l'opinione dominante e la propaganda da parte di una folta schiera di teologi e leader politici di ogni affiliazione, Astell riconosce il diritto delle donne alla parola nella sfera pubblica religiosa della Chiesa, esattamente al pari degli uomini e con la piena approvazione divina. Dal rivendicare la propria voce nell'*ecclesia* a farsi protagonista della sfera pubblica secolare il passo è breve e di fatti la pamphlettista non elude il dibattito pubblico ma anzi vi partecipa con decisione.

Astell trasforma la fede nell'eguaglianza di tutte le anime in Dio nel grimaldello per forzare dicotomie, sbaragliare opposizioni consolidate e, in ultima istanza, destabilizzare le gerarchie sessuali nella Chiesa e nello Stato. Difendere la libertà delle profetesse e delle predicatrici non è un artificio retorico, bensì rivela una comunanza di linguaggi e una condivisione profonda dello spirito religioso che avvicinano virtualmente la fervente anglicana di Newcastle e le prime indipendenti e

---

1 M. Astell, *Preface to Some Reflections Upon Marriage* (1706), in M. Astell, *Political Writings*, a cura di P. Springborg, p. 11.

settarie d'Inghilterra<sup>2</sup>. Astell richiama continuamente le parole, i discorsi, i contenuti del messaggio settario<sup>3</sup>; nella prefazione a *Moderation Truly Stated* parla esplicitamente delle *female dissenters*. Poiché conosce e cita spesso Thomas Edwards, che a sua volta redige il catalogo delle eresie tra cui spicca quella delle blasfeme *women preachers*, è possibile che Astell sia ben informata almeno indirettamente sulla predicazione e attività profetica delle settarie della precedente generazione. A prescindere da questo dato, appare evidente che, soprattutto nelle sue opere prettamente teologico-dottrinarie *Letters Concerning the Love of God* e *The Christian Religion*, Astell attinga a una religiosità femminile diffusa che lega il messaggio cristiano alla critica della società.

Proprio come le predicatrici dissenzienti, Astell mette a valore la coscienza e l'intelligenza della singola donna in una fede informata e mai cieca od ottusa. La fede è il veicolo dell'educazione per eccellenza, tanto per la scrittrice di Newcastle quanto per le protagoniste della rivoluzione come la brownista e Leveller Katherine Chidley. In *Ivstification of the Independent Churches* quest'ultima dichiara di non aver frequentato le scuole e le università del regno ma, d'altronde, «who hath more skill than he that hath beene trained up in the Schoole of Christ»<sup>4</sup>? Mary Astell, al pari, può fare a meno di Cambridge o Oxford perché conoscere il Verbo è un dovere di tutti i cristiani: «whoever has a Rational Soul ought surely to employ it about some Truth or other»<sup>5</sup>.

Guardando quindi alla questione dell'educazione religiosa presentata come innalzamento spirituale e intellettuale delle donne, si può rintracciare una profonda consonanza tra il pensiero di Astell e i discorsi e le pratiche di quell'universo di

---

2 Dello stesso tenore è la vicinanza di Thomas Hobbes e Gerrard Winstanley, notata da Hill: sebbene i due siano schierati su fronti divergenti, essi attingono a uno stesso linguaggio e mirano a creare un sistema politico razionale. C. Hill, *Appendice 1. Hobbes e Winstanley*, in C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, pp. 383-390.

3 Per un collegamento esplicito tra l'esito deludente della Guerra civile rispetto alle sorti del sesso femminile e l'opera di Astell, si veda J. Nadelhaft, *The Englishwoman's Sexual Civil War*, pp. 555-579, in particolare pp. 577-578.

4 K. Chidley, *Ivstification Upon the Independent Churches*, p. 7.

5 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, Part II*, in M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, a cura di P. Springborg, Peterborough, Broadview Press, 2002, p. 153.

donne devote che popolano i tumultuosi anni a ridosso della Rivoluzione Inglese. Il terreno comune, tuttavia, non si limita a ciò. L'altro grande tema che percorre gli scritti di Astell è quello della fede vissuta come rapporto individuale con Dio, non mediato da nessuna autorità. Non può stupire, allora, che l'attacco delle predicatrici indipendenti contro la gerarchia episcopale, un attacco che attraversa praticamente ogni dibattito ai tempi della guerra civile, riecheggi nella risposta biblica di Astell a un eminente ex vescovo: «Call no man master upon earth»<sup>6</sup>. Malgrado il tentativo di ricostruire un campo di significato condiviso abbia stimolato la produzione di alcuni notevoli studi sul femminismo religioso in età moderna<sup>7</sup>, la connessione tra le predicatrici e profetesse della prima metà del Seicento e le scrittrici della Restaurazione come Astell rimane un capitolo ancora piuttosto inesplorato.

Insieme all'attività profetica e di predicazione, le donne della rivoluzione si distinguono per una terza fondamentale pratica politica: il cosiddetto *petitioning*. Dato l'inestricabile intreccio di politica e religione, le stesse donne che rivendicano l'accesso individuale alle Scritture e all'ispirazione divina vogliono portare la propria voce all'interno delle istituzioni. Profezie, sermoni e petizioni costituiscono l'eredità di valore di almeno tre generazioni di donne repute eccezionali, il patrimonio scritto che forma un tassello essenziale della sfera pubblica nascente. È in questo momento, a partire dagli anni '40 del Seicento, che tale sfera inizia a prendere forma.

Per comprendere il clima che favorisce la presa di parola delle donne – che diventano perciò eccezionali agli occhi di chi le vorrebbe mute – nel periodo post-rivoluzionario, bisogna dunque risalire a quella rottura delle barriere sessuali costituita dall'intrusione delle donne nella sfera pubblica di età rivoluzionaria. Senza

---

6 G. Hickes - M. Astell, *The Controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, in T. Bedford (ed), *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*, 1705, (manoscritto), p. 197. Cfr. S. Apetrei, "Call No Man Master Upon Earth": Mary Astell's Tory Feminism and an Unknown Correspondence, «Eighteenth-Century Studies», vol. 41, 4/2008, pp. 507-23.

7 T. Feroli, *Political Speaking Justified. Women Prophets and the English Revolution*; S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; P. Mack, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, London, University of California Press, 1992.

la costruzione pratica di un'arena di comunicazione politica aperta, non più segreta, negli anni '40, non sarebbe pensabile né esprimibile nessun tipo di ideale egualitaristico come quello espresso da Locke e il suo circolo cinquant'anni dopo. Allo stesso modo, senza l'azione pionieristica delle profetesse che si arrogano il diritto di parlare con la voce di Dio, delle rivoluzionarie che accompagnano mariti e compagni in trincea o che difendono la proprietà familiare, delle *petitioners* che rivendicano l'eguaglianza finanche nel rivolgersi al re e al parlamento, delle predicatrici che provocano l'ostile platea maschile, Mary Astell non potrebbe immaginare di vivere della sua scrittura, di sovvertire le norme sessuali sottraendosi all'imperativo matrimoniale con tanta sicurezza e determinazione. Ella non potrebbe neppure essere chiamata in causa in un dibattito sulla pubblica piazza, come le capita quando i sagaci redattori del *Tatler* la scherniscono in un'imbarazzante satira della *Serious Proposal to the Ladies*. Astell diventa allora l'erede conservatrice di una tradizione rivoluzionaria femminile.

Dopo aver ripercorso i nodi cruciali della genesi della sfera pubblica e dell'incursione femminile al suo interno, questo capitolo affronta il modo in cui due donne notevoli – Katherine Chidley (1616-1653), Margaret Cavendish (1623-1673) – s'intromettono nel dibattito pubblico da prospettive differenti, discutendo di religione e politica in quanto donne e in quanto protagoniste attive della discussione pubblica. L'ultima sezione è dedicata a Mary Astell e al rapporto contraddittorio che intrattiene con l'eredità lasciata dalle *remarkable women*, la cui sintesi, nella sua opera *A Serious Proposal to the Ladies*, è esplicitamente rivolta alle sole donne.

La prima figura presa in esame è Katherine Chidley, che non è solo una leader in vista del movimento degli Indipendenti e delle *women petitioners* di parte Leveller, ma è anche una temibile rivale di Edwards. L'umiliazione che egli subisce nell'essere attaccato da una donna, per di più di classe inferiore, è probabilmente uno dei motivi per cui dedica pagine rabbiose a tutto il fenomeno delle *she-preachers*. Chidley incarna l'estremo radicale e non-conformista di uno spettro ampio di donne sempre più ansiose di far sentire la propria voce fuori dalle strettoie del giogo maschile.

Margaret Cavendish è invece una figura per certi versi opposta a Chidley: padroneggia la corte e la buona società, difende la monarchia e non è interessata all'entusiasmo religioso dall'alto del suo razionalismo. Ciononostante, il suo misticismo e scetticismo e la consapevolezza della posizione femminile all'interno di un sistema compiutamente patriarcale si uniscono in una critica vellutata dello Stato. Questo pone Cavendish su una stessa linea continua di pensiero con le sue contemporanee di fazioni opposte e mostra come la separazione tra conservatorismo e progressismo perda molto del suo senso in un momento di messa in discussione della tradizione. Sebbene da punti di vista incompatibili – quello di una dissenziente e filo-parlamentare e quello di una filo-monarchica (con scarsa convinzione) anglicana, le due donne scelgono di interferire nello spazio pubblico e di mettere bocca nelle tematiche più scottanti e gravose del loro tempo.

Con la sua proposta educativa alle signore, Mary Astell rappresenta, infine, l'ideale culmine di una stagione di conflitto. Scritta in un periodo di relativa quiete politica dopo la Gloriosa Rivoluzione, *A Serious Proposal to the Ladies* (1694) costituisce l'esempio dell'incontrovertibilità dell'intrusione femminile nello spazio pubblico: se la sfera pubblica si genera nel trambusto del disordine rivoluzionario, non riesce però a richiudersi una volta che il caos si dirada. Rimane aperta una finestra di libertà di parola di cui le donne approfittano. Attraverso un appello di parte rivolto alle donne, Astell sfida i presupposti di universalità della sfera pubblica, e lo fa da una posizione lontana tanto dall'isolamento di una nobile come Cavendish, quanto dall'attivismo politico radicale di una donna della classe lavoratrice come Chidley. Ciò malgrado, il fatto di rivolgersi alle donne della sua epoca le permette di abbracciare tutto il lavoro discorsivo svolto da loro e da tutte le predicatrici, profetesse, *petitioners* e scrittrici negli anni del conflitto civile e della Restaurazione. Come dimostra l'attenzione che le dedicano gli indignati redattori del *Tatler*, il suo appello non passa inosservato. Questa reazione, tuttavia, segnala che la finestra di libertà lievemente dischiusa dalle due rivoluzioni si sta nuovamente richiudendo per le donne e per la loro critica dell'impianto patriarcale. Con la fine dell'epoca delle

rivoluzioni, le donne sono rimesse al loro posto<sup>8</sup> e lo spazio pubblico si trasforma nella sede della riaffermazione dei discorsi patriarcali. Prima però che il patriarcalismo fraterno ridimensioni la presenza pubblica femminile, alcune *remarkable women* riescono a lasciare la propria indelebile impronta nella sfera pubblica.

## 2.1 Una guerra combattuta con armi e parole

La recezione dell'opera di Astell tra i suoi contemporanei mostra, come si vedrà, la configurazione di una sfera pubblica non più totalmente impermeabile alla presa di parola femminile. Vivendo di fatto degli introiti delle pubblicazioni, oltre che della solidarietà del suo circolo intellettuale di donne, Astell è esempio di una soggettività femminile che costituisce una fondamentale trasformazione della sfera pubblica, tendendo i suoi confini e ridefinendola. Inoltre, tra Seicento e Settecento le donne rappresentano una parte costitutiva del processo rivoluzionario, ponendosi come vera e propria *constituency* in esso, e dunque vanno rimesse al centro dell'intera storia costituzionale inglese. Ciò si rende ancor più necessario nella ricostruzione della storia della sfera pubblica, alla luce del loro ruolo originario di messa in crisi di tale arena. Con un'intrusione imprevista, infatti, le donne mettono in discussione la distinzione tra privato e pubblico – centrale nella formazione dello Stato sin dai tempi di Bodin – e in questo senso la loro politica è anti-patriarcale anche quando porta avanti un messaggio conservatore. Contestando in prima persona l'esclusione del privato dal dibattito pubblico, le donne fanno entrare le relazioni di potere private – coniugali, familiari, domestiche – nella sfera pubblica al fine di svelare la natura anti-egualitaria di entrambi gli ambiti. Per questo, vengono infine cacciate dalla sfera pubblica a metà del XVIII secolo, ma prima che ciò avvenga le donne riescono a incidervi profondamente, lasciando impresso il segno della loro

---

8 B. Cowan, *What Was Masculine about the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in Post-Restoration England*, «History Workshop Journal», 51/2001, p. 131; P. McDowell, *The Women of Grub Street: Press, Politics, and Gender in the London Literary Marketplace 1678-1730*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 125.

contestazione.

In questo periodo, molte altre autrici – Lady Mary Wortley Montagu, Judith Drake, Elizabeth Elstob per nominarne alcune – frequentano la sfera pubblica in modi diversi. Anche nel periodo che precede la generazione della pamphlettista di Newcastle, la presenza pubblica femminile è un dato di fatto, talvolta emergente in forme organizzate – le petizioni femminili – o più spesso in maniera disordinata e secondo impulsi religiosi e irrazionali – le profezie e le predicazioni erranti. Tenere conto di questa presenza femminile rende necessario ripensare il concetto stesso di sfera pubblica, mettendone in discussione i confini temporali e sociali.

Diversamente dalla concezione habermasiana di una sfera pubblica borghese fondata al volgere del XVIII secolo<sup>9</sup>, recenti studi mostrano che nel contesto inglese la genesi della sfera pubblica e l'invenzione dell'opinione pubblica vanno situate all'incrocio di classi sociali diverse e in un momento ben precedente rispetto alla fine del secolo delle due rivoluzioni inglesi. Sebbene il consolidarsi definitivo di un'arena stabile di discussione pubblica venga identificato da alcuni proprio nel frangente individuato da Jurgen Habermas alla fine del XVII secolo<sup>10</sup>, un numero crescente di ricerche sposta le origini di tale arena addirittura nel periodo che segue la Riforma protestante, fase in cui esiste già una sfera pubblica *ante litteram* che costituisce il prerequisito di quella post-rivoluzionaria<sup>11</sup>. Il vero cambiamento di registro avviene però con la guerra civile. Ad avvalorare questa ipotesi vi è il cospicuo aumento di pubblicazioni, manoscritti, petizioni che rapidamente dilagano tra le fila di un

---

9

J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di A. Illuminati - F. Masini - W. Perretta, Roma-Bari, Laterza, 2002<sup>9</sup>.

10 Ad esempio S. Pincus, *The State and Civil Society in Early Modern England: Capitalism, Causation and Habermas's Bourgeois Public Sphere* in P. Lake - S. Pincus (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2007, pp. 213-231. Pincus però rileva che già ai tempi della Exclusion Crisis (1678-1681) molti accettano il valore normativo della sfera pubblica. *Ivi*, p. 217.

11 Lake e Pincus parlano di una sfera pubblica post-Riforma tra gli anni 1530-1630, ma è solo a partire dagli anni '40 e '50 del Seicento che si costituisce una sfera pubblica unica in opposizione alle molteplici sfere pubbliche precedenti. P. Lake - S. Pincus, *Rethinking the Public Sphere in Early Modern England*, «The Journal of British Studies», 45/2006, pp. 273, 279-280.

pubblico avido di notizie, processo che porta in breve tempo allo stabilirsi di un vero mercato editoriale. Individuare l'inizio della Rivoluzione – quando la censura crolla, la stampa prospera, la segretezza degli affari parlamentari evapora – come congiuntura cruciale per la nascita della sfera pubblica, vuol dire anche mettere in discussione il carattere esclusivamente borghese di tale sfera<sup>12</sup>, nonché la sua connotazione intellettuale e volontaristica. Partire dall'eccezionalità del momento storico consente di spiegare come mai alcune donne repute eccezionali riescano a esserne protagoniste.

In disaccordo, parziale o totale, con la periodizzazione habermasiana<sup>13</sup>, vari studi mettono dunque in luce l'importanza della crisi di metà secolo come inaugurazione di una sfera pubblica moderna<sup>14</sup>. Uno dei primi segnali del cambiamento in atto si registra nel 1649 quando, pochi giorni dopo l'esecuzione di Carlo I, l'interesse pubblico viene invocato come fattore legittimante del cambio di regime contro il potere di una singola persona:

«And whereas it is and hath been found by experience, that the office of a King in this nation and Ireland, and to have the power thereof in any single person, is unnecessary, burdensome, and dangerous to the liberty, safety and public interest of the people»<sup>15</sup>.

---

12 Come afferma nella premessa, Habermas non prende in considerazione una dimensione pubblica plebea, variante soffocata nel processo storico. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, pp. 36-37.

13 Per una ricostruzione e contestualizzazione della riflessione habermasiana e per una discussione della periodizzazione, delle critiche e dei punti di forza si veda L. Scuccimarra, *La trasparenza del politico. Habermas e il paradigma della sfera pubblica*, «Giornale di storia costituzionale», 6, II/2003, pp. 35-59; M. McKeon, *Parsing Habermas "Bourgeois Public Sphere"*, «Criticism», 46, 2/2004, pp. 273-277; C. Calhoun (ed), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1996; L. Goode, *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere*, London and Ann Arbor, Pluto Press, 2005; H. Mah, *Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians*, «The Journal of Modern History», 72, 1/2000, pp. 153-182.

14 P. Lake - S. Pincus (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2007; S. Achinstein, *The Politics Of Babel in the English Revolution*, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars. Prose in the English Revolution*, London and Portland, Frank Cass, 1992, pp. 14-44; S. Wiseman, "Adam, the Father of all Flesh", *Porno-Political Rhetoric and Political Theory in and After the English Civil War*, in J. Holstun (ed.), *Pamphlet Wars*, pp. 134-57; J. Raymond, *The Newspaper, Public Opinion, and the Public Sphere in the Seventeenth Century*, «Prose Studies: History, Theory, Criticism», 21, 2/1998, pp. 109-136; A. Halasz, *The Marketplace of Print. Pamphlets and the Public Sphere in Early Modern England*, New York, Cambridge University Press, 1997; C. Condren, *Public, Private and the Idea of the 'Public Sphere' in Early-modern England*, «Intellectual History Review», 19, 1/2009, pp. 15-28; F. Benigno, *Specchi della rivoluzione*, pp. 98-101.

15 *An Act of this Present Parliament for Constituting a Council of State for the Commonwealth of England*, in

Gli anni che vanno dal 1640 al 1660 circa sono centrali per un ulteriore motivo. Impostando la controversia pubblica come uno scontro tra verità e menzogna, i protagonisti del dibattito politico-religioso affermano un modello di discussione che presume il trionfo dell'ortodossia sull'errore eretico. A causa, però, dell'impossibilità di ridurre a sintesi le differenze all'interno dell'estrema frammentazione dottrina del periodo rivoluzionario, quando esso volge al termine si cementa un nuovo atteggiamento di fiducia nella verità scoperta attraverso il confronto, e dunque nella discussione pubblica che permette quella scoperta<sup>16</sup>.

Retrodatando il sorgere dello spazio pubblico e individuando gli anni '40 del XVII secolo come sua fase genetica, si vogliono evidenziare due aspetti preminenti della sfera pubblica. Prima di tutto, in quanto sede di uno scontro combattuto con testi e discorsi, la sfera pubblica è il contesto e il frutto di uno scontro reale, fatto di armi e sangue; la guerra civile è l'ambiente ideale per la messa in campo di interessi e ideali contrastanti, tanto nella parola scritta quanto in trincea. In secondo luogo, collocando la genesi della sfera pubblica negli anni '40 – e il suo consolidamento nei cent'anni successivi – si può osservare come l'esperienza collettiva e individuale della Rivoluzione permetta non solo agli uomini, ma anche alle donne di coniugare l'attivismo politico e il fervore religioso, l'impegno nel mondo letterario e nel mondo reale. Tra la sfera politica e quella pubblica letteraria, che secondo Habermas la precede, non può di conseguenza essere tracciata una divisione netta e definitiva<sup>17</sup>, se non trascurando le interazioni, lo scambio, il mutuo rafforzamento, i rimandi tra parola e pratica agite dalle donne, e persino di una parte degli uomini.

Mettendo in luce la doppia politica rivoluzionaria in cui si lotta con le armi e con i pamphlet, risulta evidente come lo spazio pubblico in via di costituzione sia più

---

S.R. Gardiner (ed), *Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 385. Cfr. A. Hughes, *Men, the Public and the Private in the English Revolution*, in P. Lake - S. Pincus (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, p. 194.

16 P. Lake - S. Pincus, *Rethinking the Public Sphere*, p. 284.

17 Per Habermas la sfera pubblica letteraria precede quella politica. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, pp. 36-37. Cfr. D. Norbrook, *Women, the Republic of Letters, and the Public Sphere in the Mid-Seventeenth Century*, «Criticism», 46, 2/2004, p. 225.

mosso e striato, che uniforme e monolitico nei riguardi dell'emergente soggettività pubblica femminile. A differenza dalla concezione prevalente nella riflessione femminista contemporanea secondo cui la sfera pubblica è fondata originariamente sulla strutturale esclusione delle donne<sup>18</sup>, guardando all'attività pubblicistica, al fervore religioso e alla presenza nei tribunali, sembra che l'intrusione femminile concorra a dare forma all'ambito pubblico nella sua fase aurorale<sup>19</sup>. Assieme all'idea dell'esclusione femminile dalla sfera pubblica occorre ripensare, allo stesso modo, la tradizionale distinzione di pubblico e privato, che può risultare inadeguata nel trattare la crisi del Seicento – come pure i periodi successivi<sup>20</sup>. Non solo le donne si muovono costantemente tra pubblico e privato, dentro e fuori dalla famiglia e dallo Stato, ma nella contingenza rivoluzionaria lo fanno contestando esplicitamente i confini eretti tra i due ambiti, sfidando la divisione sessuale interna a essi e la loro dicotomia<sup>21</sup>.

Prima però di verificare i contenuti e la portata della presa di parola pubblica femminile è necessario fare un passo indietro per cogliere le caratteristiche principali del *pubblico* come luogo, attore, opinione, finzione che permette a una serie ampia di soggetti di farsi largo nella società fino a pretendere di modificarne l'ordine. La costruzione di un pubblico e l'invenzione di un'autorevole opinione pubblica costituiscono di fatto un complemento del processo di modernizzazione a cui va incontro lo Stato inglese. Se il relativismo insito nel concetto di interesse pubblico ha

---

18 N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, 1996, pp. 69-98; A. Allen, *The Public Sphere: Ideology and/or Ideal?*, «Political Theory», 40, 6/2012, pp. 822-829; J.B. Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Oxford, M. Robertson, 1981. Per citare solo alcuni celebri lavori sulla distinzione pubblico/privato come meccanismo di esclusione delle donne dalla politica in Occidente si veda S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton and New York, Princeton University Press, 1992 e C. Pateman, *Il contratto sessuale*.

19 Cfr. H. Berry, *Gender, Society and Print Culture in Late-Stuart England*, 2003.

20 La dicotomia pubblico/privato in età moderna è piuttosto un'operazione ideologica, retorica e discorsiva, che deriva dall'ideale della politica come attività maschile. La politica è infatti pensata in questo momento e in seguito come cardine dell'identità maschile. A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, Oxon and New York, Routledge, 2012, p. 27.

21 A. Hughes, *Men, the Private and the Public*, pp. 205-206.

una portata destabilizzante<sup>22</sup>, la novità implicata nell'appello all'opinione pubblica è ancor più dirompente: da una parte vi è la valutazione ottimistica delle capacità umane; dall'altra vi è il capovolgimento dell'idea che la razionalità sia inversamente proporzionale alla classe sociale<sup>23</sup>. Questo capovolgimento, mettendo in discussione la presupposta irrazionalità delle classi basse, stride fortemente con i capisaldi patriarcali e gerarchici dell'Inghilterra protomoderna<sup>24</sup>, e per di più spiana la strada a un'imprevedibile catena di effetti: se la ragione non è più considerata attributo di pochi, chi può vietare alle donne di rivendicarne l'uso? Il dibattito crescente sull'educazione<sup>25</sup> e sulla natura della ragione umana scatenato dal celebre *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, il moltiplicarsi di libretti didattici<sup>26</sup>, indirizzati sia alle donne che agli uomini, indicano che un cambio di paradigma è in corso.

Dietro l'appello tendenzialmente universale alla ragione si cela però un contenuto ferocemente sessuato. Senza svelare la connotazione patriarcale dello spazio pubblico non si può apprezzare il gesto sovversivo delle prime *petitioners* che si recano a Westminster cariche di firme in sprezzo a ogni regola e consuetudine. S'immagini la reazione di queste signore giunte da campagne e città quando nel febbraio 1642 i Commons rispondono alle loro richieste di abolizione della gerarchia episcopale in questo modo:

«Good Women, your Petition and the Reasons have been read in the House, and is very thankfully accepted of, and is come in a seasonable time: you shall (God willing) receive from us all the satisfaction which we can possibly give to your just and lawfull desires. We intreat you to repaire to your houses, and turne your Petitions... into Prayers at home for us: for we have bin, are and shal be... ready to relieve you, your Husbands and Children and to perform the trust committed unto us, towards God, our King and Countrey as

---

22 L'interesse pubblico, o nazionale, o del Commonwealth ha senso solo se si presuppone la molteplicità degli interessi, tra cui nessuno, neanche quello del re, è assoluto o universale. M. McKeon, *Parsing Habermas*, p. 275.

23 Habermas colloca il fatto che lo status non sia più la preconditione della partecipazione al dibattito pubblico solo molto tempo dopo, nella seconda metà del XVIII secolo. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, p. 87. Cfr. McKeon, che afferma che Habermas non esclude la classe dal dibattito pubblico, bensì riconosce che essa non è più la maggiore preconditione dell'ammissibilità dell'individuo nella sfera pubblica. M. McKeon, *Parsing Habermas*, p. 275.

24 D. Zaret, *The Origins of Democratic Culture*, p. 42.

25 Si rimanda all'ultimo capitolo.

26 N. Glaisyer - S. Pennell (eds), *Didactic Literature in England 1500-1800. Expertise Constructed*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2003.

becometh faithful Christians and loyall subjects»<sup>27</sup>.

Il fatto che la petizione venga positivamente accolta dal Parlamento, dove John Pym e i suoi sostenitori riescono a far passare dopo poco il Bishops' Exclusion Bill, non mette in discussione l'idea di quale sia il posto naturale delle donne e di ciò che sia in loro potere fare. Le *petitioners* sono infatti gentilmente invitate a tornare a casa – il posto a cui appartengono – e a trasformare le petizioni in preghiere – l'attività più consona per loro. L'apparente “neutralità” del pubblico lascia trasparire dunque la sua vera natura maschilizzata. Tutti possono partecipare purché siano maschi, altrimenti la permanenza nell'arena pubblica è caldamente sconsigliata oltre i limiti stabiliti. Nella congiuntura rivoluzionaria, però, le donne hanno la possibilità di spostare quei limiti sempre oltre la barriera immaginaria del proprio sesso, prendendo parola senza chiedere il permesso. Quali sono gli attributi della sfera pubblica inglese della prima età moderna che la rendono così fertile per la presa di parola femminile, pur in un clima generale di misoginia? Due sono gli elementi che interagiscono nell'esitante apertura della sfera pubblica: la necessità di una legittimazione che passa per l'opinione pubblica e il collasso della censura sotto i colpi della libertà di stampa. Con la possibilità di pubblicare i propri scritti e di essere ascoltate in quanto parte di un pubblico più ampio la cui autorità si va consolidando, le donne sfruttano le crepe nell'edificio patriarcale della sfera pubblica per portare il proprio messaggio politico-religioso.

Prima di tutto, dunque, alla base della relativa agibilità della sfera pubblica per le donne vi è l'emergere di un oggetto, l'opinione pubblica, che viene “inventato” per fini politici e per questo deve assumere un'aura di universalità. Prima che l'opinione pubblica divenga legge – anche silenziosa, tacita e non discorsiva<sup>28</sup> con Locke<sup>29</sup>,

---

27 Anonimo, *A True Copie of the Petition of the Gentlewomen and Tradesmens-wives, in and about the City of London*, London, Printed for J. Wright, 1642, p. 6.

28 S. Landi, *Opinioni silenziose. Per una storia della dimensione non discorsiva della sfera pubblica*, in M. Rospocher (ed), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 55-84.

29 Cfr. libro II, capitolo XXVIII di J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, UTET, 1971.

oppure l'autorità alla base dell'obbligazione politica con Hume<sup>30</sup> –, essa sorge come autorità a cui si fa appello per legittimarsi, da parte realista e protestante, conformista e dissenziente. L'opinione pubblica si afferma infatti come riferimento politico a ridosso della guerra civile<sup>31</sup>, per cui si può dire che presenti una matrice polemologica, in quanto essa si nutre della conflittualità discorsiva dentro e fuori dal Parlamento. In forza di tali circostanze, l'opinione pubblica lavora al servizio di fazioni avverse, le quali investono sempre più tempo ed energie a produrre testi stampati a uso del pubblico. All'inizio degli anni '40, sia da parte realista sia parlamentare l'appello all'opinione pubblica è condannato perché contrario alla tradizione, ma la distanza tra teoria e pratica è quanto mai abissale<sup>32</sup>.

I primi e più sofisticati tentativi di mobilitare il pubblico emanano dal centro del regime. L'opinione è mobilitata dentro e fuori dal parlamento per influenzare la regina a sposarsi, a intervenire sulla successione, riformare la chiesa, reprimere il cattolicesimo. Ciò è orchestrato da membri centrali del regime e dai loro clienti, cosa che comporta l'ideazione di nuove tecniche di manovra politica e comunicazione. Dapprima questi appelli al popolo o alla nazione da parte di uomini del regime sono dovuti alla minaccia posta allo Stato da parte del cattolicesimo. I cattolici, a loro volta, sfidano il regime e il suo atteggiamento verso di loro predicando, stampando pamphlet, facendo circolare manoscritti e voci, cosa che suscita non solo un'ondata di repressione ma una risposta da parte del regime altrettanto organizzata, nelle aule di Westminster e per le città. In questo modo lo stesso movimento puritano acquista vigore, usando contro il regime le stesse tecniche che esso usa contro i cattolici.

Inoltre, cade la cortina di segretezza che avvolge l'operato del legislativo. A partire dal periodo elisabettiano, gli atti parlamentari, fino a quel momento secretati, diventano accessibili a un pubblico sempre più ampio grazie alla diffusione di manoscritti e fogli di notizie: è ormai ufficialmente riconosciuta, da parte della sovrana o del sovrano, l'esistenza di un pubblico giudicante. Quando però l'appello

---

30 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata, EUM, 2014.

31 D. Zaret, *The Origins of Democratic Culture*, p. 26.

32 *Ivi*, p. 212.

all'opinione pubblica proviene dal lato sbagliato, cioè dal Parlamento, esso diventa istantaneamente una pratica sediziosa, nemica del buon ordine e del governo del re<sup>33</sup>.

Quello che nelle mani del re e della regina rappresenta il giusto modo di rapportarsi con i sudditi, nelle mani degli avversari può ben incarnare il tradimento dell'antica costituzione degli inglesi. Non è un caso che, quando la *Grand Remonstrance* del 1641 viene stampata e diffusa pubblicamente prima che il re possa replicare alle richieste, questi accusi i *petitioners* di aver violato la tradizione. L'opinione pubblica è quindi coinvolta in maniera intermittente, incostante; appellarsi al giudizio pubblico può essere talvolta operazione meramente formale e strumentale. Allo stesso tempo, dietro l'opinione pubblica vi sono uomini e donne che la animano, pubblicando sermoni, petizioni, pamphlet e fogli di notizie. Essa ha quindi una natura doppia, nominale e reale: nominale perché è solo evocata nel discorso politico; reale, perché è composta da individui che praticamente producono informazioni e le diffondono<sup>34</sup>. Per David Zaret, quest'ultimo elemento è fondamentale nella creazione dell'opinione pubblica, la quale sarebbe infatti un risultato *pratico* dovuto alla diffusione e modificazione della *printing culture*<sup>35</sup>. Per cogliere uno degli aspetti essenziali della sfera pubblica inglese è necessario dunque dedicarci alla stampa.

### 2.1.1 In pubblico disaccordo: la stampa

La stampa produce allora le condizioni materiali che permettono la presa di parola pubblica da parte di vari soggetti fino a quel momento ignorati. In virtù dell'instancabile opera di mercificazione delle informazioni<sup>36</sup> e delle potenzialità virtualmente illimitate di riproduzione di testi scritti, si instaura una doppia dinamica: da un lato vi sono le elites, che si contendono il dominio della stampa per

---

33 S. Pincus - P. Lake, *Rethinking the Public Sphere*, pp. 274-277.

34 D. Zaret, *Origins of Democratic Culture*, pp. 211, 220.

35 Come nota Norbrook, un mutamento tecnologico da solo non può spiegare il sorgere della sfera pubblica se non è accompagnato da motivazioni ideologiche. D. Norbrook, *Women and the Republic of Letters*, «Criticism», 46, 2/2004, p. 225.

36 Sulla mercificazione delle notizie, cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, pp. 26-27.

ottenere il consenso delle masse; dall'altro vi sono i membri più attivi tra il pubblico che invocano l'autorità dell'opinione – testimonianza di un pensiero generale condiviso – per fare pressioni sulle stesse elites<sup>37</sup>. Lo sviluppo inedito della stampa, che rispecchia le rinnovate esigenze comunicative date dagli sconvolgimenti politici di metà del XVII secolo, è confermato dall'evidenza empirica. In effetti, secondo alcune ricostruzioni la produzione di scritti stampati aumenta in corrispondenza degli anni '40 a livelli mai visti<sup>38</sup>. Malgrado i dati impressionanti, la capacità del mercato pubblicistico sembra però rimanere stabile per quasi tutto il Seicento, cosa che induce gli studiosi a una maggiore cautela nel valutare l'impatto della Rivoluzione sullo sviluppo della stampa. Secondo Hughes, il vero cambiamento riguarda la tipologia delle pubblicazioni, ovvero in gran parte scritti brevi e di attualità, tra cui fogli di notizie, petizioni, propaganda, dichiarazioni ufficiali, tra cui intercorre un dialogo continuo. Piuttosto che annunciare l'imminente estinzione di altri mezzi di comunicazione, la stampa si integra bene in quegli anni anche con le tecniche tradizionali della conversazione orale e del manoscritto<sup>39</sup>.

L'intensificazione del dibattito pubblico e il conflitto intorno all'antica costituzione, alle libertà dei sudditi, al governo ecclesiastico apportano dunque un'epocale mutamento nel cuore della *print culture*, snaturando le funzioni stesse della stampa. Così, mentre dapprima le pubblicazioni sono adoperate specialmente dalle classi al potere per mobilitare le masse, dopo poco, all'alba della guerra civile la stampa diventa un mezzo pressoché incontrollabile. In *Gangraena*, il grande eresiografo presbiteriano Edwards si lamenta del florilegio di libretti, in particolare sulla tolleranza, che si sottraggono alla decenza e alle regole del regno: «never more dangerous licensed Books printed, then since the Ordinance against unlicensed

---

37 D. Zaret, *Origins of Democratic Culture*, pp. 9-10.

38 Tra il 1640 e il 1660 si contano più testi pubblicati che dal 1485 al 1640; solo nel 1642 vengono stampati 2134 scritti, di cui la maggior parte a tema religioso. *Ivi*, p. 175. McKeon mostra che solo negli anni '90 del Seicento la mole di pubblicazioni supera gli anni '40. M. McKeon, *Parsing Habermas*, p. 276. S. Achinstein rivela che tra il 1640 e 1661 vengono pubblicati circa 22.000 pamphlet, sermoni, *newsbooks*, e *broadside ballads*. S. Achinstein, *The Politics Of Babel in the English Revolution*, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars*, p. 16.

39 A. Hughes, *Gangraena*, p. 223.

printing»<sup>40</sup>. Ciò è estremamente rappresentativo del dibattito del tempo: mentre attacca l'inaudita libertà di stampa per i nemici, specialmente per i predicatori più pericolosi, Edwards pretende di occupare tutto lo spazio possibile che la stampa offre. Sarebbe stata proprio la delusione personale causata dal non avere ricevuto risposta al suo *Antapologia* da parte degli indipendenti più eminenti ad averlo spinto infine a scrivere la sua *magnum opus*, *Gangraena*<sup>41</sup>. Oltre l'ambizione personale, è il guadagno derivante dalla mercificazione del discorso a spingere a un'attività frenetica gli attori del mondo editoriale, dagli editori ai controversialisti. Il mercato della stampa si nutre di qualunque cosa possa essere fatto circolare e vendere: petizioni, pamphlet che si diffondono velocemente, sermoni puritani, profezie allarmanti. Da un lato la stampa dà accesso universale al discorso pubblico, aprendo quindi la via della creazione della sfera pubblica, dall'altro però avalla interessi particolari preesistenti, quali quello economico dell'editore o, più raramente, dell'editrice: le donne giocano infatti un ruolo decisivo nel mercato della stampa, anche se più come tipografe e distributrici<sup>42</sup>.

La stampa proietta quindi un'immagine, parziale e falsata ma pur sempre reale, della sfera pubblica di metà Seicento, un luogo in cui la battaglia politica per la propria confessione, il proprio partito o la propria Chiesa si mescola con la prospettiva di remunerazione economica e, in misura forse maggiore, con l'ambizione individuale. Per Edwards, come per buona parte dei protagonisti dei conflitti politico-religiosi dell'epoca, la legittimazione personale non può che sgorgare da lì. La stampa non appare dunque come semplice e neutro dispositivo comunicativo, ma nasce sull'onda lunga della necessità di affermare con urgenza una nuova visione della storia. È una storia in cui le idee sulla tolleranza e sulla libertà di

---

40 T. Edwards, *The Epistle Dedicatory*, in T. Edwards, *Gangraena* (1646), Ilkley, The Rota and the University of Exeter, 1977, non numerata, p. 17<sup>a</sup>. Edwards si riferisce al Licensing Order del 1643, che stabilisce che tutte le opere in corso di pubblicazione debbano essere vagliate dalla Stationers Company Register prima della diffusione. Come nota Ann Hughes, la licenza in realtà non conta molto al fine di vendere libri; tuttavia per gli autori ed editori più radicali c'è il pericolo concreto di essere imprigionati se trovati senza licenza. A. Hughes, *Gangraena*, p. 239.

41 A. Hughes, *Gangraena*, p. 53.

42 P. McDowell, *The Women of Grub Street*.

coscienza, il rifiuto dell'improba gerarchia episcopale, l'insoddisfazione nei confronti del governo, e, contemporaneamente, la condanna del dissenso e della ribellione non possono più rimanere inesprese. La prospettiva di guadagno economico – uno dei motivi considerati alla base della creazione della sfera pubblica – può allora rafforzarsi, ma solo prendendo sul serio l'urgenza di queste nuove esigenze di comunicazione politica. Tale urgenza scuote tanto le parti più radicali quanto le frange più conservatrici dello spettro politico-religioso, dentro e fuori il parlamento. Per quanto Edwards si lamenti, è all'interno della *print culture* che può meglio portare avanti la sua missione moralizzatrice.

Nel gioco della stampa, in cui l'agone politico-religioso trova naturale espressione, si gettano le basi di una sfera pubblica altamente politicizzata. Pretendendo di strutturare una discussione pubblica teologica, mossa dall'interesse verso l'interpretazione individuale per le Sacre Scritture, uomini e donne non-conformisti, indipendenti, separatisti, presbiteriani si appropriano del mezzo stampa per portare la religione nell'arena pubblica. La loro è un'iniziativa concreta che rende la diffusione scritta e pubblica del dissenso religioso un fenomeno notoriamente potente e temuto dalle strutture di potere<sup>43</sup>. Permettendo al dibattito politico-religioso di evadere dalle strettoie di Chiesa, corona e università<sup>44</sup>, la stampa consente a una molteplicità di soggetti, tra cui le donne, di prendervi parte. Lungi però dall'essere il dominio dell'eguaglianza, questa prima sfera pubblica si presenta come solcata da interessi divergenti e gerarchie di sesso e di classe<sup>45</sup>.

Tali gerarchie non sono cristallizzate e fisse, ma sono attaccate da quei soggetti che, mossi da un più alto ideale, non accettano passivamente l'esclusione. Essendo la religione ciò che più sta a cuore alle *godly women* della Rivoluzione, è comprensibile che la vogliano difendere pubblicamente con tutte le proprie forze. Per questo, quando le donne vengono invitate a tornare nella sfera domestica, devono reagire

43 E.A. Pritchard, *Religion in Public. Locke's Political Theology*, Stanford, Stanford University Press, 2014, p. 19.

44 A. Halasz, *The Marketplace of Print*, p. 4.

45 Le gerarchie diventano anche di razza se si include il rapporto con le popolazioni coloniali. Cfr. A. Allen, *The Public Sphere*, «Political Theory», 40, 6/2012, pp. 822–829.

giustificando la propria azione pubblica secondo un criterio più alto – il volere di Dio<sup>46</sup>. Anche se le divisioni tra uomini e donne, pubblico e privato vengono costantemente poste sotto pressione, esse continuano a differenziare internamente lo spazio pubblico, producendo nodi e tensioni. Esternamente, invece, lo spazio pubblico deve differenziarsi e distinguersi dal privato. Quest'ultimo emerge come ambiente ottenuto per sottrazione dal pubblico ed è esclusivamente nella dialettica con il pubblico che acquista senso<sup>47</sup>. Proprio per questo motivo, l'accusa di privatezza è nel periodo rivoluzionario un'accusa che sottrae legittimità a qualunque atto di governo non finalizzato al bene pubblico. Così, John Lilburne può essere sicuro di centrare il bersaglio quando nel 1649 nega la sovranità alla dittatura militare di Cromwell rivolgendosi a John Bradshaw, presidente del Consiglio di Stato:

«Sir, by the law of England, let me tell you, what the House [of Commons] votes, orders, and enacts within their walls is nothing to me, I am not at all bound by them, nor in law can take any cognizance of them as laws, although twenty members come out of the House and tell me such things are done, till they be published and declared by sound of trumpet, proclamation, or the like, by a public officer or magistrate, in the public and open places of the nation. But truly sir, I never saw any print or writing that declares your power so proclaimed or published. And therefore, sir, I know not what more to make of you than a company of private men, being neither able to own you as a court of justice, because the law speaks nothing of you»<sup>48</sup>.

È dunque l'attributo di pubblicità che manca ai decreti e alle decisioni del Rump Parliament, cosa che rende i membri del Consiglio di Stato dei privati cittadini tra tanti<sup>49</sup>. La stessa accusa di perseguire egoisticamente interessi privatistici è mossa pochi anni prima dai Parlamentari contro i monarchici, cosa che rivela come il confine tra pubblico e privato sia in sé oggetto di interesse<sup>50</sup>. Data la sua natura “negativa”, sia moralmente sia in quanto ottenuta per sottrazione, non stupisce che la

---

46 P. Crawford, *Women and Religion in England 1500-1700*, London and New York, Routledge, 1993, p. 211.

47 C. Condren, *Public, Private and the Idea of Public Sphere*. Habermas definisce il pubblico come una sfera a metà tra lo Stato e la società civile, mettendo insieme individui privati. J. Habermas, *Storia e dell'opinione pubblica*, p. xx. Secondo una delle critiche mosse da parte della riflessione femminista, un maggiore problema dell'ipotesi habermasiana è proprio l'ipostatizzazione della separazione tra pubblico e privato.

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

49 J. Sanderson, *'But the people's Creatures'*, p. 106.

50 A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 143.

definizione di “privato” sia se possibile più confusa di quella di pubblico. Proprio per questo, il territorio interstiziale tra pubblico e privato è dove meglio si muovono le donne notevoli della Rivoluzione<sup>51</sup>, la cui voce riecheggia tra il dileggio, la sopportazione, l'indifferenza e un tiepido entusiasmo. Il tentativo di dividere sfera pubblica e privata nasconde l'intento di riaffermare i ruoli assegnati a uomini e donne<sup>52</sup>. Come si vedrà nel secondo paragrafo, è invece esattamente sul confine tra pubblico e privato che possono essere meglio inquadrare le attività politiche delle donne come il *petitioning*. In generale, la petizione rappresenta lo stabilirsi di un rapporto diretto con il sovrano o con il parlamento e può servire a coprire la distanza tra una lamentela privata e una rivendicazione pubblica.

### 2.1.2 Petizioni pericolose

Le petizioni contribuiscono a portare al centro della società e dello Stato un pezzo di vita quotidiana che viene percepito come sotto attacco: decime, arresti arbitrari, guerra, abusi episcopali sono oggetto di lamentela da parte di una popolazione che cerca soddisfazione in un provvedimento del re, prima, e del parlamento, poi. In tal modo, le petizioni avanzano richieste pratiche che esprimono delle denunce sempre più politiche, specie nel passaggio dalla monarchia all'Interregno, quando il dissidio tra Livellatori e dittatura militare si fa più pressante. Se dunque a partire dagli anni '40 del Seicento le petizioni costituiscono uno dei veicoli principali di creazione della sfera pubblica, uomini e donne le considerano da

---

51 Hilary Hinds sostiene che la distinzione pubblico privato non tiene rispetto agli scritti delle donne in generale, cioè gli scritti autobiografici, spirituali, e i pamphlet e le petizioni su questioni all'ordine del giorno come l'abolizione delle decime e della gerarchia dei vescovi o i limiti dell'autorità del marito non “eletto” da Dio. H. Hinds, *God's Englishwomen. Seventeenth Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1996, p. 148.

52 Ciò si traduce in un controllo pubblico della prima istituzione di subordinazione femminile, ovvero quella matrimoniale. Così il direttorio del culto nel 1645 decide che il matrimonio è affare religioso ma d'interesse del Commonwealth, e che va dunque disciplinato pubblicamente contro le unioni incestuose o clandestine. Sulla stessa linea, uno dei primi atti parlamentari, dopo l'abolizione dell'episcopato, è la decisione del 1650 secondo cui è lo Stato e non la Chiesa a decidere quale sia la devianza sessuale da punire (adulterio, incesto, fornicazione...). A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, pp. 143, 135-136.

sempre un mezzo comunicativo di lungo raggio. Come tradizionale istituto previsto dall'antica costituzione inglese, ricchi e poveri vi fanno ricorso per ottenere favori personali, supplicare la grazia, reclamare giustizia di fronte a un torto ricevuto. Frequentemente, durante il regno degli Stuart, le petizioni concernono la concessione di cariche pubbliche o di elemosina, la liberazione dal debito, misure benevole per rimandare gli effetti della giustizia, oppure, al contrario, misure coercitive contro un colpevole. Presentare una petizione dà così accesso a uno spazio comunicativo privilegiato, che garantisce ai sudditi l'immunità dalle norme che limitano l'intervento del pubblico sulle questioni politiche. In mancanza di rapporti diretti con la Corte, le petizioni rappresentano, insomma, una modalità di farsi sentire dal sovrano.

La petizione è anche una metafora delle più spinose questioni costituzionali e viene interpretata in modi diversi a seconda dell'affiliazione politica. Mentre per i realisti essa cristallizza un rapporto di potere in cui il monarca governa e gli umili sudditi non possono fare nient'altro che presentare petizioni, per i puritani del Lungo Parlamento la petizione è una maniera educata di rappresentare la ribellione<sup>53</sup>. Thomas Hobbes descrive la *Petition of Right* del 1628 addirittura come un malcelato «attempting the change of government from monarchical to democratic»<sup>54</sup>; Thomas Edwards dichiara esplicitamente che la ragione che lo ha indotto a scrivere *Reasons Against the Independent Government of the Church* è proprio una petizione:

«Now that which first moved me to the drawing up of these Reasons, both against *Independant Government*, and against the *Toleration of it*, was the credible information given me of some Petitions drawne, to be presented to the Honourable House of Commons, for a Toleration of some Congregations, to enjoy an Independant Government, and to be exempt from the Government which shall be established by Law»<sup>55</sup>.

Che sia il veicolo del mutamento rivoluzionario oppure l'attacco all'ortodossia e alla legge o, all'opposto, la conferma della sottomissione del popolo a un re giusto e

---

53 D. Zaret, *The Origins of Democratic Culture*, pp. 84-85, 88.

54 T. Hobbes, *Behemoth*, a cura di F. Tönnies, London, Simpkin, Marshall and co., 1889, p. 27. Traduzione italiana, p. 33.

55 T. Edwards, *Introduction to Reasons Against the Independent Government*, p. 1.

misericordioso, la petizione simboleggia un rapporto di forza; a seconda dei punti di vista, la petizione consolida o stravolge tale rapporto. Per chi nega la valenza sovversiva della petizione, essa costituisce la rinuncia a prendere la spada per chiedere ragione di un torto; per i rivoluzionari, la petizione è l'anticamera del rovesciamento del comando politico: è un avvertimento.

La petizione è di fatto uno strumento di propaganda non addomesticabile, flessibile e di forza durevole. Seguendo la traiettoria del suo utilizzo, si vede chiaramente come esso si mescoli alla storia della guerra civile. Ad esempio, nel 1643 le numerose petizioni segnalano il nascere di una fazione parlamentare di indipendenti contro i presbiteriani, e ciò a sua volta scatena una sorta di competizione delle petizioni. Gli attacchi al diritto di *petitioning* dell'esercito sono poi il pretesto che porta alla politicizzazione del New Model Army. Nel 1648, però, al fine di impedire un'insorgenza realista, i Commons fondano un comitato contro l'abuso del diritto di petizione, con l'obiettivo esplicito di smantellare i raduni sovversivi sotto Westminster: persino per il Parlamento non tutte le petizioni sono uguali. Sono infine le petizioni di contea a mettere in moto nel 1660 il meccanismo che restaurerà la monarchia, chiudendo – momentaneamente – il cerchio della dinamica rivoluzionaria<sup>56</sup>. Infatti, nuove petizioni compaiono in corrispondenza della Exclusion Crisis, uno dei frangenti più complicati della reggenza di Carlo II.

A prescindere dal concreto fine politico che muove l'atto del *petitioning*, in quanto pratica politica generatrice di una sfera pubblica moderna, tale atto non si limita a promuovere il contenuto delle singole petizioni, ma riguarda piuttosto il processo organizzativo di produzione di un testo condiviso, che proviene da menti individuali e contemporaneamente vuole produrre un giudizio pubblico. È un processo che si origina da un diritto legittimo del suddito ma diviene spesso il modo per eludere il rapporto di subordinazione tra governanti e governati. Così, ad esempio, pur disponendo di modalità istituzionali per spedire le petizioni al Parlamento, nel pieno

---

56 D. Zaret, *Petitions and the Invention of Public Sphere in the English Revolution*, «American Journal of Sociology», 101, 6/1996, pp. 1504-1505, 1512.

del tumulto degli anni '40, di tali passaggi "burocratici" si fa serenamente a meno: ci si organizza invece in taverne, raduni religiosi, *coffeehouse*, case di mercanti, oppure per parrocchia, quartiere o distretto, nelle abitazioni dei dissenzienti, in maniera formale o informale. A Londra la forte partecipazione popolare alle petizioni permette di eludere la consultazione delle autorità locali per giungere direttamente davanti al Parlamento. Dentro il Parlamento stesso, poi, i leader dei partiti prendono l'abitudine di distribuire le petizioni stampate per dare una sembianza di legittimazione esterna alla propria agenda politica, richiamandosi all'autorità dell'opinione pubblica e ignorando il parere del re<sup>57</sup>.

Come l'opinione pubblica non è il giudice imparziale della società, così le petizioni non sono mezzi neutri né spontanei; spesso la quantità di firme ottenute dipende più dalle risorse dei promotori che dal consenso reale<sup>58</sup>. La necessità di dare autorevolezza alla petizione, mediante il numero delle firme, fa sì che essa debba essere letta ad alta voce in luoghi pubblici. Nella raccolta di firme si manifestano alcune significative novità: in primo luogo, la petizione, pur essendo un documento scritto, grazie alla lettura può raggiungere anche i non alfabetizzati. In secondo luogo, la vocazione originariamente "privata" della petizione, in quanto indirizzata esclusivamente al re le cui risoluzioni sono segrete, viene rovesciata dalla lettura pubblica. Questa nuova vocazione pubblica della petizione si rafforza inoltre quando le petizioni incontrano gli editori.

L'unione di stampa e *petitioning* non solo aumenta la portata della diffusione di questi peculiari documenti, ma cambia il "verso" stesso della comunicazione politica. Tradizionalmente, infatti, è il re (il centro) a emanare direttive verso i sudditi (la periferia); oppure, come si è visto, i sudditi hanno alcune limitate possibilità di rivolgersi al re, sebbene in maniera rispettosa, rituale e depoliticizzata, senza alcuna velleità di contestazione della sua autorità, e all'interno di una determinata gamma di possibili richieste. Con la stampa, i promotori delle petizioni segnalano al contrario

---

57 D. Zaret, *Origins of Democratic Culture*, p. 97, 226, 228, 237.

58 *Ivi*, pp. 93-94, 235.

l'intento sconveniente di appellarsi ai lettori, esplicitano cioè la volontà di scavalcare la prerogativa regia, per creare una dimensione orizzontale di comunicazione politica. Attraverso reciproci rimandi, citazioni, richiami delle diverse petizioni o di altre tipologie di scritti, il dibattito politico viene imposto al pubblico<sup>59</sup>. Da parte sua, l'editore trae vantaggio, lucra su questa nuova pretesa dei *petitioners* di rivolgersi al popolo, che rispecchia la parallela pretesa del Parlamento di agire indipendentemente dal sovrano. Si immagini la potenza polemica – e la prospettiva di guadagno dei venditori di *newsletters* – di queste nuove idee sovversive, come fossero maldicenze riferite a vescovi, onorevoli e monarchi.

Appare dunque evidente che la tecnica della petizione aiuta a forgiare il pubblico come destinatario principale della comunicazione, pur mantenendo l'apparenza di una richiesta rivolta al sovrano insieme alle «altre denunce del popolo», come registra Thomas Hobbes nel *Leviatano*<sup>60</sup>. Inoltre, la dimensione relativamente estesa della pratica del *petitioning* fa sì che, sebbene non si possa parlare di un'iniziativa popolare, sia riduttivo limitare alle elites il merito di aver posto le basi della sfera pubblica. Il ruolo delle classi subalterne – e che tali rimangono anche nell'universalità del pubblico – è insomma essenziale, e in particolare lo è il ruolo delle donne. Di fatto, la procedura di instaurazione e messa a regime del dibattito pubblico come elemento costitutivo del rapporto tra governanti e governati percorre un doppio binario: non più solo dal centro alla periferia, ma anche viceversa e in direzioni nuove, foriere di bagliori rivoluzionari. È proprio il periodo intorno alla Rivoluzione inglese che può dunque reputarsi l'ambiente più favorevole alla proliferazione di una sfera pubblica moderna, che è a sua volta l'indizio e il fattore di un cambiamento profondo che investe la nozione di sovranità, la rappresentazione del potere, le forme della comunicazione politica<sup>61</sup>. In tale contesto, la petizione ha un ruolo preminente in quanto permette di produrre controversia pubblica su temi politici di capitale

---

59 *Ivi*, pp. 84, 90-91, 241, 252.

60 T. Hobbes, *Leviatano*, pp. 94, 117.

61 S. Landi, "Pubblico" e "opinione pubblica": osservazioni su due luoghi comuni del lessico politico italiano del Settecento, «Cromohs», 13/2008, pp. 1-11, [http://www.cromohs.unifi.it/13\\_2008/landi.html](http://www.cromohs.unifi.it/13_2008/landi.html) visitato in data 07/09/2015 ore 10:00.

importanza. La sfera pubblica che si produce va infatti ricercata nella discussione sulla sovranità, sulla sua titolarità e sui suoi limiti, nel dibattito e nello scontro sulla natura e le azioni del governo<sup>62</sup>.

Quando la censura viene ufficialmente abolita nel 1695, il clamore delle battaglie di pamphlet e lance è ormai lontano. Dal Settecento in avanti, il dialogo politico recede, perciò la censura non ha più ragione di esistere. Per essere vitale, infatti, la sfera pubblica ha bisogno della percezione che le menti individuali e l'opinione collettiva possano essere cambiate nel corso del dibattito<sup>63</sup>. Infatti, la persuasione dell'audience globale e del singolo individuo è il fine ultimo del dibattito pubblico e caratterizza la nascita della sfera pubblica. Proprio a questo fine le donne negli anni '40 e '50 del Seicento pretendono di imporre il proprio punto di vista nella pubblica piazza.

## 2.2 All'altezza del loro sesso. *Petitioners*, predicatrici, profetesse

In tutta la sua opera, Mary Astell esprime il paradosso epocale dell'irruzione delle donne nella sfera pubblica: nel bene e nel male, unite o disunte, strumentalizzate o in autonomia, le donne che prendono parola agiscono oltre i confini del cosiddetto sesso debole. È quanto afferma Charles Davenant riferendosi compiaciuto alla regina Anna. Ciò non passa inosservato a Astell quando, nella prefazione di *Moderation Truly Stated*, fa pronunciare a Nokes – di Davenant – le seguenti parole:

«But be it so that the Dissenters and the Ladies at the Head of them, if they do not scatter are a formidable Body. That they keep together to make a Figure (this is the Ladies Delight) and whoever has a Mind to disturb the State will always Court them. We have however this Consolation, that when Women surmount Difficulties, or do any thing notable, it is with a Mind above their Sex, and none whether Men or Women, can for any considerable Time Act above themselves»<sup>64</sup>.

Per il signor Nokes-Davenant la questione è semplice: che le donne siano a capo

---

62 F. Benigno, *Absolutezza del potere e nascita della sfera pubblica: critica di un modello*, in M. Rospocher (ed), *Oltre la sfera pubblica*, p. 127.

63 T. Dykstal, *The Luxury of Skepticism. Politics, Philosophy, and Dialogue in the English Public Sphere 1660-1740*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 2001, p. 164.

64 M. Astell, *Preface to Dr. Davenant*, in M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. li.

dei dissenzienti è un dato di fatto, ma dietro di loro vi sono uomini cospiratori che, riconoscendone la forza, le strumentalizzano per arrecare danni allo Stato. In ogni caso, le dissenzienti agiscono oltre le possibilità offerte dal loro umile sesso e non può durare a lungo: nessuno, né uomo né donna, può compiere sempre azioni notevoli.

Questo è il pensiero di Davenant così come dei contemporanei di Astell, questo è il sottotesto di molti studi che, come si vedrà, fino a pochi anni fa hanno dato forma alla concezione della soggettività femminile nel Seicento inglese. Contro questa vecchia e nuova teoria dell'eccezionalità, l'ipotesi di questo capitolo è invece che in un'epoca di crisi generale, la soggettività pubblica e politica femminile sia non eccezione ma norma, che si fa eccezione solo a causa dell'ostilità della controparte maschile e nella letteratura memorialistica.

La predicazione e l'attività profetica femminili, fenomeni di rilievo nella comprensione dell'affacciarsi delle donne nella sfera pubblica, danno il segno di questa doppia dinamica di lotta per far sentire la propria voce, in un momento di frastuono nella società, e di reazione a questa lotta. Proprio come capita alle *petitioners*, il tentativo di rimettere le *godly women* al proprio posto è prepotente e tradisce una seria preoccupazione per tale invasione delle prerogative maschili. Sulla liceità della parola pubblica delle donne si versano negli anni della Rivoluzione e del Commonwealth litri di inchiostro. Non solo le protagoniste delle vicende del tempo sono spinte a difendere la loro voce nell'ottica della mera preservazione di sé dal carcere, dall'abuso, dalla morte o dalla generale privazione della libertà, come Mary, la moglie del famoso Leveller Overton, ma voci autorevoli come quella di John Locke sentono il dovere di esprimersi sulla questione spinosa dell'ammissibilità della voce delle donne in Chiesa come fuori di essa. Mary Astell si sente chiamata in causa

perché, sebbene le dissenzienti occupino uno spazio scomodo di critica dell'ordine, l'attacco alle predicatrici è per lei prima di tutto un attacco all'eguaglianza dei sessi. In particolare, la retorica intorno alle donne che si distinguono negli anni della rivoluzione è che esse agiscono al di sopra del loro sesso, oltre le aspettative che si possono nutrire nei loro confronti in quanto donne: «if Women do any thing well, nay should a hundred thousand Women do the Greatest and most glorious Actions presently it must be with a mind (forsooth) above their Sex!»<sup>65</sup>.

Questo discorso permane fino a penetrare nel linguaggio in seguito alla Gloriosa rivoluzione, tradendo una continuità nel pensare la soggettività femminile tra i due periodi rivoluzionari come normalmente incapace di compiere gesta eroiche o semplicemente degne di nota. In questo frangente Astell denuncia Davenant e quelli che come lui si prostrano davanti alla regina Sua Maestà ma in realtà la reputano tendenzialmente inadatta all'alto compito di governo. Citando *Essay Upon war and peace*, Astell nota puntualmente come Charles Davenant<sup>66</sup> in maniera ipocrita e irrispettosa faccia intendere che lo Stato inglese si sia adattato alle limitate capacità di una donna al governo:

«since in a Lady's Reign, and even in Books that you Dedicate to Her Majesty you take upon you to tell the World that in this Kingdom no more Skill, no more Policies are requisite, than what may be comprehended by a Woman. As if there were any Skill, any Policy that a Woman's understanding could not reach! [...] Now if Women be such despicable Creatures, pray what's the plain English of all your fine Speeches and Dedications to her Majesty, but Madam we mean to Flatter you?»<sup>67</sup>.

Astell eredita un modo di fare politica “dissenziante”, che, pur stravolto in senso conservatore, tradisce ammirazione e stupore nei confronti delle donne che la precedono. Con le profetesse quacchere e filadelfiane e le altre visionarie, la pamphlettista anglicana condivide la reazione pia alla crisi religiosa del tempo e

---

65 *Ivi*, p. lii.

66 Davenant è un pamphlettista tory, il quale, sotto il regno di Anna, si adegua ai principi di tolleranza religiosa, pur essendo stato un suo fiero oppositore. Il suo *Essays on Peace at Home and War Abroad* (1704) viene commentato e criticato dettagliatamente e ironicamente da Astell nella prefazione aggiunta a *Moderation Truly Stated*. Di questo si parla più diffusamente nel paragrafo quinto.

67 *Ibidem*.

l'idea della perfettibilità umana in un mondo alternativo a quello patriarcale<sup>68</sup>. Inoltre, oltre alla comune devozione e al sentimento antipatriarcale, Astell dà valore – in maniera riluttante – all'espressione pubblica delle donne. Ciò emerge specialmente quando attacca nonconformisti o politici voltafaccia come Defoe e Davenant senza remore, ma si mostra indulgente verso le *female dissenters* che capeggiano le sette: la presenza femminile in pubblico va difesa anche a partire dall'esperienza delle donne che hanno messo il mondo a testa in giù. La regina Anna, che ha il merito di possedere «Superior Judgment, and the Integrity of Her own English Heart»<sup>69</sup>, rappresenta il naturale esito del protagonismo femminile, e non già l'eccezione che uomini come Davenant ipotizzano. Solo dopo che la sfera pubblica si afferma pienamente come sfera di produzione e riproduzione del discorso patriarcale, la teoria dell'eccezionalità riesce a cancellare la memoria della “normale” quanto inopportuna soggettività pubblica femminile<sup>70</sup>. Raccolte di biografie femminili per tutto il Seicento e il Settecento lavorano affinché le donne che si distinguono nelle arti siano considerate modelli inimitabili<sup>71</sup>, oggetti da contemplare, cancellando in un momento anni di passione politico-religiosa.

Il discorso misogino che accompagna l'irruzione femminile nella sfera pubblica è

---

68 S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, pp. 277, 281-284.

69 *Ivi*, p. liv. La retorica del cuore pienamente inglese viene impiegata dalla regina Anna come modo per coltivare un parallelo con Elisabetta I e in opposizione a Maria di Modena, seconda moglie di Giacomo II. Questa mossa non è però sua iniziativa. U. Bruschi, *Rivoluzioni silenziose*, p. 223.

70 P.H. Labalme (ed), *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, New York and London, New York University Press, 1984; G. Calvi (ed), *Barocco al femminile*, Bari, Laterza, 1992.

71 B. Rang, *A Learned Wave': Women of Letters and Science from the Renaissance to the Enlightenment*, in T. Akkerman - S. Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History*, pp. 50-52. Anche volumi recenti che mirano a fornire una panoramica della agency femminile spesso cadono nella trappola dell'eccezionalità. Si veda A. Plowden, *Women All on Fire. The Women of the English Civil War*. Plowden tratta le gesta e imprese di donne prevalentemente appartenenti alle elites e di parte realista – tranne la celebre moglie di Lilburne, Elizabeth – trascurando quasi interamente le donne delle masse popolari e delle sette durante la guerra civile e la Restaurazione Stuart; in più filtra l'analisi usando fonti quasi esclusivamente maschili. Gillespie però osserva il modo in cui sia stata la difficoltà a reperire fonti sulle donne non aristocratiche a spingere molte autrici contemporanee a lasciare da parte il puritanesimo e concentrarsi sulle conservatrici e le filomonarchiche. K. Gillespie, *Domesticity and Dissent in the Seventeenth Century: English Women's Writing and the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 46. Sulle *petitioners* realiste vedi A. Button, *Royalist Women Petitioners in South-West England, 1655-62*, «Seventeenth Century», 15, 1/2000, pp. 53-66.

un elemento stabile nel tempo, sebbene le sue caratteristiche si adattino alle circostanze e alla portata dell'iniziativa delle donne. Tale misoginia caratterizza il contesto in cui si svolgono le imprese delle *petitioners*, delle profetesse e delle predicatrici dell'epoca rivoluzionaria, come pure il contesto post-rivoluzionario dove l'affievolirsi dell'entusiasmo e dell'azione diretta della donna lascia spazio alla parola scritta delle pubblicazioni teologiche, teatrali, filosofiche, polemiche<sup>72</sup>. Per Astell difendere la causa della predicatrici e delle profetesse venute prima di lei è difendere la libertà di parola delle donne nella Chiesa e nello Stato, contro un'opinione pubblica ostile. In ciò Astell coglie l'eredità della politica dissenziente femminile, ma la rovescia di segno. Gettare luce su questo scenario di donne è necessario al fine di colmare le lacune di una storiografia scritta a partire da una soggettività neutra, nella Chiesa, anzi nelle Chiese, e nello Stato. La soggettività femminile spezza, al contrario, ogni pretesa di neutralità storica. Considerare la presenza e l'azione pubblica delle donne è fondamentale per costruire una storia costituzionale del Seicento inglese.

Nonostante la generale identificazione sei-settecentesca del femminile con il privato e del maschile con il pubblico<sup>73</sup>, segno di quel movimento misogino esacerbato dalla satira antimatrimoniale<sup>74</sup>, il discorso sulla strutturale esclusione femminile dalla sfera pubblica mostra di non essere storicamente sostenibile. Le sommosse e le rivolte che anticipano le rivoluzioni sono un momento cruciale che segnala l'emergere delle donne all'interno del pubblico, una sfera da cui esse sono di diritto escluse. Le donne si mescolano agli uomini, discutono e prendono posizione contro altre donne e, nel culmine del conflitto civile, si schierano lungo la linea della religione e della classe. In tale maniera destabilizzano, pur non ribaltandole totalmente, le tradizionali gerarchie sessuali. Sebbene, a ragione, Farge sostenga che

---

72 Tale traiettoria rispecchia quella dei pastori dissenzienti, i quali, espulsi dal pulpito con la restaurazione, mantengono viva la comunità attraverso la scrittura. S. Achinstein, *Literature and Dissent*, p. 19.

73 Uno degli aspetti di questa separazione pubblico/privato è l'identificazione delle donne con la segretezza, l'intrigo, l'inganno. A. Hughes, *Men, the 'Public' and the 'Private' in the English Revolution*, p. 196.

74 A. Lister, *Marriage and Misogyny: The Place Of Mary Astell in the History of Political Thought*, in «History of Political Thought», XXV, 1/2004, pp. 44-72.

l'irruzione delle donne nell'arena pubblica non muti il tradizionale consenso patriarcale, tuttavia il passaggio da un status di oggetto sociale a uno di soggetto pubblico provoca mutamenti di rilievo e rende relativamente continua la presenza pubblica femminile<sup>75</sup>. D'altra parte, tale presenza è evidentemente il frutto di una situazione ben più complicata di quella che si suole raffigurare. Anche i patriarcalisti devono fare i conti, già da parecchi anni prima delle guerre civili, con la realtà dell'attivismo femminile nella religione, nell'economia, finanche nella sfera domestica. Infatti, nel prologo di *Of Domesticall Duties*, William Gouge, teologo puritano, nel 1622 si sente in dovere di anticipare le critiche provenienti dai suoi parrocchiani di Black Friars e stempera così il suo elogio della necessaria subordinazione muliebre:

«That which maketh a wives yoake heavy and hard, is an husbands abuse of his authority: and more pressing his wives dutie, then performing his owne: which is directly contrary to the Apostles rule. This just Apologie I have beene forced to make, that I might not ever be judged (as some have censured me) an hater of women»<sup>76</sup>.

Nel periodo delle rivoluzioni e nei loro prodromi l'attivismo femminile non può essere considerato come un'eccezione, bensì è sintomo del tumulto generale che rende l'epoca eccezionale. L'eccezionalità sembra essere piuttosto il risultato di una retorica settecentesca alle prese con l'indisciplinata razionalità femminile. Durante l'epoca rivoluzionaria, invece, il sussulto continuo dell'ordine sociale pervade strade, mercati, conventicole, sedute parlamentari e parrocchie, infiltrandosi persino nella non più quieta sfera domestica. Non è il dato quantitativo a racchiudere il valore politico della partecipazione delle donne nella configurazione della nascente sfera

---

75 A. Farge, *Soversive*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N.Z. Davis e A. Farge, pp. 487, 496, 501.

76 W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, Prologue, n.n. 3-4.

pubblica, sebbene i numeri delle pubblicazioni<sup>77</sup>, delle petizioni femminili<sup>78</sup> e gli «sciami» di predicatrici<sup>79</sup> indichino una dimensione che, se non è di massa, non è neppure trascurabile<sup>80</sup>. Porre l'accento sulla rilevanza delle donne nella genesi della sfera pubblica mette in crisi la teoria dell'eccezionalità, secondo cui tutte le donne che a partire da Christine de Pizan<sup>81</sup> hanno preteso di tramandare, attraverso la scrittura o l'azione diretta, il proprio nome alla posterità sarebbero dei casi isolati irripetibili, inarrivabili<sup>82</sup>.

Il problema religioso è assolutamente centrale in tutte le attività pubbliche femminili, tanto che Kolbrener parla di una sfera pubblica cristiana, opposta a una secolare, di cui Astell sarebbe teorica e portavoce<sup>83</sup>. Il fitto intreccio di politica e religione fa sì che le donne che occupano la scena tra Seicento e Settecento non

---

77 Davies riporta che negli anni 50' del Seicento sono femminili 220 su 3853 pubblicazioni. S. Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution: 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998, p. 25. In uno scritto più datato, Elaine Hobby riporta che negli anni 1650 sono pubblicati 130 scritti di 70 donne. E. Hobby, 'Discourse so Unsavoury'. *Women's published writings of the 1650s*, p. 16. Entrambe le stime, come in generale tutte le cifre riguardanti le pubblicazioni femminili nei passati sei secoli, sono però probabilmente in difetto essendo molte pubblicazioni anonime o a firma maschile. T. Akkerman - S. Stuurman, *Introduction. Feminism in European History*, in T. Akkerman - S. Stuurman (eds), *Perspectives on Feminist Political Thought in European History*, London and New York, Routledge, 1998, p. 8.

78 Ad esempio, nel 1649 10.000 donne firmano la petizione per la scarcerazione di Lilburne e 1000 la presentano al Parlamento. P. Higgins, *The Reactions of Women, with Special Reference to Women Petitioners*, in B. Manning (ed), *Politics, Religion and the English Civil War*, London, Edward Arnold, 1973, p. 204.

79 T. Edwards, *Gangraena*, Epistle Dedicatory, p. 8.

80 Patricia Crawford nota che durante le guerre civili e l'Interregno le donne pubblicano con una certa assiduità ma sono spesso ignorate dai contemporanei, così che alcuni lavori sono a lungo dimenticati, mentre altri sono attribuiti a uomini. Inoltre le scrittrici del Seicento inglese sono consapevoli di avere un pubblico prevalentemente maschile e, per non rischiare la propria reputazione, scelgono frequentemente di nascondere la loro identità. P. Crawford, *Women's Published Writings 1600-1700*, in M. Prior (ed), *Women in English Society 1500-1800*, Methuen, Routledge, 1985, pp. 211, 216.

81 Sul punto vedi P. Caraffi, *Introduzione*, in C. de Pizan, *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Milano-Trento, Luni Editrice, 1997, pp. 9-38; C. Malcolmson, *Christine de Pizan's City of Ladies in Early Modern England*, in C. Malcolmson - M. Suzuki (eds), *Debating Gender in Early Modern England, 1500-1700*, New York and Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 15-35.

82 E. Cappuccilli, *Remarkable Women in a Remarkable Age. Sulla genesi della sfera pubblica inglese, 1642-1752*, «Scienza&Politica», XXVII, 52/2015, pp. 105-134.

83 W. Kolbrener, *Slander, Conversation and the Making of the Christian Public Sphere in Mary Astell's A Serious Proposal to the Ladies and The Christian Religion as Profess'd by a Daughter of the Church of England*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain, c. 1660-1760*, Ashgate, 2014, pp. 131-143

possano limitarsi ad abitare una sfera religiosa separata da quella pubblica vera e propria; anzi, esse traggono legittimazione della propria azione politica dalla parola di Dio, rendendo virtualmente impossibile, e comunque insufficiente, delimitare i confini tra messaggio cristiano e messaggio politico. Per messaggio politico non si intende un messaggio immediatamente rivoluzionario perché non sempre le donne che si schierano nei conflitti dell'epoca sono dalla parte di coloro che vogliono mettere il mondo sottosopra. Al contrario, talvolta esse reclamano la pace oppure partecipano alla difesa delle roccaforti realiste e ciò non diminuisce il valore destabilizzante della loro irruzione nell'ambito pubblico. Per questa ragione, l'intrusione delle donne incontra numerose barriere, materiali e retoriche, che non permettono di assumere integralmente il discorso dell'inclusività e della democratizzazione di cui la *pamphlet culture* rivoluzionaria sarebbe portatrice<sup>84</sup>. Proprio come Astell mette in questione il senso comune patriarcale, pur difendendo la monarchia e la Chiesa anglicana, così le *remarkable women* della Rivoluzione inglese costituiscono il soggetto imprevisto che mette in discussione l'unità familiare e la pace del Regno.

È opportuno dunque indagare nella sua complessità e interezza l'attività delle predicatrici, *petitioners* e profetesse, trattando le sue diverse componenti come facce di uno stesso fenomeno, legato non solo al connubio seicentesco di politica e religione, ma anche al fatto che le *petitioners* sono il più delle volte leader di movimenti religiosi settari. Per ricostruire la portata della sfida rappresentata dalle donne che prendono parola nella sfera pubblica, dobbiamo perciò rivolgerci al *petitioning*, un'attività ritenuta tradizionalmente maschile e che, come si vedrà, attraversa le frontiere tra rivendicazione privata e protesta pubblica<sup>85</sup>.

---

84 M. Nevitt, *Women and Pamphlet Culture*, p. 4.

85 Sulla frontiera sfumata tra pubblico e privato si pone anche il concetto di gossip, inteso come attività naturalmente femminile. Deigmar Freist ritiene che il pettegolezzo politico sia parte rilevante dell'opinione pubblica seicentesca e mostri il coinvolgimento delle donne in politica come portatrici del giudizio morale. D. Freist, *Governed by Opinion: Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London 1637-1645*, London and New York, Tauris Academic Studies, 1997, pp. 289-291. In questo senso, le donne costituirebbero dunque le *moral arbiters* che discutono e definiscono le norme sociali della comunità. A. Hughes, *Gender and the English*

### 2.2.1 Più coraggiose degli uomini: le *petitioners*

In un momento in cui si lotta per salvare libertà, religione e vita, le donne, come gli uomini, usano ogni mezzo a disposizione per portare il destino dalla propria parte. Costruendo barricate e scavando trincee, assistendo i feriti, trasportando rifornimenti, armi, messaggi, diffondendo bollettini, assumendosi la responsabilità piena dell'ordine familiare e delle comunità locali e, più avanti, partecipando nelle prime aziende editoriali<sup>86</sup> come giornaliste, editrici, venditrici ambulanti: così migliaia di donne intraprendono ogni lavoro reputato necessario per il mercato della stampa. In questo spirito, non si sottraggono neppure al dialogo con l'autorità sovrana, provocando reazioni inaspettate e aprendo spazi di manovra inediti. È il caso della consistente partecipazione femminile alla diffusione di petizioni, le quali nel frangente rivoluzionario si fanno strumenti di critica istituzionale, portando al rovesciamento del regime monarchico, prima, e del Commonwealth cromwelliano, poi. L'analisi delle petizioni degli anni '40 e '50 e il crescente corpus di studi sulle *women petitioners* mostrano però che le petizioni delle suddite e delle cittadine non siano tanto un'istanza tra le altre a supporto della politica maschile, bensì manifestino la pretesa di intervenire nel dibattito pubblico autonomamente e in quanto donne<sup>87</sup>, così come le profezie sulle sorti del regno e del monarca non riproducono solo le verità maschili ma ne producono di nuove<sup>88</sup>. Le petizioni sono inoltre indicative dell'acuirsi del conflitto tra le varie fazioni parlamentari specialmente in seguito alla decapitazione di Carlo I<sup>89</sup>, sono cioè delle testimonianze di una finora impensata internità del sesso femminile alla discussione politica del tempo.

---

*Revolution*, p. 20.

86 N. Rattner Gelbart, *Le donne giornaliste e la stampa nel XVII e XVIII secolo*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, pp. 435-454.

87 P. Higgins, *The Reactions of Women*, p. 188. Hughes ricorda giustamente che bisogna distinguere le petizioni scritte da donne di parte parlamentare, quelle scritte a favore della pace, le petizioni delle quacchere, o delle Leveller. A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 55.

88 K. Gillespie, *Domesticity and Dissent*, p. 35.

89 Zaret pone le petizioni all'origine dei partiti. D. Zaret, *Origins of Democratic Culture*, p. 15.

In più, le petizioni delle donne sono il segnale della fragilità della separazione tra pubblico e privato, separazione che le *petitioners* contribuiscono a mettere in discussione. Ugualmente, è la definizione di privato che esse rimettono in gioco, perché esso non può più coincidere esclusivamente con la casa e la proprietà privata, ma viene ributtato nel pubblico come argomento di disputa politica. Collocandosi all'intersezione tra pubblico e privato, le donne come soggetto costituente della sfera pubblica chiamano in causa la legittimità di una configurazione di rapporti di potere che le pone in una posizione di silenzio e sottomissione. Nella sfera pubblica le *petitioners* intervengono, dunque, forzando i confini del privato, forti di un ruolo dentro l'economia della casa, dentro l'economia della città e della nazione. Esse si costituiscono come soggetto imprevisto dentro una sfera pubblica che nasce non giuridicizzata, ma che si apre da un luogo esso stesso imprevisto, ovvero la casa.

Presentandosi d'innanzi all'autorità politica, esigono di essere ascoltate come mogli o come compagne di commercianti e lavoratori a cui viene impedito di svolgere il proprio mestiere a causa della devastazione della guerra, di cui chiedono la fine immediata. Così, il titolo della petizione del 1641 recita: *The Petition of the Gentle-women & Trades-men Wives and Widows in and about the City of London*; nel 1642 un'altra petizione s'intitola in questo modo: *To the Queens most excellent Maiestie the humble petition of divers gentle-women, citizens wives, tradesmens wives, and other inhabitants in the cities of London and Westminster, and the suburbs thereof*.

Non tutte le donne sono però mogli di qualcuno, sebbene il Parlamento non perda occasione di trattarle come mera appendice domestica del marito. Nel 1653 in risposta alla petizione femminile – rumorosamente consegnata – per la scarcerazione di Lilburne, i Comuni ricordano cortesemente che le *petitioners* non possono pretendere di intervenire su questioni di rilevanza politica e in ogni caso non hanno voce se non attraverso i coniugi:

«The matter your petition is about, is of an higher concernment then you understand, that the House gave an answer to your Husbands; and therefore that you are desired to goe home, and looke after your owne businesse, an meddle with your hoisewifery»<sup>90</sup>.

---

90 *England's Moderate Messenger*, p. 3.

Tuttavia, rivendicando lo status di *feme sole*, donne single e vedove possono a buon titolo esercitare una pur ristretta capacità giuridica. In risposta, numerosi e diffusi pamphlet maschilisti scherniscono le *petitioners*<sup>91</sup>, che però non si lasciano spaventare e protestano ancor più forte, ben sapendo che tutto quello che accade nel regno le riguarda direttamente. La doppia identità di soggetti pubblici indipendenti e figure all'ombra dei propri mariti continua a emergere ogni qualvolta le donne si affacciano sulla scena pubblica. Ciò significa che il lavoro organizzativo femminile per la redazione delle petizioni e la compilazione degli elenchi di firme viene svolto sempre in quanto cittadine, persino quando ci si presenta come mogli e vedove. Se si pensa che queste *petitioners* dichiaratamente ligie ai doveri familiari sono spesso le stesse che tengono sermoni nelle congregazioni indipendenti e scelgono talvolta di allontanarsi dalla famiglia e addirittura scaricare il marito "infedele" per seguire la vocazione religiosa<sup>92</sup>, appare evidente che l'attivismo femminile comprende il rifiuto della norma patriarcale. Talvolta, infatti, la vocazione spinge le donne a prediligere l'impegno religioso e politico a quello familiare. Esempio è la vicenda di Mrs. Attaway, che viene riportata ancora una volta da Edwards come sommo esempio della diffusione di eresia, degradazione morale e anarchia:

«one of the women preachers Mrs Attaway [...] who upon complaint was questioned by the Committee of Examinations for her preaching, was runaway with another womans husband, with whom she had bin to familiar along time [...]. This man with whom she is gone, was one of the Society and Company of which Mrs Attaway was - and one who used to hear her preach, he left his own wife great with child, besides other children, and the poor woman (as 'tis reported) was ready to be distracted, and Mrs Attaway hath left her children behind too, exposed to the world at six and seven, and convayed away all her goods that are any thing worth»<sup>93</sup>.

L'insubordinazione all'ordine patriarcale e l'adesione al proprio ruolo muliebre o materno sono tuttavia frequentemente tenute insieme e non considerate in contraddizione. È in questa doppia dinamica che acquista senso l'impegno civile per la scarcerazione di detenuti politici, spesso mariti o membri della propria setta, o per

---

91 S. Davies, *Unbridled Spirits*, p. 79.

92 Cfr. *ivi*, p. 173. Tendenzialmente però le relazioni familiari tendono a dare forma anche alle lealtà politiche e religiose. A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 51.

93 T. Edwards, *Gangraena, Libro II*, appendix, pp. 120-121 (189, numerazione sbagliata, prima parte).

la cancellazione delle decime<sup>94</sup>, della gerarchia episcopale e della prigionia per debito. Spesso i contenuti delle petizioni sono ripetuti in sermoni accorati dal pulpito, causando un rimescolamento continuo di rivendicazioni religiose e politiche. Il ruolo delle donne nel dibattito politico del tempo è rafforzato inoltre dalla moltiplicazione delle responsabilità che ricadono sulle loro spalle nell'apice dello scontro armato<sup>95</sup>. Episcopato, pace, ritorno del re, decadimento del commercio, legge marziale, i decreti sulla bancarotta e l'insolvenza toccano il benessere e gli interessi delle donne non meno di quelli degli uomini e il diritto di petizione viene impiegato per richiamare l'attenzione proprio su questa condizione<sup>96</sup>. Dunque il *petitioning* si collega all'aumentata pretesa delle donne di avere voce in capitolo, ancor più quando si tratta di prendere delle decisioni che influenzano l'esistenza materiale. È questo il caso della petizione per la pace. Nell'agosto 1643, una folla di donne sciamava davanti a Palace Yard e bussava al portone dei Comuni chiedendo che siano consegnati i traditori della pace. Spinte dall'urgenza di mettere fine all'immiserimento e alla devastazione, le donne si dimostrano più coraggiose degli uomini:

«In the end, the women expressed greater courage than the men; and having a precedent, of a rabble of that sex, appearing in the beginning of these distractions with a petition to the house of commons, to foment the divisions, with acceptance and approbation, a great multitude of the wives of substantial citizens came to the house of commons with a petition for peace»<sup>97</sup>.

Pur essendo strumentalizzata da parte realista come petizione per restaurare le legittime prerogative della Corona, la petizione per la fine della guerra dimostra in realtà la preoccupazione delle donne per la sopravvivenza materiale del proprio nucleo familiare e della loro comunità<sup>98</sup>. In quanto principali responsabili della

---

94 Secondo Nevitt, la questione delle decime favorisce la proliferazione di scritti delle donne quacchere, le quali nel 1659, sostenendo che il vangelo di Cristo è gratuito per coloro che non hanno denaro, presentano in 7000 una petizione contro le decime. M. Nevitt, *Women and the Pamphlet Literature*, pp. 146-149.

95 Un uomo su dieci è infatti impegnato nella guerra civile. A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 4.

96 E.A. M'Arthur, *Women Petitioners and the Long Parliament*, «The English Historical Review», 24, 96/1909, p. 709.

97 E. Hyde, *History of the Rebellions and Civil Wars in England (1702)*, book VII, Oxford, Clarendon Press, 1826, p. 188.

98 In tal proposito, Nevitt critica la tendenza generale a identificare la agency femminile con l'azione

gestione familiare in assenza dei mariti, esse esprimono la disperazione nei confronti dell'economia di guerra, che provoca un'interruzione generale del commercio e delle comunicazioni, causando inoltre l'innalzamento dei prezzi e una grave carenza di merci. La repressione è immediata e subito arriva la strumentalizzazione. Per alcuni, di parte monarchica, le *petitioners* dell'agosto 1643 sono le signore rispettabili dai fiocchi bianchi. Per i sostenitori del Parlamento, sono solo prostitute, sudice venditrici di ostriche, feccia della suburbe<sup>99</sup>. Per altri ancora, quella folla nasconde realisti travestiti da donne. Innegabilmente, la petizione per la pace mostra una città in cui si fa sentire lo scontento nei confronti della guerra, uno scontento in cui la propaganda e le affiliazioni politico-religiose si intrecciano con preoccupazioni di ordine materiale e domestico.

Perciò, il *petitioning*, se inquadrato in un più generale contesto di sommovimenti e protagonismo femminile nell'arena pubblica, è un'attività che concorre precisamente a sfumare le frontiere tra pubblico e privato, tra casa e città, tra attivismo religioso e politico, lasciando intravedere come questi ambiti interagiscano tra di loro e permettano l'emergere di una soggettività pubblica femminile. Lungi dal seguire una traiettoria costante e definita, questa soggettività si produce secondo scarti e salti, incidendo sulla vita pubblica e privata delle donne. Esse sono consapevoli delle "difficoltà" che incontreranno per essere ammesse nella sfera pubblica – difficoltà che non di rado si manifestano sotto forma di repressione brutale e del silenziamento attraverso l'arresto o l'esecuzione capitale<sup>100</sup>. Spesso, dunque, tali donne ricercano nel supremo volere di Dio la conferma ultima e indiscutibile del proprio agire, esattamente come fanno le predicatrici e le profetesse. Forti della legittimazione divina, nel 1653 le *petitioners* per la scarcerazione di Lilburne

---

radicale o con uno specifico programma politico. Ciò corre il rischio di marginalizzare o ignorare le innumerevoli donne che si impegnano per conseguire obiettivi meno spettacolari, come il portare avanti gli affari, l'economia domestica, la famiglia. La agency femminile va dunque ricercata tanto nella lotta quotidiana per il pane, quanto in atti femminili pubblici spettacolari o radicali. M. Nevitt, *Women and Pamphlet Culture*, pp. 5-6.

99 A. Plowden, *Women All on Fire*, pp. 72-74.

100 Ivi, p. 177.

pretendono di essere ricevute e ascoltate:

«And therefore we hope, that, upon second thoughts, your Honours will not slight the persons of your humble Petitioners, nor with-hold from us our undoubted right of petitioning, since God is ever willing and ready to receive the Petitions of all, making no difference of persons. The ancient Laws of England are not contrary to the will of God: so that we claim it as our right to have our Petitions heard; you having promised to govern the Nation in righteousness»<sup>101</sup>.

Anche la diversa insistenza sull'autorizzazione divina fa parte della strategia del *petitioning* femminile, laddove in un momento di arretramento e indisponibilità all'ascolto, una modalità comunicativa remissiva e rispettosa appare più efficace della diretta asserzione del proprio diritto di intervenire nelle scelte del governo. Si confronti infatti la petizione del 1649 per la liberazione dei prigionieri:

«since we are assured of our Creation in the image of God, and of an interest in Christ, equall unto men, as also of a proportionable share in the freedoms of this Common wealth, we cannot but wonder and grieve that we should appear so despicable in your eyes, as to be thought unworthy to Petition, or represent our Grievances to this Honourable House. Have we not an equal interest with the men of this Nation, in those liberties and securities contained in the Petition of Right, and other the good Lawes of the Land?»<sup>102</sup>.

La forza della rivendicazione di uguaglianza davanti a Dio tradisce un clima politico di relativo ottimismo dato dalla fine della guerra civile – e forse tradisce anche l'esistenza di un'organizzazione femminile dentro i Levellers<sup>103</sup> –, prima che il disvelamento della dittatura militare di Cromwell faccia precipitare in uno stato di profonda disillusione il mondo del radicalismo politico che aveva creduto nella Rivoluzione. Inoltre l'accento sull'uguale interesse che le donne hanno in Cristo e nelle leggi della nazione, rende evidente come le *petitioners*, spesso protagoniste in prima linea del dissenso e del nonconformismo, conoscano esattamente il valore dell'autonomia e della libertà di scegliere, a partire dalla lezione puritana del perseguimento individuale della salvezza<sup>104</sup>. Insieme alla salvezza dell'anima, è la

---

101 Anonimo, *Unto every individual Member of Parliament: The humble Representation of divers afflicted Women-Petitioners to the Parliament, on the behalf of Mr. John Lilburn*, 1653.

102 Anonimo, *The humble Petition of diverse wel-affected WEOMEN, of the Cities of London and Westminster, the Borrugh of Southwark, Hamblets, and places adjacent, Affecters and Approvers of the Petition of Sept. 11. 1648*, London, 1649.

103 A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 59.

104 Sul punto vedi E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, p. 25.

libertà in Cristo quello che interessa alle *petitioners* già prima della guerra civile. Nel 1641, protestando contro «the great Idolatrous service of the masse» nella Chiesa e nello Stato<sup>105</sup>, espongono il loro timore che:

«unlesse the blood-thirsty faction of the Papists and prelates be hindred in their designes, our selves here in Engand as well as they in Ireland, shall be exposed to that misery which is more intollerable then that which is already past, as namely to the rage not of men alone, but of Devils incarnate, (as we may so say) besides the thraldome of our soules and consciences in matters concerning God, which of all things are most deare unto us»<sup>106</sup>.

In questo caso, la petizione presenta una completa sovrapposizione del problema religioso e di quello politico, poiché si chiedono contemporaneamente «purity of religion and the liberty of our husbands, persons and estates». Allo stesso tempo, è chiara e sorprendente la consapevolezza di queste donne nel compiere un gesto che può essere giudicato «strange, and unbeeseming our sex». Tuttavia, l'imperativo cristiano è reputato più importante della sottomissione alle convenzioni sessuali per tre ragioni:

«First; Christ hath purchased us at as deare a rate ashe hath done Men, and therefore requireth the like obedience for the same mercy as of men. Secondly, because in the free enjoying of Christ in his ow Laws, and a flourishing estate of the Church and commonwealth, consisteth the happinesse of women, as well as men. Thirdly, because women are sharers in the common Calamities that accompany both Church and Common Wealth, when oppression is exercised over the Church of Kingdome wherein they live, and an unlimited power hath bin given to the Prelats, to exercise authority over the Consciences of Women, as well as men»<sup>107</sup>.

Forse in modo da mostrarsi concilianti con la platea parlamentare, le *petitioners* ricorrono a un argomento convenzionale della retorica femminile, lo stesso che impiegherà Astell in *Some Reflections Upon Marriage*<sup>108</sup>, che riguarda il rispetto dovuto

---

105 Anonimo, *A True Copy of the Petition of the Gentle-women & Trades-men Wives in and about the City of London* (1641), London, Printed for J. Wright, 1642, p. 4.

106 *Ivi*, p. 3. Si noti la retorica puritana della schiavitù papista, che si oppone alla vera libertà, cioè la volontaria soggezione al potere di Dio: fuori da Cristo c'è solo schiavitù. S. Baskerville, *Not peace but a sword. The Political Theology of the English Revolution*, London and New York, Routledge, 1993, pp. 132, 176-177.

107 Anonimo, *A True Copy of the Petition of the Gentle-women & Trades-men Wives*, pp. 1, 5.

108 Lo stesso argomento, ma rovesciato di segno, è utilizzato da George Hickes quando si rivolge ad Astell accusandola di aver peccato di scarsa prudenza, cosa che non si addice al sesso femminile. Cfr. G. Hickes - M. Astell, *The controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, in T. Bedford (ed), *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*, 1705, (manoscritto).

all'autorità maschile. Come loro, Mary Astell affermerà che non mira a un'uguaglianza tra uomini e donne, specificando che non invita queste ultime a resistere né a imporre la propria volontà sul marito. In contemporanea, però, mette discorsivamente a soqquadro l'intero impianto patriarcale della società alludendo al nubilito come concreta opportunità di sottrazione alle dinamiche di potere coniugali. In maniera affine, pur negando la rivendicazione di eguaglianza, le *petitioners* la mettono in pratica con le loro azioni:

«We doe it not out of any selfe conceit, or pride of heart, as seeking to equall our selves with men, either in Authority or wisdom: but according to our places to discharge that duty we owe to God, and the cause of the Church»<sup>109</sup>.

Che le petizioni siano un mezzo efficace del protagonismo delle donne è segnalato da un paio di circostanze: prima di tutto, durante la Guerra civile il Parlamento non può ignorarle ed è costretto a rispondere alle richieste, come dimostra il resoconto, allegato alla petizione del 1641, che riporta che Pym invita le *petitioners* «to repaire to your houses, and turne your petition [...] into prayers at home for us»<sup>110</sup>. In secondo luogo, l'onda lunga della notorietà delle petizioni femminili si trascina fin dopo la restaurazione, quando la diffusione dei *coffeehouse* e il contemporaneo sviluppo della satira antimatrimoniale e antifemminile fanno da sfondo alla pubblicazione del breve scritto *The Women's Petition Against Coffee* (1674). Tale petizione, oltre a costituire un pezzo letterario di audace ingegno, gioca proprio sull'esclusione delle donne dai *coffeehouse* e dunque da una delle istituzioni della sfera pubblica. La satira, firmata da un anonimo *well-willer*, fa il verso alle petizioni risalenti a un paio di decenni prima e manifesta il supposto scontento delle donne nei confronti dell'abitudine maschile di bere caffè, cosa che diminuirebbe la vis erotica dei mariti:

«can any Woman of *Sense* or *Spirit* endure with Patience, that when priviledg'd by Legal Ceremonies, she approaches the Nuptial Bed, expecting a Man that with *Sprightly* Embraces, should Answer the Vigour of her Flames, she on the contrary should only meat *A Bedful of Bones*, and hug a meager useless Corpse rendred as *sapless* as a *Kixe*, and dryer than a *Pumice-Stone*, by the perpetual Fumes of *Tobacco*, and bewitching effects of this

---

109 Anonimo, *A True Copy of the Petition of the Gentle-women & Trades-men Wives*, p. 6.

110 *Ibidem*.

most pernicious COFFEE»<sup>111</sup>.

In questo conciso scritto, le donne sono rappresentate come dipendenti dalle attenzioni maschili e preda del proprio impulso sessuale, «*Languishing in Extremity of Want*»<sup>112</sup>. In più, sono dipinte come pettegole e vacue. Favorendo la loquacità, il caffè metterebbe a repentaglio la supremazia femminile su questo terreno:

«Men by frequenting these *Stygian Tap-houses* will usurp on our Prerogative of *tattling*, and soon learn to exceed us in *Talkativeness*: a Quality wherein our Sex has ever Claimed preheminnence»<sup>113</sup>.

La palese artificiosità di questa *Women's Petition*, che infatti si conclude con l'appello a ritornare ai cari vecchi liquori negli «*Utopian Territories*» e con una preghiera ai mariti di «no more run the hazard of being *Cuckol'd by Dildo's*»<sup>114</sup>, mostra come anche uno strumento dall'intenso valore politico come la petizione possa essere decontestualizzato e svilito fino a svuotarlo di senso. L'anonimo autore porta comunque avanti, più o meno consapevolmente, una sua peculiare agenda politica, ovvero la delegittimazione della presa di parola femminile contro quelle donne che hanno osato, con le petizioni, invadere l'ambito maschile della politica. Con *The Men's Answer to the Women's Petition Against Coffee* (1674), il nostro *well-willer* chiude il cerchio ricreando una perfetta sfera pubblica ermeticamente preclusa alle donne, e in cui le donne sono chiamate in causa solo come silenti astanti. Esattamente il contrario di ciò che accade alle *godly women* del turbinio rivoluzionario. Da questa esperienza di devote, integralmente immischiate nella battaglia politico-religiosa del loro tempo, Mary Astell trae ispirazione. Il riconoscimento della posizione spesso preminente delle donne all'interno delle cerchie nonconformiste è, come si vedrà, fonte di legittimazione per la sua presa di parola, in opposizione alle retoriche di inferiorità e subordinazione femminile. Dall'interno di una tradizione di dissidenza agita dal secondo sesso, Astell esprime, però, una critica conservatrice della Chiesa e dello Stato. Lei e le donne che s'intromettono nella sfera pubblica, di cui Astell coglie

---

111 "Well-Willer", *The Women's Petition Against Coffee*, London, 1674, p. 3.

112 *Ivi*, p. 1.

113 *Ivi*, pp. 3-4.

114 *Ivi*, p. 6.

appieno l'eredità, esprimono posizioni diversissime ma centrali all'interno del dibattito del tempo. Non solo le *petitioners*, ma anche le *she-preachers* e *she-prophetesses* giocano un ruolo centrale nella trasformazione costituzionale dello Stato inglese, presentandosi come forza destabilizzatrice di un ordine inteso sempre come patriarcale. Al fine di ripensare la storia costituzionale inglese, e il posto di Astell all'interno di un periodo storico di grande protagonismo femminile, è perciò necessario prendere in considerazione la figura delle profetesse e delle predicatrici nel secolo delle due rivoluzioni inglesi.

### 2.2.2 Profetesse e predicatrici

Nel 1629 Lady Eleanor Davies predice la morte di Carlo I esattamente nel 1649 e, nel 1633, viene multata e imprigionata per aver osato interpretare le Scritture e aver pubblicato false profezie, non sapendole distinguere da quelle vere<sup>115</sup>. La profezia non si confà infatti al suo sesso. Nel 1648 Elizabeth Poole arringa il New Model Army sostenendo che una moglie può difendersi, ma non può uccidere il marito tanto quanto il popolo non può uccidere il suo re<sup>116</sup>. Nel 1651, Mary Cary redige *A New and More Exact Mappe or Description of New Jerusalems Glory*, in cui preannuncia che sta giungendo il tempo in cui a uomini e donne sarà concesso il dono della profezia, non solo a chi ha studiato, ma persino a servi e cameriere<sup>117</sup>. Esattamente cinquant'anni dopo, nel 1701, M. Marsin, una donna di cui non si hanno informazioni biografiche – neppure il nome di battesimo – se non riguardo la sua professione di prolifica scrittrice di trattati religiosi, profetici e millenaristici, scrive *Two Remarkable Females of Womankind*<sup>118</sup>, il cui soggetto sono, per l'appunto, due donne certamente notevoli: la

---

115 C. Berg - P. Berry, 'Spiritual Whoredom': An Essay on Female Prophets in the Seventeenth Century, in F. Barker - J. Bernstein - J. Combes - P. Hulme - J. Stone - J. Stratton (eds), *1642: Literature and power in the Seventeenth Century. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*, University of Essex, 1681, pp. 42-47.

116 A. Hughes, *Gender and the English Revolution*, p. 1. Su Elizabeth Poole cfr. M. Brod, *Politics and Prophecy in Seventeenth-Century England: The Case of Elizabeth Poole*, «Albion», 31, 3/1999, pp. 395-412.

117 S. Marik, *Christopher Hill: Women Turning the World Upside Down*, «Social Scientist», 32, 3-4/2004, pp. 55-59.

118 M. Marsin, *Two Remarkable Females of Womankind*, London, printed by E. Richardson, 1701. a

vergine Maria e lei stessa.

Da dove proviene il desiderio femminile di aggirare il tradizionale veto alla parola pubblica e gettarsi nello spaventoso oceano delle vocianti platee settarie oppure nel mercato della stampa? Può una devota nonconformista trovare la forza di confrontarsi con un pubblico probabilmente ostile dalla sola forza della fede? È invece l'ambizione a spingerla a dibattere faccia a faccia con uno zelante ministro anglicano? O forse la lealtà alla causa rivoluzionaria è il motivo che la getta improvvisamente fuori dalle pareti domestiche? Probabilmente la risposta deve tenere conto di un buon misto di tradizione, entusiasmo religioso e passione politica<sup>119</sup>. Anche se l'ambito religioso settario offre discrete opportunità di parlare in pubblico<sup>120</sup>, la potenza della contemporanea ritorsione nei confronti di questa usurpazione dello spazio maschile non è irrilevante: se la profezia è il simbolo del

---

differenza delle altre donne nominate, Marsin è di fede anglicana. Come nota Apetrei, il suo modo di criticare l'ingiustizia sociale e il sacerdozio la colloca comunque nell'universo del dissenso religioso. Lo stesso si può dire per molte altre predicatrici e profetesse anglicane. S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*, p. 181-183, 4.

119 Secondo Hinds, le donne del periodo rivoluzionario rappresentano il culmine di una lunga tradizione di dissenso religioso in Inghilterra, così come le *petitioners* continuano l'opera delle donne contro le *enclosures* e delle protagoniste delle rivolte del pane. La differenza con le lotte precedenti è la dimensione del fenomeno e la combinazione inedita di circostanze politiche e culturali, tra cui il fiorire massiccio delle sette con la guerra civile intorno al 1640. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, p. 47. Per la costante compenetrazione di politica e religione, appare dunque riduttivo parlare di un femminismo *religioso* della prima età moderna inglese, come fa S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*.

120 In particolare, grazie al clima di tolleranza religiosa dell'epoca del protettorato, oltre 300 visionarie, di cui 220 quacchere, colgono l'occasione per predicare, pubblicare pamphlet e sermoni, ammonire il governo. P. Mack, *Women as Prophets during the English Civil War*, «Feminist Studies», 8, 1/1982, p. 24.

mondo alla rovescia, essa può anche diventare il segno del rovesciamento dell'ordine divino e richiedere la repressione e la censura delle donne<sup>121</sup>. Ciò accade specialmente con la Restaurazione, quando la profezia femminile viene collocata discorsivamente fuori dal regno della coscienza, alla stregua della pazzia e dell'occulto<sup>122</sup>. La diffusa diffidenza, spesso il palese astio, contro i predicatori e soprattutto le predicatrici, è però ben espressa già dalle parole del presbiteriano Edwards nel 1646:

«what swarms are there of all sorts of illiterate mechanick Preachers, yea of Women and Boy Preachers! What a number of meetings of Sectaries in this City [...]! What liberty of preaching, printing of all errours, or for a Toleration for all»<sup>123</sup>.

In ultima analisi, fervore, passione e ambizione sono insufficienti per spiegare la prepotente presa di parola femminile: coraggio e incoscienza rendono meglio l'idea di quello che accade alle *she-propeths* e *she-preachers* di metà Seicento. Prendendo esempio da queste indomabili eroine, Mary Astell rivendica, al fine di affermare un ordine assoluto anglicano, il diritto di interpretare le Scritture e la parola di Dio, senza avvalersi della mediazione dell'autorità ecclesiastica o della setta. Il diritto all'interpretazione del Verbo è per Astell, come si vedrà nella prefazione alla terza edizione di *Some Reflections Upon Marriage*, una conseguenza dell'interdipendenza e dell'uguaglianza dei sessi che il Signore ha stabilito nel mondo. Per sottrarsi a prevedibili attacchi misogini, Astell evita di sfidare apertamente l'interdizione del ministero femminile, anche perché nel frangente rivoluzionario l'ammissione delle donne al pulpito è fatta coincidere con il ribaltamento dell'ordine politico. Sulla base

---

121 H. Hinds, *Gods Englishwomen*, p. 177. Verso la fine degli anni '40 del Seicento, Cromwell inizia a limitare l'attività profetica. Le profetesse rappresentano una minaccia maggiore rispetto a quella costituita dagli analoghi maschili, perché le loro profezie sono più caotiche e meno controllabili. Molte donne addirittura sostengono di essere incinte di Cristo. Mary Adams per questo viene subito imprigionata. C. Berg - P. Berry, *'Spiritual Whoredom'*, p. 50. Altre profetesse dichiarano la propria verginità come chiusura a ogni penetrazione fuorché quella di Dio, rivendicando la propria indisponibilità al matrimonio, al pari di Astell. L'esclusiva appartenenza a Dio mina la possibilità di essere oggetto di proprietà maschile. D. Purkiss, *Producing the Voice Consuming the Body. Women Prophets of the Seventeenth Century*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, writing, history: 1640-1740*, London, Batsford, 1992, pp. 154-157.

122 S. Wiseman, *Unsilient Instruments and the Devil's Cushions: Authority in Seventeenth-century Women's Prophetic Discourse*, in I. Armstrong (ed), *New Feminist Discourses. Critical Essays on Theories and Texts*, London and New York, Routledge, 1992, p. 192.

123 T. Edwards, *Gangraena*, Epistle Dedicatory, p. 8.

dell'eguale diritto a un uso proficuo e santo della ragione, Mary Astell fa sue le precedenti esperienze di predicazione femminile e al contempo, afferma la legittimità della capacità profetica delle donne: in quanto affidabili portatrici della verità divina al pari degli uomini, Dio le sceglie per diffondere e predicare il suo messaggio. Prima ancora che Astell ne colga la rilevanza per il suo discorso religioso femminista ed egualitario, le profetesse s'impongono nei conflitti politico-religiosi influenzandone l'andamento.

Negli anni '40 e '50 del XVII secolo un gruppo di profetesse entra nel dibattito pubblico grazie alla disponibilità di un discorso non razionalista<sup>124</sup>, oltre che a una vantaggiosa confusione politica. All'origine del discorso mistico vi è la riforma protestante come fattore chiave nel revival popolare dello spirito profetico, tanto che già nel Rinascimento la profezia è utilizzata anche a scopi di propaganda religiosa<sup>125</sup>. È ormai opinione comune che il protestantesimo, abolendo la mediazione tra Dio e gli uomini, accentui la coscienza individuale e le relazioni personali con Dio, così intensificando la ricerca dell'illuminazione divina, segnale della salvezza. La profezia diviene così il mezzo per fare ingresso nella comunità degli eletti; per le donne, ciò si traduce in una nuova apertura dello spazio, più pubblico che privato, della religione. La loro audience è spesso limitata a una singola chiesa o *meeting house*, oppure coincide con un pubblico ampio. Eleonor Davies, Mary Cary, Anna Trapnel e Margaret Fell pubblicano le visioni profetizzanti e pronunciano oracoli davanti al Parlamento o in altri luoghi pubblici, finché la profezia non inizia a essere considerata una minaccia per la Rivoluzione, non ultimo per il suo carattere intimamente femminile, il suo sfidare le modalità espressive convenzionali,

---

124 L'idea assai diffusa di una presunta irrazionalità femminile costituisce la giustificazione della predisposizione delle donne a farsi canale del messaggio divino; la negazione della loro responsabilità sul contenuto della profezia è parallela alla rivendicazione della sua diretta matrice divina. Pur all'interno di una sistematica rimozione discorsiva del ruolo delle donne, la spiritualità diventa un terreno di negoziazione. Cfr. H. Hinds, *God's Englishwomen*, pp. 10, 12, 15 e P. Mack, *Women as Prophets*, p. 23.

125 G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990, p. 9.

patriarcali, razionali<sup>126</sup>. Questo accade soprattutto con l'esacerbarsi dello scontro tra le varie anime della rivoluzione e spiega perché il naturale spazio in cui più forte risuona la voce delle donne sono le sette degli indipendenti invece che l'*establishment* presbiteriano. Di fatto i puritani, con la loro esaltata concezione della vita familiare, le loro proteste contro la violenza domestica e il doppio standard di moralità sessuale<sup>127</sup>, fanno qualcosa per migliorare la condizione della donna. Tuttavia, se la donna è riconosciuta come *partner*, resta pur sempre inferiore.

I separatisti, d'altro canto, rimarcano l'eguaglianza spirituale dei sessi, fino al punto da permettere alle donne di partecipare al governo della chiesa, di votare, dibattere, interpretare le Scritture<sup>128</sup>. Accade dunque che nelle sette le donne svolgano un ruolo sproporzionato e godano di maggiore libertà di espressione nonostante, secondo alcune ricostruzioni, tre quarti siano analfabete<sup>129</sup>. È il luogo ideale affinché le donne possano intraprendere un'altra delle attività fino a quel momento repute esclusivamente maschili: la predicazione. Negli anni 1640 e 1650 la predicazione femminile, che è già comune nelle sette in Olanda e Massachussets<sup>130</sup>, diviene comune anche a Londra nel 1640-1650<sup>131</sup>. Per buona parte dell'opinione pubblica, la mera esistenza delle predicatrici è segnale dell'imminente venuta di Satana. Così un pamphlet del 1641 mette in guardia dai pericoli della promiscuità sessuale e sociale:

---

126 C. Berg - P. Berry, '*Spiritual Whoredom*', pp. 41, 38-40.

127 K. Thomas, *The Double Standard*.

128 Nonostante l'evidente eterodossia delle prime predicatrici e pamphlettiste, dapprima il parlamento non intraprende nessuna azione contro di loro. A gennaio 1646, però, diverse donne vengono prese in custodia e alcune vengono portate d'innanzi al Committee of Examinations della Camera dei Comuni. A dicembre dello stesso anno giunge il voto risolutivo del Parlamento che stabilisce che nessuno possa predicare o esporre le Sacre Scritture in nessuna chiesa, cappella o altro luogo pubblico a meno che non abbia preso gli ordini in una delle Chiese riformate. E.M. Williams, *Women Preachers in the Civil War*, «The Journal of Modern History», 1, 4/1929, pp. 562-564.

129 K. Thomas, *Le donne e le sette durante la guerra civile*, in T. Aston (ed), *Crisi in Europa 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968, pp. 427-432. Diversamente, Davies sostiene che nelle sette le donne imparano a leggere e scrivere. S. Davies, *Unbridled Spirits*, p. 184.

130 Lo scambio religioso con le colonie americane in genere è terreno fertile della predicazione femminile, come nel caso di Anne Hutchinson, che nel 1634 lascia l'Inghilterra per andare in New England e seguire il suo ammirato reverendo John Cotton. Le sue predicazioni le provocano accuse di antinomianismo. A.S. Lang, *Prophetic Woman. Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England*, London, University of California Press, 1987, p. 4.

131 K. Thomas, *Le donne e le sette durante la guerra civile*, p. 434.

«when women preach and cobbler pray / the fiends in hell make holiday»<sup>132</sup>. Nella guerra dei pamphlet, la grande presenza femminile nelle sette è argomento di forte discredito, un qualcosa di sinistro che fa presagire lascivia e disordine, mentre *conduct books*, manuali matrimoniali e proverbi elogiano il migliore ornamento di una donna, cioè il silenzio<sup>133</sup>. In *A Discovery of Six Women Preachers*<sup>134</sup> nomi, usi e costumi di sei donne in Middlesex, Kent, Cambridge e Salisbury vengono sbattuti in prima pagina come conferma della marcescenza dei tempi, con l'invito a rinchiuderle in due “università” femminili appropriate, Bridewell e Bedlam<sup>135</sup>.

Nel tempo, tuttavia, profezie e sermoni femminili spesso hanno scopi politici, più o meno espliciti, rivelando l'intenzione delle *godly women* di dire la propria e di criticare il potere in una maniera che è da un lato accettabile socialmente e dall'altro intrinsecamente scandalosa. Elizabeth Poole, che viene convocata nel 1649 dall'esercito di Nuovo Modello per ottenere una profezia benaugurante, delude l'uditorio. Infatti, accusa l'esercito stesso di subire l'abuso di tutte le fazioni del parlamento ed esorta invano i militari a risparmiare il re: non verrà mai più invitata fra loro. Anna Trapnel, al fine di scagionare il ministro Vavasor Powell, imputato quintomonarchista anticromwelliano, si installa in una stanzetta a Whitehall restando per quasi 12 giorni senza mangiare, cantando, pregando ed lanciando profezie<sup>136</sup>. Il

---

132 *Lucifers Lacky, or, the Devils new creature. Being the true character of a dissembling Brownist*, London, For John Greensmith, 1641.

133 D. Freist, *Governed by Opinion*, pp. 141, 6, 282. Le prescrizioni pubbliche e i manuali di condotta femminile contengono precise direttive intorno alla formazione religiosa, espongono idee intorno all'educazione selettiva e al lavoro onesto, chiariscono leggi e vincoli per le donne. Dello stesso tenore è la *querelle des femmes*, che separa le donne “buone” da quelle “cattive” e rappresenta, insieme a *conduct books* e prescrizioni, uno dei mezzi attraverso cui si dispiega l'intervento sociale per rimettere a posto il disordinato comportamento pubblico femminile. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, p. 31. L'idea di una passiva accettazione femminile delle norme di comportamento, sociali e legali, non è sufficientemente messa in discussione da alcuni volumi recenti, come quello A. Fraser, *The Weaker Vessel. Woman's Lot in Seventeenth Century*, London, Mandarin Paperbacks, 1984.

134 Anonimo, *A Discovery of Six Women Preachers, in Middlesex, Kent, Cambridge and Salisbury: with a Relation of their Names, Manners, Life and Doctrine*, London, 1641.

135 Bridewell è il nome del carcere in cui sono rinchieste moltissime profetesse, mentre Bedlam è l'ospedale di Londra specializzato in malattie psichiatriche.

136 La dimensione individuale di queste esperienze sembra dar ragione all'affermazione di Apetrei secondo cui, a differenza dei movimenti collettivi di *petitioners*, le profetesse non sono in contatto tra di loro. S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*, p. 4.

contenuto del lungo monologo è sempre lo stesso: la critica di Cromwell e del suo regime, a partire dal tradimento delle speranze dei suoi amici settari e dal suo arrogarsi il titolo di lord protettore. Incuriositi dalla prodezza della donna, membri del parlamento ormai esautorato e giornalisti la vanno a visitare<sup>137</sup>. Anche Hobbes potrebbe riferirsi a lei in *Behemoth*:

«About two years before this, there appeared in Cornwall a prophetess, much famed for her dreams and visions, and hearkened to by many, whereof some were eminent officers. But she and some of her accomplices being imprisoned, we heard no more of her»<sup>138</sup>.

L'episodio a cui Hobbes potrebbe alludere è il viaggio di Trapnel in Cornovaglia del 1654, in cui lei predica contro il regime fino a guadagnarsi un soggiorno al carcere di Bridewell. Il viaggio e l'esperienza a Whiteall sono noti tra i contemporanei, convinti che si tratti di teatro politico<sup>139</sup>.

Per Trapnel tuttavia, la sua missione è voluta da Dio in persona, che l'ha chiamata in seguito a una febbre ispiratrice:

«Seven years ago I being visited with a feaver, given over by all for dead, the Lord then gave me faith to believe from that Scripture<sup>140</sup>. After two days I will revive thee, the third day I will raise thee up, and thou shalt live in my sight: which two days were two weeks that I should lye in that feaver, and that very time that it took me, that very hour it should leave me, and I should rise and walk, which was accordingly: From this time, for a whole year after, the Lord made use of me for the refreshing of afflicted and tempted ones, inwardly and outwardly. And when that time was ended; I being in my Chamber, desired of the Lord to tell me whether I had done that which was of and from himself. Reply was, thou shalt approve thy heart to God, and in that thou hast been faithfull in a little, I will make thee an Instrument of much more»<sup>141</sup>.

Il suo farsi strumento di Dio è in sé rivendicazione politica, perché rimanda direttamente alla negazione della legittimità del clero, corpo corrotto e inadatto a ospitare la parola divina: «those of the Clergy that are about you, they do not speak

---

137 M. Nevitt, *Women and Pamphlet Literature*, pp. 70-71, 6-9. Ben quattro libri sulla performance di Trapnel vengono pubblicati quell'anno. D. Purkiss, *Producing the Voice, Consuming the Body*, p. 138.

138 T. Hobbes, *Behemoth*, a cura di F. Tönnies, p. 187.

139 C. Berg - P. Berry, *'Spiritual Whoredom'*, pp. 48-49.

140 Il riferimento alla malattia come stadio che precede la chiamata di Dio è comune a molte profetesse, per le quali una forte febbre prelude all'imperativo divino di comunione con Dio e di autorialità. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, pp. 91, 94. Per Purkiss, la debolezza fisica permetterebbe alla voce profetica di uscire fuori. Così, la debolezza e la malattia vengono femminilizzate e rovesciate in *empowerment* attraverso la voce profetica. D. Purkiss, *Producing the Voice, Consuming the Body*, pp. 143-144.

141 A. Trapnel, *The Cry of a Stone*, p. 4.

plainly, and faithfully against you; therefore the Lord hath sent a poor handmaid into the Pallace»<sup>142</sup>. La vocazione divina per consegnare il messaggio di Dio è la chiave di volta della (auto)legittimazione delle profetesse<sup>143</sup>. È il potere di Dio che parla attraverso la bocca della donna, che trova nell'abnegazione il modo di far emergere un sé pubblico. Molti degli scritti delle donne delle sette mostrano sottotraccia il desiderio di intraprendere la vocazione pubblica della predicazione e della scrittura. Attraverso Dio, le donne esprimono il loro desiderio di entrare nella dimensione pubblica. È Dio che causa il movimento tra l'arena pubblica e il cielo perché le parole della donna sono quelle di Dio. In quanto mero strumento, le donne si rappresentano passive e dipendenti, senza potere; dunque devono schermirsi, negare di essere all'altezza del compito. Tuttavia, il linguaggio di auto-svalutazione, la denigrazione del sé dell'autrice, la rinuncia alla proprietà del testo scritto<sup>144</sup>, sono contemporaneamente pretesa immodesta di imporsi come messaggera, come degna di ascolto e rivendicazione dell'appartenenza a Dio allo stesso modo in cui il testo dell'oracolo diventa proprietà comune dell'umanità. La potenza del richiamo celeste è irresistibile. Paradossalmente, la retorica di predicatrici e profetesse è allo stesso tempo di debolezza, di non-resistenza alla conquista da parte del Signore, e di incredibile forza e autodeterminazione. La quacchera Margaret Fell non esita a identificare la parola femminile con la Chiesa di Cristo. In questo modo, chi si oppone alle predicatrici è un traditore della religione, un miscredente, un infedele:

«the Church of Christ is represented as a Woman; and those that speak against this Woman's speaking, speak against the Church of Christ, and the Seed of the Woman, which Seed is Christ; that is to say, Those that speak against the Power of the Lord, and the Spirit of the Lord speaking in a Woman, simply by reason of her Sex, or because she is a Woman, not regarding the Seed, and Spirit, and Power that speaks in her; such speak against Christ and his Church, and are of the Seed of the Serpent, wherein lodgeth

---

142 *Ibidem*, p. 71.

143 Mack nota come la profezia estatica sia reputata fonte di un'autorità spirituale da una parte indipendente dalle elite politiche ed ecclesiastiche, e dall'altra particolarmente appropriata alle capacità femminili. P. Mack, *Women as Prophets*, p. 22.

144 H. Hinds, *Gods Englishwomen*, pp. 88-89. *Contra*, sull'emergere del concetto di individuo come base della legittimazione femminile a partecipare nella sfera pubblica e religiosa, K. Gillespie, *Domesticity and Dissent*, p. 31.

Enmity»<sup>145</sup>.

Come si intuisce dalla libertà di espressione di questa straordinaria predicatrice, soprattutto tra i quaccheri i diritti delle donne raggiunsero l'apice: la completa eguaglianza è giustificata dall'intrinseca democraticità della luce interiore, indifferente alle barriere sessuali. Con il sacrificio di Cristo redentore, la soggezione femminile causata dall'espulsione dal paradiso giunge a termine. Grazie alla disponibilità universale della grazia divina, le quacchere sono le prime a poter esercitare il sacerdozio e le prime a organizzare regolari raduni femminili regionali, che si tengono già dal 1671<sup>146</sup>. La vocazione individuale si traduce così in riflessione collettiva.

L'esperienza delle quacchere, al pari di quella complessiva delle donne delle sette, delle predicatrici e delle profetesse, spesso contemporaneamente *petitioners* e pamphlettiste, mostra come talvolta, in maniera disordinata e non lineare, la libertà di profezia possa diventare paradigma della libertà politica<sup>147</sup>. Questo è uno degli aspetti dell'attività profetica femminile che la rende particolarmente invisibile al pensiero conservatore; infatti essa è oggetto di sdegnosa critica da parte di Thomas Edwards. La condanna dell'eresia delle *she-preachers* è una delle poche modalità attraverso cui le donne entrano nella narrazione dell'eresiografo presbiteriano. La variegata presa di parola femminile è particolarmente fastidiosa agli occhi di Edwards in quanto non si limita a sconvolgere il versante religioso, ma investe la forma patriarcale della società. In generale, tutte le donne che s'intromettono nella controversia religiosa, che è un'occupazione «omosociale»<sup>148</sup>, non possono essere ben accolte, perché la loro è una sfida alle barriere di sesso e, come nel caso di Katherine Chidley, anche di classe. È a lei e al suo dialogo con l'eresiografo Edwards che si rivolgerà ora l'attenzione, al fine di mettere in luce il portato politico, e non solo

---

145 M. Fell, *Womans Speaking Justified*, p. 5.

146 K. Thomas, *Le donne e le sette*, pp. 435-436. Tuttavia, sono nel 1697 l'assemblea femminile viene riconosciuta ufficialmente dalla comunità quacchera. M. Nevitt, *Women and Pamphlet Culture*, p. 174.

147 K. Gillespie, *Domesticity and Dissent*, p. 11; T. Feroli, *Political Speaking Justified*, p. 15.

148 M. Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture*, p. 31.

religioso, della pretesa delle donne di pronunciarsi sulle questioni contemporanee più dibattute. Chidley, come fa Astell molti anni dopo, si assume la responsabilità di indicare un percorso di liberazione del genere umano dalla tirannia del peccato, a partire dall'autonomia spirituale delle donne dal patriarca di turno. In ciò, Chidley si muove all'interno di un orizzonte femminile di messa in crisi dell'ordine sociale e delle gerarchie sociali, che nell'esperienza profetica trova un suo momento fondamentale. La profezia è infatti il modo di imporre la propria parola come verità assoluta e indiscutibile, in quanto dettata senza mediazione dalla bocca divina. La carica profetica delle sante è apprezzata e valorizzata da Astell come modalità convincente di mettere in scena la grandezza dell'intelletto femminile, in niente inferiore a quello maschile. Le profetesse sono forti della parola di Dio e non hanno bisogno di nessun ministro del culto. Non avendo nessuna autorità spirituale al di fuori del Signore, le donne possono di fatto ripudiare l'ordine patriarcale a partire da una rivendicazione di uguaglianza di tutte e di tutti davanti all'Onnipotente. La stessa Katherine Chidley fa leva sulla legittimazione divina per poter intervenire nella politica del suo tempo.

### 2.3 Katherine Chidley, leader Indipendente

Con il suo attivismo politico-religioso fuori dagli schemi tradizionali, Chidley è protagonista di un importante momento di visibilità femminile nella sfera pubblica nascente, affermando l'assoluta imprescindibilità della soggettività delle donne all'interno delle trasformazioni della storia costituzionale inglese. Le informazioni sulla vita di Katherine Chidley (circa 1616-1653) sono frammentarie e spesso contraddittorie, ma poche donne raggiungono una tale fama tra i contemporanei. Lo storico di antichità e biografo femminile George Ballard nel 1752 scrive significativamente:

«I can trace out but very little concerning this writer, who appears to have been a more violent independant; and to have fought as furiously for that cause, as ever did Penthesilea (the celebrated Amazonian Queen) in defence of the Trojans, as is very

evident from a treatise which she wrote and publish'd»<sup>149</sup>.

Come si evince dalle poche parole di Ballard, grazie alla sua scandalosa attività di predicatrice e al suo impegno politico a favore dei settari e dei Levellers, Chidley viene evocata in quanto violenta e soprattutto coraggiosa indipendente<sup>150</sup>. Per l'intensità della sua attività pubblica e sulla stampa si guadagna un posto d'onore, insieme alla signora Attaway, predicatrice e fedifraga, nel catalogo dei peggiori errori religiosi di Thomas Edwards. Chidley e Attaway sono tra le pochissime donne menzionate in *Gangraena*, e le uniche alle quali viene concessa la parola. Tutte le altre sono vittimizzate, assoggettate, tratte in inganno, raggirate biecamente come accade a coloro che vengono rapite e sottoposte ai crudeli, mortiferi, demoniaci rituali del battesimo invernale anabattista:

«they have baptized many weakly ancient women naked in rivers in winter, whereupon some have sickned and died; they have baptized young maids Citizens daughters, about one and two a clock in the morning, tempting them out of their fathers houses at midnight to be baptized, the parents being asleep and knowing nothing»<sup>151</sup>.

Anche quando Edwards riporta l'esperienza delle donne che tornano sulla retta via, queste sono comunque raffigurate come vittime delle perversioni di scaltri indipendenti che le ciruiscono e corrompono: sono oggetti impotenti, la cui storia è filtrata dal racconto di voci maschili. È il caso di un onesto padre di famiglia, un «godly undemanding man, an old Disciple», che racconta l'esperienza di sua figlia, «a young maid, religiously affected», la quale, trascinata tra gli Indipendenti, finisce a lavorare nella casa di una rispettabile famiglia settaria. Lì, aspettandosi «great holinesse and extraordinary strictnesse», viene subito delusa: non solo osserva che la famiglia e i frequenti ospiti trascorrono tutto il tempo a parlare di «common

---

149 G. Ballard, *Memoirs of several ladies of Great Britain, who have been celebrated for their writings or skill in the learned languages, arts, and sciences*, Oxford, Printed by W. Jackson, for the author, 1752, p. 281.

150 Come si vedrà in seguito, Chidley non si limita a sostenere il diritto al governo indipendente delle congregazioni, ma ritiene che sia un dovere cristiano separarsi dall'idolatria. La predicatrice è nel corso della sua vita una separatista, un'indipendente e anche una Leveller e sfugge anche a causa della scarsità di informazioni biografiche, a una categorizzazione univoca. Oltre tutto, nel XVII secolo è presente una forte discrepanza tra il significato religioso e quello politico di etichette come Indipendenti e Presbiteriani. Cfr. M. Tolmie, *The Triumph of Saints. The Separate Churches of London 1616-1649*, Bristol, Cambridge University Press, 1977, p. xi.

151 T. Edwards, *Gangraena*, libro I, p. 67.

discourse», ma per di più subisce le ripetute avance del capofamiglia, che alla fine la aggredisce, costringendola a fuggire<sup>152</sup>.

Contrariamente alla protagonista della vicenda riportata da Edwards, Katherine Chidley non si adatta facilmente a questa immagine passiva, spaventata, pentita, ma, al contrario, nello spazio di un pamphlet, attacca l'idea di chiesa nazionale e sostiene la libertà femminile di predicare<sup>153</sup> e di avere una coscienza indipendente da re, padre, padrone e marito:

«I pray you tell me, what authority this unbeleeving husband hath over the conscience of his beleeving wife; It is true he hath authority over her in bodily and civill respects, but not to be a Lord over her conscience; and the like may be said of fathers and masters, and it is the very same authority which the Sovereigne hath over all his Subjects»<sup>154</sup>.

Che tale affermazione della libertà di coscienza non giovi agli equilibri familiari, Edwards lo dimostra riportando la drammatica storia della signora Attaway, un calzante esempio di come la concessione di libertà di pensiero alle donne diventi immediatamente licenziosità tanto nella sfera pubblica – permettendo alle donne di tenere sermoni – quanto in quella privata. La predicatrice dissenziente Attaway è, infatti, protagonista di un increscioso episodio di tradimento coniugale, in cui è immischiato, guarda caso, un membro della stessa congregazione. Non contenta di prendersi la libertà di andare in giro a discettare di cose a lei ignote, questa *woman-preacher* mette sottosopra l'esistenza di ben due famiglie:

«Attaway was runaway with another womans husband, with whom she had bin to familiar along time, but about 14 days ago gone away and that beyond Seas (as is commonly reported). This man with whom she is gone, was one of the Society and Company of which Mrs Attaway was – and one who used to hear her preach, he left his

---

152 T. Edwards, *Gangraena*, libro II, pp. 144-145.

153 M. Ezell, *Women and Writing*, in A. Pacheco, *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Bodmin, Blackwell, 2002, p. 87.

154 K. Chidley, *The Iustification of the Independent Churches of Christ. Being an answer to Mr. Edwards his booke, which he hath written against the Government of Christs Church, and Toleration of Christs Publike Worship: briefly declaring that the congregations of the saints ought not to have dependencie in government upon any other; or direction in worship from any other than Christ their head and law-giver*, London, Printed for William Lahrner, 1641, p. 26.

own wife great with child, besides other children, and the poor woman (as 'tis reported) was ready to be distracted, and Mrs Attaway hath left her children behind too, exposed to the world at six and seven, and convayed away all her goods that are any thing worth»<sup>155</sup>.

Proprio come Attaway, Chidley è per Edwards un'eretica e una sovversiva. "Una donna a cui è consentito parlare pubblicamente e di religione come un uomo, sebbene non le sia permesso recitare sermoni dal pulpito<sup>156</sup>, è uno scandalo che mostra la perversione dei tempi e l'espandersi del cancro dei settari, scismatici, indipendenti che vogliono un governo autonomo per tutte le congregazioni. La cosa che però Edwards si dimentica di dire è che la signora Chidley non solo riscuote un certo successo nel convertire parecchie decine di credenti alla causa degli indipendenti, ma è per di più una delle poche a prendere sul serio le *Reasons Against the Independent Government* dell'eresiografo. Dopo *Iustification*, Chidley continua a prendersela con Edwards in *A New Yeares Gift*<sup>157</sup>, che è significativamente l'unica replica diretta ad *Antapologia*<sup>158</sup>.

Che sia una donna a rispondere al teologo presbiteriano, e non qualche ministro indipendente in vista, Nye, Goodwin, Sympson, Burroughs o Bridge, è secondo Edwards un modo per screditarlo davanti agli occhi del pubblico<sup>159</sup>:

---

155 T. Edwards, *Gangraena*, libro II, Appendix, pp. 120-121, p. 189, numerazione sbagliata, prima parte.

156 B. Manning, *Le donne: movimento ed emancipazione*, in A. Colombo - G. Schiavone (eds), *L'Utopia nella storia: la Rivoluzione inglese*, Bari, Dedalo, 1992, p. 88. Fraser riporta invece che nel luglio 1653 presso Somerset House Chidley, insieme a un altro giovane settario, predica dal pulpito a nome di Lilburne. A. Fraser, *The Weaker Vessel*, p. 291.

157 K. Chidley, *A New-Yeares-Gift, or a Brief Ehortation to Mr. Thomas Edwards; That he may breake off his old sins, in the old yeare, and begin the New yeare, with new fruits of Love, first to God, and then to his Brethren*, 1645. *The Iustification of the Independent Churches* e *A New-Yeares-Gift* sono due esempi di *animadversion* [critica], ovvero una varietà comune di pamphlet che procede attraverso l'assorbimento, la riconfigurazione e la contestazione di altri testi scritti e immagini. M. Nevitt, *Women and Pamphlet Culture*, p. 37.

158 T. Edwards, *Antapologia, or, A full answer to the Apologeticall narration of Mr. Goodwin, Mr. Nye, Mr. Sympson, Mr. Burroughs, Mr. Bridge*, London, Printed by G.M. for Ralph Smith, 1644. *Antapologia* è dieci volte più lunga del pamphlet che critica, e include lettere, testimonianze orali, opere stampate. In tale opera, Edwards afferma la superiorità dei presbiteriani sugli indipendenti: mentre il presbiterianesimo costituisce un governo stabile e certo, l'indipendenza è pura anarchia fondata su un sistema volontario di Chiese tutte uguali fra loro. Nel presbiterianesimo, inoltre, le regole sono fisse, ma nascono da un serio dibattito e dal consenso comune; il magistrato è un membro eminente ed è dotato di autorità riconosciuta. A. Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, pp. 45, 47-48.

159 A. Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, pp. 52-53.

«'Tis not unknowne how the Sectaries by writing and speaking have set themselves to disparage me, such as hardly ever were upon any man in any Age ... all to weaken my esteeme, credit and authority with the people, that being looked upon as a man so weak that a Woman can answer my writings»<sup>160</sup>.

Lo scambio tra Chidley e Edwards, infuocato nonostante la risolutezza di Edwards nell'evitare di rispondere direttamente agli scritti della predicatrice, rimane memorabile negli anni e il biografo Ballard ne dà notizia, citando *verbatim* il passo di *Gangraena* in cui Edwards nomina «this his female antagonist»<sup>161</sup>. La serietà e sincerità dell'intento dialogico di Chidley sono sorprendenti; senza timore di arrischiare un confronto diretto con uno dei più aspri persecutori di «errours and heresies», gli propone:

«chuse sixe men, (or more, if you please) and I will chuse as many, and if you will we will agree upon a Moderator; and trie it out in a faire discourse<sup>162</sup> and peradventure save you labour from publishing your large Tractates [...] and if it can made appeare that (in any of these particulars) I have missed it, I will willingly submit. But if you overcome me, your conquest will be not great, for I am a poore worme, and unmeete to deale with you. But If you doe give another onset, before you accept of a parle, (seeing I have offered you conditions of peace) the world will judge you an unreasonable man, and you shall never have the day»<sup>163</sup>.

In questo invito a formare due squadre per discutere pubblicamente delle rispettive posizioni, Chidley contribuisce a fondare la sfera pubblica come luogo in cui può emergere la verità e in cui il mondo intero è giudice. La sua (immodesta) proposta cade, però, prevedibilmente nel vuoto; le critiche a Edwards vengono da lui

---

160 T. Edwards, *Gangraena*, libro III, Preface, sig. )(1<sup>v</sup>.

161 G. Ballard, *Memoirs of Several Ladies*, p. 281.

162 Secondo Paula McDowell, sia in termini stilistici che nella realtà, il dibattito che Chidley propone è al centro della *print polemic* politico-religiosa protomoderna. L'idea del confronto verbale con Edwards rappresenta un esempio di oralità alla base della vita letteraria della tarda epoca Stuart. P. McDowell, *The Women of Grub Street*, p. 152.

163 K. Chidley, *The Iustification of the Independent Churches*, pp. 80-81. L'invito diventa presto noto nel dibattito pubblico. Thomas Goodwin, scrive in *Cretensis*, che la reputazione di Edwards come *polemicist* è vergognosa, poiché una donna (Chidley) ha risposto alle sue asserzioni e lui non ha neanche controbattuto. A. Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, p. 254.

completamente ignorate. Infatti, in *Gangraena*, fenomenale e colossale tentativo di enciclopedizzare l'eresia e rimanere negli annali della storia, Chidley non ottiene riconoscimento in quanto avversaria politica di pari livello, ma viene ricordata solo per le sue inappropriate performance pubbliche, simbolo della decadenza dei tempi. La sfida che Chidley pone nei confronti di Edwards è ancor più rilevante in quanto rivela una concezione contrapposta della sfera pubblica: mentre Chidley, appellandosi al pubblico, lo riconosce come sede di verità, Edwards, agisce in senso opposto, lo misconosce, in quanto ne nega la rilevanza. Per quanto Edwards non menzioni mai pubblicamente la sfida di Chidley, egli la tratta con estrema serietà, tanto che sente il bisogno di screditare l'autrice come una vecchia analfabeta che assomiglia a Giaeale, violento personaggio biblico del Libro dei Giudici che uccide nel sonno Sisera, nemico degli israeliti:

«Katherine Chidly and her sons Books (for the mother and the son made them together, one inditing, and the other writing) are highly magnified, and the brasen-faced audacious old woman resembled unto Jael»<sup>164</sup>.

È impossibile non notare, nel nome di Giaeale, il richiamo alla minacciosa citazione biblica, tratta dal libro dei Giudici, che Chidley fa imprimere sulla copertina di *Iustification*:

«Judges 4.21 Then Iael, Hebers wife tooke a naile of the tent, and took an hammer in her hand, and went softly unto him, and smote the naile into his temples and fastened it into the ground, (for he vas fast asleep and weary) and so he died»<sup>165</sup>.

Con ogni probabilità, il messaggio potente di Chidley è giunto a destinazione e ha avuto il suo effetto su Edwards, che peraltro contribuisce a costruire la fama di Chidley come donna temeraria e ribelle, per la quale sarà ricordata a lungo. Predicatrice, pamphlettista e probabilmente autrice materiale della *Petition of Diverse Affected Women* del 1649<sup>166</sup>, nonché leader della protesta delle *petitioners* del 1653 per

164 T. Edwards, *Gangraena*, Libro III, pp. 170-171.

165 K. Chidley, *The Iustification*, copertina. Implicitamente, Chidley dichiara di essere disposta a usare contro Edwards la stessa violenza che Giaeale ha usato contro Sisera. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, pp. 71, 95.

166 Per Higgins, la possibilità che Chidley sia l'autrice della petizione mostra il collegamento tra sette religiose e politica radicale, laddove l'uguaglianza di uomini e donne nello Stato deriva da quella di eguaglianza nella Chiesa. P. Higgins, *The Reactions of Women, with Special Reference to Women Petitioners*, p. 218.

lo scarceramento di John Lilburne<sup>167</sup>, Chidley incarna l'idea di donna come minaccia sociale che intralcia il normale funzionamento della sfera pubblica. Nata negli anni '10 del Seicento, lavora come venditrice di calze<sup>168</sup> e ricopre un ruolo decisivo nella difesa degli interessi della classe dei commercianti<sup>169</sup>. Nel 1626 Katherine si distingue per il rifiuto di recarsi in Chiesa dopo la nascita del figlio, sottraendosi al rituale obbligatorio di pulizia delle donne dopo la corruzione del parto<sup>170</sup>. Nel 1629 lei e il marito Daniel si spostano a Londra con i loro 7 figli per portare avanti la predicazione<sup>171</sup>. Nel 1630 Daniel fonda con altri due santi la Duppa Church a Bury, tra le prime e più famose congreghe separatiste. Con la persecuzione religiosa, molti membri sono arrestati o emigrano in New England. Di Daniel Chidley si perdono le tracce, ma la Duppa Church sopravvive e si federa con altre sei Chiese separatiste. Katherine e il figlio Samuel continuano a predicare e convertire<sup>172</sup>. Così Edwards riporta la vicenda:

«There is one Katherine Chidly an old Brownist<sup>173</sup>, and her sonne a young Brownist, a pragmaticall fellow, who not content with spreading their poyson in and about London, goe down into the Country to gather people to them, and among other places have been this Summer at Bury in Suffolke, to set up and gather a Church there, where (as I have it from good hands) they have gathered about seven persons, and kept their Conventicles together»<sup>174</sup>.

Nel 1645 Chidley si reca a Stepney, un quartiere di Londra, dove riesce a

---

167 McEntee riporta che Chidley è a capo di una delegazione di 12 donne *petitioners*. A.M. McEntee, "The [Un]Civill-Sisterhood of Oranges and Lemons": Female Petitioners and Demonstrators, 1642-53, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars*, pp. 107-108.

168 Mendelson riferisce invece che Chidley fosse una commerciante di tessuti all'ingrosso e che durante la guerra civile rifornisse l'esercito di Cromwell. Sulla stessa linea storiografica, Mack rappresenta Chidley come *businesswoman* che provvede a recapitare cinquemila paia di calze alle truppe governative in Irlanda negli anni 1650-1651. S. Mendelson, *Women and Work*, in A. Pacheco, *A Companion*, p. 73; P. Mack, *Visionary Women*, p. 96.

169 S. Davies, *Unbridled Spirits*, pp. 114-115.

170 Sul cosiddetto *churhing*, si veda D. Cressy, *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, New York, Oxford University Press, 2002.

171 Insieme a Dorothy Hazzard, Chidley è l'unica fortunata ad avere l'appoggio del marito in tutte le sue attività; in seguito viene assistita dal figlio Samuel. P. Mack, *Visionary Women*, p. 96.

172 K. Gillespie, *Introductory Note*, in K. Gillespie (ed), *Katherine Chidley*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009, pp. ix-x.

173 Da Robert Browne, che è tra i primi teologi a rivendicare la separazione delle congregazioni dalla Chiesa di Stato. Per lui, il magistrato deve agire in accordo con la parola di Dio.

174 T. Edwards, *Gangraena*, Libro III, pp. 170-171.

convertire alcuni fedeli e denuncia pubblicamente la chiesa di Stato; questo episodio è così riferito da Edwards:

«*Katherine Chidley* about *August* last came to *Stepney*, (where she hath drawn away some persons to Brownisme) and was with Mr. *Greenhill*, where shee with a great deal of violence and bitterness spake against all Ministers and people that meet in our Churches, and in places where any idolatrous services have been performed».

Allora Greenhill, probabilmente il ministro indipendente William Greenhill, le chiede se per lei sia illegittimo pregare Dio in un posto messo a disposizione dell'idolatria, che prende il nome di Santi e Angeli, e se, secondo questa logica, essendo tutta l'Inghilterra votata a San Giorgio e la Scozia a Sant'Andrea, sia illegittimo pregare Dio su tutto il territorio nazionale. La reazione di Chidley non è esattamente quella di una donna umile e modesta che accetta l'opinione autorevole di un uomo, infatti, «instead of being satisfied or giving any answer, shee was so talkative and clamorous, wearying him with her words, that he was glad to goe away, and so left her»<sup>175</sup>.

L'impegno religioso di Chidley presto si trasforma in politico tra la metà degli '40 e l'inizio degli anni '50, quando Samuel e Katherine entrano nei Levellers, collaborando strettamente con Lilburne<sup>176</sup> a favore dei diritti dei poveri e degli spossessati. La vita umile di Chidley e la mancanza di un'istruzione formale non le impediscono di svolgere predicazioni pubbliche per vent'anni<sup>177</sup> né di venire allo scontro con un eminente personaggio dell'epoca quale Edwards. In un primo momento, la brownista assume il linguaggio tipico delle profetesse sue contemporanee: dichiarando di essere solo un mero strumento di Dio, si schermisce e confessa la propria inadeguatezza. Le sue carenze educative e teologiche sono colmate però dalla parola di Dio. Con queste frasi, la predicatrice ingaggia la sua battaglia con Edwards:

---

175 T. Edwards, *Gangraena*, Libro I, pp. 79-80.

176 K. Gillespie, *Introductory Note*, p. x. Secondo Davies, l'adesione delle donne al movimento Leveller è data dal fatto che ne condividono pienamente le rivendicazioni; infatti, esse sono particolarmente colpite dall'aumento del costo della vita, dall'elevata tassazione, dalla disoccupazione, dal crollo del commercio e dall'arresto per debiti. S. Davies, *Unbridled Spirits*, p. 70.

177 R. Trubowitz, *Female Preachers and Male Wives: Gender and Authority in Civil War England*, in J. Holstun, *Pamphlet Wars*, p. 115.

«But though these my Answers are not laid downe in a Schollerlik way, but by the plaine truth of holy *Scripture*; yet I beseech thee have the patience to take the paynes to read them, and spare some time to consider them; and if thou findest things disorderly placed, labour to rectifie them to thine own mind. And if there be any weight in them, give the glory to God; but if thou seest nothing worthy, attribute not the weaknesse thereof to the truth of the cause, but rather to the ignorance and unskilfulnesse of the weake Instrument»<sup>178</sup>.

Nel secondo libello contro l'eresiografo, che già dal titolo segnala un cambio di paradigma<sup>179</sup>, il tono cambia radicalmente: «And therefore I would have you to correct your language [...]. Consider and receive admonition, though it be from a woman». Chidley rivendica ora il proprio essere all'altezza del compito, e lo fa in nome di tutte le donne. La retorica permane modesta e consona a un'umile devota, che intraprende il compito a cui nessun uomo saggio e istruito si abbasserebbe. L'opera di Edwards, infatti, è così superficiale che persino una donna può sperare di stroncarla, senza timore di farlo pubblicamente:

«finding his booke to be (as indeed it was) arangling – insinuating, – contradictory, – revengefull story, it appeared unto me to be a taske most befitting a Woman; the consideration whereof moved me to answer it publicky as it was published»<sup>180</sup>.

Nonostante rispondere a Edwards sia dunque un compito di poco conto, Chidley lo intraprende piuttosto seriamente, presentandosi come vera e propria ministra del culto e non più, come le profetesse e visionarie del suo tempo, in quanto semplice canale della voce di Dio<sup>181</sup>. La legittimazione di cui lei sente di godere deriva dalla convinzione di essere portatrice della bellezza della vera religione e della vera disciplina di Cristo, rimedi all'oscurità del culto e del governo anticristiani: la rivendicazione del diritto di predicare va di pari passo con la critica alla corruzione clericale. A sua volta, l'avidità di ministri malevoli è combattuta con le armi

178 K. Chidley, *The Iustification*, To the Christian Reader, p. 2. Per Hilary Hinds, la metafora della donna come strumento serve a dare la responsabilità degli scritti a Dio e, al contempo, ad asserire che ogni verità ivi contenuta deriva direttamente da Dio. Di conseguenza, qualunque cosa Chidley dica ha la forza della verità di Dio. L'immagine dello strumento contribuisce a riaffermare il controllo da parte dall'autrice. Inoltre, in quanto strumento, la donna riceve da Dio in persona il potere di agire. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, pp. 97-99.

179 *A New Yeares Gift* evade, infatti, la retorica maschile militaristica delle *pamphlet wars* e getta le basi per una dinamica di obbligazioni reciproche dello scambio di doni. M. Nevitt, *Women and Pamphlet Culture*, p. 36.

180 K. Chidley, *A New Yeares Gift*, pp. 22; To the reader, p. II.

181 P. Mack, *Visionary Women*, p. 91.

dell'orgoglio della classe lavoratrice:

«well-meaning Christians be the fittest on the earth to make Churches and to choose their Officers; whether they be Taylors, Felt-makers, Button-makers, Tent-makers, Shepherds, or Ploughmen, or what honest Trade soever; but ill-meaning Priests are very unfit to make Churches, because what they build up with one hand, they pull down with the other»<sup>182</sup>.

In *Gangraena*, Edwards spende non poco inchiostro proprio contro tali «illiterate Mechanick persons»<sup>183</sup> che Chidley invece reputa adatte a fondare Chiese. In quanto *woman e mechanick preacher*, Chidley è praticamente il distillato assoluto del male:

«Among all the confusion and disorder in Church- matters [...] of Mechanicks taking upon them to preach and baptize, as Smiths, Taylors, Shoemakers, Pedlars, Weavers, ecc. there are also some women-preachers in our times, who keepe constant Lectures, preaching weekly to many men and women»<sup>184</sup>.

Si noti come la cosiddetta questione dei *mechanick preachers* sia presentata, non a caso, contestualmente all'ignominiosa vicenda delle donne predicatrici. In un'epoca in cui solo una ristrettissima cerchia di uomini aristocratici può accedere alla carriera ecclesiastica, Chidley dichiara candidamente che gli onesti lavoratori sono più autorizzati a tenere le redini della Chiesa rispetto a corrotti ministri papisti. Portando alle logiche conseguenze l'innovazione post-riforma del rapporto individuale del credente con Dio, Chidley, insieme alle sette nonconformiste, introduce uno scandaloso principio democratico nel cuore della religione.

Questa concezione della chiamata di Dio fa sì che l'autorizzazione alla predicazione pubblica non sia più limitata a coloro che hanno i mezzi per seguire il corso di studi teologici. Parallelamente, ciò implica che ciascuna comunità possa dotarsi delle proprie guide, rifiutando di sottostare al dominio del clero papista:

«people rightly informed will not have their necks captivated under Jewish yoakes of tithes paying, to maintaine a popish-ordained-Clergie; for God requireth his people to maintain no ministry but their owne»<sup>185</sup>.

Il rigetto dell'idolatria e del papismo si traduce nel rifiuto di pagare le decime ai ministri anglicani e presbiteriani bollati come anticristiani, rifiuto che caratterizza

---

182 K. Chidley, *The Iustification*, pp. 22-23.

183 I *mechanik preachers* sono i nonconformisti, spesso occupati in mestieri manuali, "meccanici", che, pur non avendo preso gli ordini, intraprendono l'attività di predicazione.

184 T. Edwards, *Gangraena*, Libro I, p. 84.

185 K. Chidley, *A New Yeares Gift*, The Introduction, p. A.

buona parte delle petizioni degli anni '40. In *The Iustification*, Chidley lamenta la mancanza di ritegno del clero nel pretendere tributi a ogni occasione che si presenta, oltre ogni misura:

«for besides their ordinary tithes and maintenance, which is the principall, they have many other petty dues, which they require of every one of the Kings subjects, and they are not so reasonable as his Majestie, which is contended with pole money from his subjects, from 16. yeares old and upward, but they will have a share out of him that is borne without life [...]. Further, they will yet have another patrimony for the birth of that childe, for before the mother dare goe abroade, shee must have their blessing [...]; for which blessing of theirs, they must have an offering»<sup>186</sup>.

Per la brownista, l'imposizione delle decime è un sintomo dell'oppressione clericale di cui Edwards è complice, quando ad esempio mette sullo stesso piano i santi e i preti anglicani, «whose god is their belly, whose glory is their shame, who mind earthly things»<sup>187</sup>. L'attacco contro Edwards non si attesta, quindi, sul confine della dottrina o della teologia, ma mette in crisi lo stesso impianto gerarchico dell'istituzione ecclesiastica. Per gli indipendenti non esistono autorità superiori, dotate dell'esclusiva facoltà della predicazione, ma solo donne e uomini, pastori e insegnanti: «as a private citizen may become a magistrate, so a private member may become a minister». L'unica autorità, l'unica qualifica che Chidley ammette è quella donata da Dio: «and who hath more skill than he that hath beene trained up in the Schoole of Christ»<sup>188</sup>?

Per lei, tuttavia, asserire il rifiuto delle tradizionali gerarchie, ecclesiastiche e di conseguenza sociali, non vuol dire rinnegare immediatamente la sovranità assoluta del magistrato. Esplicando l'idea di fondo delle congregazioni, scrive che, come tutte le città inglesi compongono un regno solo e tutte le persone in Inghilterra sono soggette a un solo re, «so all independent congregations in England, and out of England, (that are guided by the Lawes of Christ) make up but one Kingdome

---

186 K. Chidley, *The Iustification*, pp. 57-58.

187 *Ivi*, p. 24.

188 *Ivi*, pp. 1-3, 7. Per gli indipendenti, la diffusione della predicazione da parte dei laici è un segno della venuta del regno di Dio; l'argomento è altamente controverso e dibattuto nelle *pamphlet wars*. K. Gillespie, *English Civil War Women Writers and Discourses of Fifth Monarchism*, in M. Suzuki (ed), *The History of British Women's Writing, 1610-1690, Volume Three*, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2011, p. 84.

spiritually to him that is their King»<sup>189</sup>. In questa metafora, Chidley, pur portando avanti una visione divisa della Chiesa, si rifà a un'unica autorità e, come altre predicatrici e profetesse, mantiene discorsivamente separate le relazioni e le lealtà politiche e quelle religiose.

Che le connessioni tra fedeltà alla corona e alla Chiesa siano estremamente problematiche e che la messa in crisi dell'ordine ecclesiastico possa travolgere pure l'ordine monarchico, Chidley probabilmente non lo può prevedere quando pubblica *The Iustification*. Otto anni prima che la testa del re salti via, Chidley afferma:

«God hath commanded all his people to separate themselves from all Idolatry and false worshipping and false worshippers [...]; to doe well is to keepe all Gods Commandments, and to obey God rather then men»<sup>190</sup>.

Nel 1645, quando l'autrice si rivolge specificamente ai *petitioners* presbiteriani in *Good counsell, to the Petitioners for Presbyterian Government*, la tesi sostenuta qualche anno prima viene ripetuta:

«Lords People are constrained (by the power of the word of truth) to separate themselves from such persons, that are (retained in the Church of England) godlesse in their lives, and blasphemous in their judgements»<sup>191</sup>.

Malgrado Chidley metta bene in chiaro a chi, tra Dio e re, vada la sua incondizionata obbedienza, non appare ansiosa di portare i suoi ragionamenti fino in fondo. Nel pieno della guerra civile e dell'attacco alle istituzioni tradizionali, persino Chidley sente di doversi giustificare nel rivendicare il diritto di separarsi dalla Chiesa anglicana, riaffermando l'assoluta sottomissione al comando del magistrato in quanto dovere proprio del buon cristiano:

«And the people of God plead not any such priviledge to be without controll: but alwayes submitted themselves in duty of the Magistrates power, which is set up by God, as well for the punishment of evill doers, as for the praise of those that do well<sup>192</sup>.[...] And the religion of God doth not breed division, either in Kingdom, City or family in any civill respect: for religion teacheth men submission to their duty»<sup>193</sup>.

---

189 K. Chidley, *The Iustification*, p. 11.

190 *Ivi*, p. 21.

191 K. Chidley, *Good counsell, to the Petitioners for Presbyterian Government, That they may declare their Faith before they build their Church*, 1645, p. 1.

192 Questa è la funzione principale del magistrato civile: punire chi si comporta male e premiare chi rispetta la legge. Cfr. il capitolo ventottesimo del *Leviatano* di Hobbes, intitolato *Premi e ricompense*.

193 K. Chidley, *Good Counsell, to the Petitioners*, p. 2.

Il gesto irenico lascia fuori, però, il principale avversario del momento, ovvero i presbiteriani, di cui Thomas Edwards è una delle facce pubbliche più odiate. Dopo aver negato la valenza divisiva della religione, Chidley accusa esplicitamente lui e i presbiteriani di calunniare e offendere ingiustamente i settari: se i presbiteriani vogliono davvero riformare la Chiesa, scrive Chidley, dovrebbero iniziare da se stessi, e cioè evitando di lanciare false accuse di blasfemia, eresia e scisma contro gli indipendenti<sup>194</sup>. A prescindere dall'evidente vena polemica del breve *broad-sheet* della brownista, lo scontro tra le due fazioni parlamentari è in una fase culminante, tale che nessuna parola a sostegno del dovere cristiano di obbedire al sovrano avrebbe potuto rappacificare gli animi. Le implicazioni del messaggio separatista sono già da molto tempo scontate per conservatori come Edwards. Poiché nelle Chiese indipendenti i "santi" detengono un potere immediato derivato da Cristo, essi non accettano autorizzazioni da parte di nessun governatore a fondare la propria chiesa e pretendono di scomunicare, governarsi, disciplinarsi e scegliere pastori senza il consenso degli Stati o dei magistrati cristiani, siano essi re o principi, scrive in *Reasons*<sup>195</sup>. Dietro la bandiera del diritto alla separazione religiosa, si nasconde dunque la rivolta contro le autorità della tradizione elette da Dio; Chidley rappresenta per Edwards la leader di una cultura del dissenso che mette a repentaglio la stabilità della nazione<sup>196</sup>.

*A New Years Gift* pare in effetti realizzare le preoccupazioni di Edwards. In questo libello, Chidley cambia tono, probabilmente a causa della nuova posizione di forza degli indipendenti. Mentre, infatti, nel 1641, quando la dissenziente pubblica *The Iustification*, l'indipendenza è un movimento ancora fragile, nel 1645 acquista

---

194 *Ivi*, p. 1.

195 T. Edwards, *Reasons against the Independent Government*, pp. 29-30.

196 Cfr. E. Sauer, *Milton, Toleration, and Nationhood*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 36.

notevole forza, a causa delle vittorie del New Model Army (capeggiato da indipendenti) e della minore influenza del parlamento<sup>197</sup>. Scrive Chidley:

«I doe not (neither doe any that are truly religious) plead for such a toleration, as you would father upon us, even a toleration to sinne; we plead not for a toleration of all sorts of persons [...] But the thing wee plead for, is a peaceable enjoyment of our liberty to worship God, publikely, according to his revealed word [...] and that all the 6 dayes, we may follow our callings without feare of the execution of such unjust lawes which former Parliaments have made»<sup>198</sup>.

Criticando l'assenza di una vera politica cristiana nel regno d'Inghilterra e appellandosi alla libertà dalla persecuzione, Chidley sembra abbandonare ogni cautela ecumenica. Tollerare nel seno dell'istituzione ecclesiastica la presenza di sacerdoti che predicano dottrine diverse, divisi tra la fedeltà al vescovo, al presbiterio oppure a Cristo: ecco qual è il vero scisma. Afferma Chidley contro Edwards:

«it is not wee, that pleade for different formes of Church government, but your owne party. We pleade for one intire government established upon sound principles, unalterable. And not a government which may looke with severall faces, in severall times, upon severall occasions, according to mens fancies»<sup>199</sup>.

Quello che vogliono gli indipendenti è un governo coerente, unito, imm modificabile. La corruzione del governo religioso, il suo essere penetrato da uomini di dubbia lealtà, è causa di incertezza e incostanza. Come a dire che la libertà di praticare il culto non può dipendere dalla buona volontà dei governanti o dalla loro disponibilità a chiudere un occhio sul credo separatista<sup>200</sup>. Ciò sembra preludere a ciò che Mary Astell sosterrà più di cinquant'anni dopo, ovvero che tirannia vuol dire sottostare a un «inconstant, uncertain, unknown, arbitrary Will»<sup>201</sup>. Per entrambe, governo civile e governo familiare sono parte di uno stesso problema di certezza del comando e autonomia di giudizio. Libertà è, innanzitutto, assenza di dominazione:

«the Saints are called into liberty; but not a liberty to sinne (as you would insinuate) but to be freed from the yoake of bondage, which is the tyranny or tyrannical government of the

---

197 E.M. Williams, *Women Preachers in the Civil War*, pp. 569.

198 K. Chidley, *A New Yeares Gift*, pp. 16-17.

199 *Ivi*, pp. 17-18, 20.

200 J. Broad - K. Green, *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 150.

201 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 18-19.

Canon Lawes, either of Rome or England»<sup>202</sup>.

Eppure, libertà è qualcosa di più: è un programma di emancipazione non del corpo, bensì di quella sostanza immateriale che Astell chiama anima e Chidley chiama coscienza<sup>203</sup>. Per Astell, ciò si traduce nell'indipendenza del giudizio, nella fiducia nelle potenzialità dell'intelletto femminile, nell'elevazione dell'*anima*; per Chidley è la possibilità di abbracciare la vera fede a prescindere dal volere del marito<sup>204</sup> e di ogni superiore, di avere una *coscienza* pienamente libera di seguire la norma di Cristo: «the King hath power (according to the Law) over the bodies, goods and lives of all his subjects; yet it is Christ the King of Kings that reigneth over their consciences»<sup>205</sup>. Riconoscendo la sudditanza dei *bodies*, elemento che ritorna costantemente nella riflessione sia di Astell sia di Chidley, le due anticipano un problema che si ripropone nella storia del femminismo, ovvero la relazione tra corpo e anima nel soggetto femminile. Da ciò che traspare dagli scritti delle due pamphlettiste, il corpo delle donne è la sede dell'assoggettamento, legato al proprio essere destinate al matrimonio e alla maternità. Questo lo affermano anche contro la retorica patriarcale che dipinge il corpo, e soprattutto quello femminile, come simbolo della corruzione e del peccato<sup>206</sup>. Mentre separano spirito e carne, queste donne annunciano la possibilità di liberazione dell'anima. Allo stesso tempo, però, la libertà dell'anima permette di pensare la libertà anche del corpo, nel momento in cui avviene la ricomposizione di questi nell'ambito del soggetto femminile. La libertà della mente prelude dunque alla libertà del corpo. In Mary Astell, il segnale dell'avvenuta ricomposizione è la proposta di ritiro dal mondo contenuta in *A Serious*

---

202 K. Chidley, *The Iustification*, p. 38.

203 Cfr. J. Broad, *Women on Liberty in Early Modern England*, «Philosophy Compass», 9, 2 2014, p. 119; J. Broad, *Liberty and the Right of Resistance: Women's Political Writings of the English Civil War Era*, in J. Broad - K. Green, *Virtue, Liberty and Toleration. Political Ideas of European Women*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 77-94.

204 Nota Hinds che, nel denunciare tutti gli «unbeeleeving husbands», Chidley rompe i confini del silenzio e della soggezione muliebre insistendo sui limiti dell'autorità del marito e sul dovere femminile di sfidarlo se la coscienza lo richiede. H. Hinds, *Gods Englishwomen*, p. 173.

205 K. Chidley, *The Iustification*, p. 26.

206 Calvino ad esempio estende la corruzione a tutti i corpi, dicendo che l'uomo è un verme fatto di polvere, ceneri e carne in putrefazione. C. Durston - J. Eales, *Introduction: The Puritan Ethos, 1560-1700*, in C. Durston - J. Eales (eds), *The Culture of English Puritanism*, p. 10.

*Proposal to the Ladies*: la separatezza permette di liberare la mente, laddove il corpo delle donne è al riparo dalla tentazione e dalla corruzione di cui gli uomini sono portatori<sup>207</sup>. Lì, in uno spazio né pubblico né interamente privato, si porta a compimento esattamente l'operazione di liberazione iniziata con l'intromissione nella sfera pubblica.

Un altro momento dell'irruzione impetuosa delle donne nella sfera pubblica è quando Chidley annuncia, pur con parole diverse, il valore dell'autonomia femminile, uno dei capisaldi anche della teoria politica di Astell. In particolare, l'asserzione dell'indipendenza spirituale delle donne si rintraccia nell'uso spregiudicato che la brownista fa della metafora biblica della Chiesa come sposa di Cristo. Osservare che lo status della moglie rispetto al marito è uguale a quello della Chiesa rispetto a Cristo, mostra come l'idea di parità nel matrimonio si radichi nella fede cristiana e, per Chidley e le altre protagoniste della sfera pubblica, faccia da sfondo all'attivismo politico. Astell, a differenza di Chidley, elogia la sacralità del matrimonio, ma in ultima istanza nega qualunque spazio di agibilità femminile in esso, il quale va perciò evitato. Al contrario, la predicatrice indipendente riconosce alla moglie una, pur limitata, libertà di manovra all'interno della sfera coniugale. Entrambe, però, rigettando l'idea di assoggettamento assoluto della sposa allo sposo, identificano il rapporto tra i sessi come un rapporto di potere che va in qualche modo scardinato. Per Chidley, la battaglia sul significato del matrimonio è strettamente intrecciata a quella per la definizione della Chiesa cristiana. Afferma che, come la Chiesa da Cristo, così la moglie riceve il pieno potere dal marito affinché, in sua assenza, ella sia a capo della famiglia. Contro il presbiteriano Mr. Rutherford<sup>208</sup>, che vuole dimostrare che «the power of the Church resteth in the hands of her Officers», Chidley risponde, riprendendo il concetto di corpo, che invece:

---

207 In maniera non dissimile, Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri notano che per le sante del mondo cattolico verginità e castità cristiane costituiscono una fuga dalla soggezione di mogli/madri. Sottraendosi alle sofferenze fisiche della donna feconda, queste donne ricavano tempo ed energia per gli studi e la vita spirituale. L. Scaraffia - G. Zarri, *Introduzione*, in L. Scaraffia - G. Zarri (eds), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari, Laterza, 1994, p. ix.

208 Si riferisce probabilmente a S. Rutherford, *Due Right to Presbyteries*, London, 1644.

«Christ hath given the power to his Church which is his body and spouse [...] as the power of the keyes of the family are the mistresses, to whom the husband giveth full power: and I thinke no reasonable man will affirme (if her Husband give her sole power in his absence) that she is subordinate to any of her servants. [...] therefore it is against the light and law of nature, to conceive the Church to be thus subordinate to the servants; but rather (we may speake with reverence to Christ) that her servants are subordinate unto her»<sup>209</sup>.

La critica radicale dell'autorità ecclesiastica, in questo caso quella del presbiterio, posto inaccettabilmente al di sopra della Chiesa in quanto vera sede della religione cristiana, si tramuta qui in una esplicita reinterpretazione delle relazioni sessuali di potere sulla base della parola divina<sup>210</sup>. Così, il dissenso religioso rovescia silenziosamente l'idea patriarcale della famiglia, già messa a dura prova dalla pratica giuridica del XVII secolo, come si è visto nel capitolo precedente. Che la moglie possa gestire autonomamente gli affari di famiglia in assenza – o alla morte – del marito è un'idea non estranea ai giudici dei tribunali di *equity*. Istituti quali la *coverture* e trattati giuridici e filosofici patriarcalisti mostrano che quest'idea è lungi dall'essere incontestata, essendo preferibile affidare piuttosto gli affari di famiglia a remotissimi parenti maschi. Allo stesso modo, l'idea che la moglie possa, in determinate circostanze, essere dotata di un «full power» dentro la sfera domestica non deve suonare bene a conservatori come Edwards, convinto che le gerarchie coniugali non vadano sovvertite. Già in *Reasons* non sembra entusiasta del dissenso covato in

---

209 K. Chidley, *A New Yeares Gift*, p. 13.

210 Secondo Mack, questo passaggio va interpretato come analogia tra l'autonomia della congregazione indipendente e quella della moglie che fa le veci del marito. P. Mack, *Visionary Women*, p. 114. Tuttavia, si potrebbe ipotizzare che Chidley, invece di accontentarsi della separazione e della tolleranza, voglia piuttosto mirare a una riforma radicale della Chiesa, sostituendo il governo attuale anticristiano non già con quello presbiteriano ma con uno dei santi. Si veda il passaggio successivo: «But as Mr. Rutherford, by pleading for the Ecclesiastical power to be in the Officers, hath given great advantage to the Pope, so hath he to the Anabaptists, by pleading the universality of his Church, bringing in the seed of wicked men». Da queste parole sembrerebbe invocare non una semplice e pacifica convivenza tra le confessioni, nel nome dell'universalità, bensì la riconfigurazione di tutta la Chiesa nel segno dell'esclusione di coloro che ne provocano la corruzione, siano i fautori del potere ecclesiastico degli *officers* o gli anabattisti. La vera riforma è costituita dalla separazione: «for in a generall apostasie there can be no true reformation, but by a totall visible separation of the pretious from the vile». K. Chidley, *A New Yeares Gift*, pp. 13-14.

famiglia:

«and so all Oeconomical relations and duties will be much disturbed, when as they of one house, and they in one bed shall be so divided [...]. O how will this overthrow all peace and quiet in families, filling husbands and wives with discontents, and setting at variance Fathers and children, each against other [...] O how will this occasion disobedience, contempt, neglects of Governours from the inferiors of the family, whilst the Governours be looked upon by them, as not in a true Church!»<sup>211</sup>.

Successivamente, le indagini svolte per la redazione dell'elenco degli errori religiosi contenuti in *Gangraena* convincono Edwards che settari e indipendenti stanno ora effettivamente distruggendo la sacra istituzione familiare. Contro tale deriva, i *private christians* devono presentare una petizione,

«laying open how their Wives and Children are stollen from them, and taken away against their wills; how they have no command of their servants, no quiet in their families, no peace to them that come in, nor to them that go out»<sup>212</sup>.

Nel raffigurare le donne come meri oggetti che possono essere rubati e trafficati contro la volontà dei padroni legittimi, Edwards simboleggia l'ostilità patriarcale a qualunque apertura dei confronti di un potere femminile. Nell'ondata puritana di disciplinamento sessuale, soprattutto femminile, l'intervento delle donne nella sfera pubblica, nelle Chiese, nelle conventicole, nelle assemblee informali, è spaventosamente assimilata alla supposta esuberanza della vita sessuale delle sette. Non solo alle donne nonconformiste è concesso prendere la parola in pubblico – sebbene si tratti più precisamente di un'intrusione spesso non gradita dai compagni settari –, ma viene pure permesso loro di «sfasciare le famiglie» Nel caso della signora Attaway, come si è visto, i due abominevoli delitti addirittura coincidono.

Attaway, Chidley e le altre *she-preachers* condannate senza perdono, sono per Edwards il sintomo di un più ampia e grave presa di parola pubblica femminile, che va arginata. Proprio come Mary Astell fa con Defoe, Owen e Davenant, Chidley non si sottrae al confronto con l'autorità maschile, producendo un pezzo di sfera pubblica<sup>213</sup>; ancora come Astell, Chidley mette in discussione la visione patriarcale

---

211 T. Edwards, *Reasons against the Independent Government*, p. 26.

212 T. Edwards, *Gangraena*, Libro I, p. 74.

213 Per Raymond, in virtù del suo scambio con Edwards, Chidley può essere definita una giornalista in senso lato. J. Raymond, *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, New York,

della donna come essere naturalmente subordinato all'uomo. Per entrambe le autrici, inoltre, il ruolo dell'educazione religiosa, attraverso la predicazione oppure in un ritiro filosofico separato, è fondamentale per la creazione di uno spazio femminile di presa di parola. Per entrambe è centrale la concettualizzazione della libertà in quanto sottrazione al dispotismo e all'incertezza del giogo maschile, e pure in quanto attiva adozione di una norma scelta autonomamente. A differenza di Chidley, però, Astell non pensa mai, come in un primo momento accade alla brownista, di separare governo ecclesiastico e secolare, Chiesa e Stato, ma vuole piuttosto mettere costantemente al centro il fondamento teologico della sovranità e della politica. In più, la tragicità della rivoluzione, che stabilisce una volta per tutte la corrispondenza della sovversione dell'ordine religioso e di quello civile, non permette ad Astell di poter mostrare nessuna solidarietà per settarie e indipendenti, neppure per coloro che sono in fondo per lei fonte di ispirazione e di ammirazione. Trasformando il linguaggio settario in uno di devozione anglicana, Astell ne mantiene però l'ostinazione per quanto riguarda la difesa dell'autonomia femminile di pensiero e parola.

Lo stesso si può dire di Margaret Cavendish. Esasperata dall'acuirsi delle divisioni religiose, impoverita a causa delle guerre civili, esiliata ed espropriata per colpa di un governo filo-indipendente, Cavendish rinnega fermamente tutta l'eredità delle donne che occupano la sfera pubblica a metà del XVII secolo. Allo stesso tempo, disprezzo estremo e fascinazione altrettanto profonda emergono prepotentemente dalle pagine della duchessa. Se Astell usa il dissenso per intervenire nella sfera pubblica, Cavendish lotta continuamente contro di esso, cedendovi solo alla fine, e cedendo soprattutto alla sua ambizione di essere una donna straordinaria. Costretta a confrontarsi con il problema politico-religioso, grande tormento del suo tempo, Cavendish s'introduce in un'arena pubblica in via di consolidamento, contribuendo a darle forma. Con la loro opera, Astell, Cavendish e Chidley scrivono, insieme ad altre, un pezzo della storia costituzionale inglese. In questa storia, le donne sono

---

Cambridge University Press, 2003, p. 313.

protagoniste attive e non già ospiti di riguardo, creature eccezionali, come le dipinge George Ballard nelle sue biografie sancendo così la loro espulsione dalla sfera pubblica. Al contrario, esse diventano l'eccezione solo con l'affermarsi di una ragione illuminista che non ammette più nessuna possibilità di espressione di una razionalità altra, non riconducibile al canone maschile e patriarcale. Presenti nei tribunali di *common, equity* ed *ecclesiastical law*, nelle conventicole dissenzienti, nelle piazze cittadine, nelle case, nelle campagne, e finanche alla corte del re, le donne in quanto soggetti sociali sono allo stesso tempo escluse dall'ordine costituzionale che si sta affermando, e tuttavia resistono al confinamento per occupare la sfera pubblica anche quando la disdegnano. È questo il caso di Margaret Cavendish.

#### 2.4 Margaret Cavendish, una «complicated royalist»<sup>214</sup>

Mentre le predicatrici, le *petitioners* e le profetesse condividono con Mary Astell un'attenzione alla dimensione religiosa come essenziale alla loro attività politica, l'opera di Margaret Cavendish è caratterizzata da un quasi totale rigetto della riflessione su Dio e la religione. Cavendish rappresenta dunque il polo opposto rispetto a quello delle sante, perché abbandona lo spazio religioso del dissenso, esprimendo quest'ultimo in altri modi e ambiti. Pur discostandosi da una tradizione di pensiero religioso, non diminuisce in lei l'attenzione al valore dell'indipendenza femminile. Come Mary Astell, Cavendish recupera il proprio spazio di libertà nella sfera privata, che diventa più importante di ogni cosa, persino dell'obbedienza al marito. Mentre dichiara che l'istituzione matrimoniale è sacra e voluta da Dio, Astell afferma infatti la libertà intellettuale delle donne al suo interno, quindi anche nei confronti del coniuge. Ugualmente, Cavendish dichiara di adorare la sua «dolce metà», ma a prescindere da ciò coltiva con passione la scrittura. Entrambe vedono nel privato femminile la dimensione più consona alla propria presa di parola, ma inevitabilmente riversano nello spazio pubblico del mercato librario il proprio

---

<sup>214</sup> Questa definizione riprende H. Smith - B.A. Carroll (eds), *Women's Political and Social Thought, an Anthology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 71.

pensiero. Ripudiando e indirettamente riaccogliendo l'eredità dissenziente, esse mostrano un'altra faccia della presenza femminile nella sfera pubblica.

All'interno della genesi di tale sfera, Cavendish e Astell giocano una parte significativa poiché mostrano l'esistenza di una soggettività restia all'intrappolamento in una condotta, in una residenza, in una posizione politica. Da una prospettiva eccentrica, intervengono nella lotta intorno alla definizione di Commonwealth e sovranità, vera religione e vera Chiesa. Come si è visto, tensioni, gerarchie e conflitti percorrono la sfera pubblica sin dal principio, connotandola come dominio non esclusivo dei parlamentaristi o della fazione rivoluzionaria, dal momento che l'appello all'opinione pubblica diventa ben presto tattica anche di parte realista. In quest'ottica, Margaret Cavendish ricopre un ruolo centrale nel processo rivoluzionario, collocandosi però, come si è detto, all'estremo opposto rispetto alle predicatrici, profetesse e *petitioners* sue contemporanee<sup>215</sup>. Prendendo le distanze dalle espressioni dissenzienti di messa in discussione dell'ordine, allo stesso tempo opera una critica interna all'assetto patriarcale che, tuttavia, non tiene conto delle donne come attrici imprescindibili all'interno della storia costituzionale. Alla luce del ruolo ricoperto dalle donne nella diffusione degli ideali rivoluzionari, Cavendish è profondamente consapevole tanto dell'influenza quanto della pericolosità femminile, al pari dei saggi abitanti del *mondo sfavillante*, un mondo inventato governato da un'Imperatrice e descritto nella sua opera *The Blazing World*. In un passo notevole di tale scritto, Cavendish mette in luce, nello spazio di un dialogo immaginario, sia l'esclusione delle donne dal governo della Chiesa e dello Stato, sia la loro influenza sugli uomini:

---

215 Wiseman opera un collegamento esplicito tra Cavendish e le visionarie, a partire dal concetto di performance pubblica femminile come ponte tra le esibizioni teatrali e le attività profetiche negli anni '40, '50 e '60 del Seicento. S. Wiseman, *Margaret Cavendish among the Prophets: Performance Ideologies and Gender in and After the English Civil War*, «Women's Writings», 6, 1/1999, pp. 95-111. Mendelson mette in comunicazione Cavendish e le altre donne nonconformiste che speculano di religione mostrando come le sue teorie controvertano la separazione tra teologia e filosofia naturale. S. Mendelson, *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014, p. 33.

«It is not fit, said they, that Men and Women should be promiscuously together in time of Religious Worship; for their company hinders Devotion, and makes many, instead of praying to God, direct their Devotion to their Mistresses. But, asked the Empress, Have they no Congregation of their own, to perform the duties of Divine Worship, as well as Men? No, answered they: but they stay at home, and say their Prayers by themselves in their Closets. Then the Empress desir'd to know the reason why the Priests and Governors of their World were made Eunuchs? They answer'd, To keep them from Marriage: For Women and Children most commonly make disturbance both in Church and State. But, said she, Women and Children have no Employment in Church or State. 'Tis true, answer'd they; but, although they are not admitted to publick Employments, yet are they so prevalent with their Husbands and Parents»<sup>216</sup>.

Come Mary Astell, Cavendish indica un problema, una presenza non più trascurabile: nella guerra tra re e parlamento e tra nonconformismo e ortodossia, la duchessa di Newcastle punta l'attenzione sul soggetto femminile in quanto rilevante nella sfera pubblica in via di assestamento. È facile perdere l'orientamento nell'opera di Cavendish. L'exasperante contraddittorietà delle sue affermazioni, le smentite, l'incrocio dei generi e degli stili, di scienza e immaginazione: tutto questo mette in luce la scomoda posizione di una donna che, pur incoraggiata dal marito nella sua attività letteraria, non si ritiene mai totalmente libera di esprimere se stessa senza filtri, senza modestia, senza giustificazioni, senza temere la censura né tanto meno l'accusa di voler sovvertire la giusta soggezione della moglie. Con la sua scrittura disordinata, spesso enigmatica e oscura, lei sottolinea la contraddizione tra l'essere e il dover essere femminile, tra la reale centralità delle donne negli anni intorno alla Rivoluzione e la pretesa maschile di mettere a tacere delle voci non più silenziose. In *Orazioni Femminili*, indicando il confine tra pubblico e privato, Cavendish descrive le aspettative verso il suo sesso con queste parole:

«dal momento che sono una Donna e perciò non sono stata cresciuta per i pubblici affari, o per le pubbliche associazioni o negoziazioni, non ci si deve aspettare che io parli o scriva saggiamente; la verità è che sarebbe più semplice e appropriato per una del mio sesso parlare o scrivere in modo più acuto che saggio»<sup>217</sup>.

Tuttavia le *Orazioni femminili*, a differenza di tutte le altre *Orations of Diverse Sorts* ambientate in luoghi pubblici – la piazza del mercato, i tribunali, il campo di

---

216 M. Cavendish, *The Description of a New World, Called The Blazing World*, London, printed by A. Maxwell, 1668, pp. 17-18.

217 M. Cavendish, *Orazioni Femminili*, «Filosofia Politica», 2/2015, p. 245.

battaglia –, sono pronunciate da donne riunite privatamente in assemblea. Anche per Astell la soggettività femminile si produce in un'arena separata dagli uomini e cioè in un ritiro religioso e filosofico staccato dalla società. Allo stesso tempo, Astell e Cavendish abitano anche la sfera pubblica, intromettendosi nel dibattito letterario della loro epoca, e in tal modo restituiscono dinamicità alla produzione di soggettività femminile, collocata dentro e fuori il gioco delle sfere distinte su tre livelli spaziali: pubblico, privato domestico e privato femminile. Continuando idealmente l'opera compiuta dalle rivoluzionarie, dalle predicatrici e dalle profetesse, Astell e Cavendish mettono in risalto il movimento soggettivo femminile che trae forza dal confronto con i maschi nella sfera pubblica e nella sfera privata patriarcale e con le donne in una sfera privata esclusivamente femminile.

Il separatismo delle *Female Orations* e di *A Serious Proposal to the Ladies* – che fa pensare a quello dei salotti francesi delle preziose<sup>218</sup> – non è dunque una sottrazione dalla sfera pubblica. Nel nascondere le donne nel privato, Cavendish e Astell le stanno in realtà collocando in una sfera in cui possono prendere parola in forma separata, femminile e collettiva, al contempo sottraendole a uno spazio pubblico maschile ostile. Come Astell, Cavendish vuole opporre alla norma patriarcale la libera predicazione delle donne, un'attività rivoluzionaria che sovverte l'ordine monarchico, sociale e sessuale<sup>219</sup>, incrinando la naturale esclusione delle relazioni di potere domestiche dallo spazio pubblico e politico<sup>220</sup>. Così, perde di senso la rigida opposizione tra privato, domestico, femminile e pubblico, borghese, maschile che alcune teorie pongono alla base dell'emergere dell'*authorship* femminile<sup>221</sup>.

Nel mettere a tema non solo le questioni più spinose della politica del suo tempo,

---

218 C. Delong, *Dalla conversazione alla creazione*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, Vol. III *Dal Rinascimento all'età moderna*, pp. 406-434; G. Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino, Eri, 1980.

219 P. Rudan, «Tanto difficili da comprendere quanto l'universo». *Margaret Cavendish e l'arte sessuale della retorica*, «Filosofia Politica», 2/2015, pp. 258-259.

220 Cfr. D. Riley, *Am I that Name? Feminism and the Category of "Women" in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, capitolo 2, *Progresses of the Soul*.

221 K.R. King, *Scribal and Print Publication*, in R. Ballaster (ed), *The History of British Women's Writing, 1690–1750, Volume Four*, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2010, p. 140.

ma anche i rapporti privati e domestici, Cavendish si pone in un'inaspettata e negata continuità con le donne della rivoluzione. Riesce infatti a trasporre nel pubblico quello che tanto i contrattualisti quanto gli assolutisti premono affinché rimanga fermamente ancorato al privato: l'assoggettamento femminile, il dominio di una metà del mondo sull'altra metà che si dà tra natura e società<sup>222</sup>. Al contempo, rappresenta l'opposto delle rivoluzionarie perché, a causa della sua posizione sociale, non sente l'urgenza di una presenza femminile, individuale e collettiva, nella sfera politica. All'apparenza, Margaret Cavendish preferisce vivere tranquillamente all'ombra del colto e influente marito, esibendo disinteresse per l'arena pubblica, la forza dell'opinione, il dibattito politico. A differenza delle *petitioners*<sup>223</sup>, non rivendica il suo status di cittadina né il diritto delle donne di definirsi politicamente e pubblicamente<sup>224</sup>; anzi, nega che le donne siano suddite e soggetti a pieno titolo<sup>225</sup>.

Evidentemente, il protagonismo delle *godly women* rivoluzionarie, che s'immischiano continuamente nelle questioni religiose e politiche, è inconciliabile con il suo distacco dalla sfera pubblica, con il suo rifiuto di appartenere alla comunità politica come soggetto a pieno titolo. Allora, contro le predicatrici dissenzienti, in una lettera confessa di non ricordare nemmeno il contenuto del sermone della *preaching sister* che le capita di ascoltare<sup>226</sup>. Eppure, nel suo modo ostile al suo stesso sesso, reticente, resistente, contraddittorio, Margaret Cavendish è una delle donne che con più forza s'introduce nella sfera pubblica sovvertendone i canoni.

Senza temere l'incoerenza, Cavendish invade il mercato della stampa con

---

222 P. Rudan, *Il centro eccentrico*, «Filosofia Politica», XXV, 3/2011, p. 368.

223 A.M. McEntee, *"The [Un]Civill-Sisterhood of Oranges and Lemons": Female Petitioners and Demonstrators, 1642-53*, pp. 92-93.

224 In questo Cavendish rispecchia le posizioni di Christine de Pisan, autrice rinascimentale della *Città delle dame*, opera in cui, pur dimostrando l'eguale capacità intellettuale delle donne, si oppone a un loro prendere parte agli affari pubblici e all'immischiarsi nelle corrotte faccende maschili. È molto probabile che Cavendish conosca bene la *Città delle dame* poiché lei e il marito possiedono gli *Harley manuscripts*. C. Malcolmson, *Christine de Pizan's City of Ladies in Early Modern England*, in C. Malcolmson - M. Suzuki, (eda), *Debating Gender in Early Modern England, 1500 -1700*, New York and Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 15-35.

225 M. Cavendish, *CCXI Sociable Letters*, London, Printed by William Wilson, 1664, p. 28. Cfr. C. Gallagher, *Embracing the Absolute. The Politics of the Female Subject in Seventeenth-Century England*, «Genders», 1/1988, pp. 27-28.

226 *Ivi*, p. 157.

voluminosi libri di migliaia di pagine, incrociando generi letterari, mescolando finzione e realtà, attribuendo ad altri parole sue, assumendo le opinioni più eretiche e sovversive<sup>227</sup>. Così, prende parola nello spazio pubblico distinguendosi in quanto donna che critica la passività femminile, scienziata che mette alla prova il metodo sperimentale, e realista che si sottrae all'imperativo patriarcale, pur identificandovisi in maniera ambivalente<sup>228</sup>. In ragione della sua storia familiare e della sua lealtà politica, non può simpatizzare con le predicatrici e le *petitioners*, prendendo radicalmente le distanze da ogni presenza delle donne nella sfera pubblica rivoluzionaria. Tuttavia, la sua vita e la sua opera indicano una costante battaglia per l'indipendenza femminile. Ammettendo, a mo' di alibi, la generale inferiorità femminile, dichiara con sicurezza che vi sono alcune donne superiori agli uomini – e chiaramente lei è una di queste<sup>229</sup>.

Certo lei non predica, non annuncia profezie, non sottoscrive petizioni; se la sfera pubblica emergente e la *print culture* favoriscono nuove opportunità di espressione religiosa per le donne, rimodellando la dimensione religiosa vera e propria all'interno dell'arena pubblica<sup>230</sup>, Cavendish non se ne cura. La religione è per lei un focus tutt'altro che primario; anzi, lei è l'unica grande intellettuale a non intrattenere una corrispondenza su problemi prettamente religiosi con i filosofi del suo tempo, come invece fanno Damaris Masham, Ann Conway, Mary Astell<sup>231</sup>. Ciò non significa che lei sia lontana dal dibattito politico-religioso: la sua vita e i suoi scritti denunciano una

---

227 Cavendish adopera il genere letterario anche come strumento per evadere la censura. E.L.E. Rees, *Margaret Cavendish. Gender, Genre, Exile*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003, p. 8.

228 M.G. Nicolosi, *Introduzione*, in M. Cavendish, *Il mondo sfavillante*, a cura di M.G. Nicolosi, Catania, c.u.e.c.m., 2008, p. 32.

229 M. Cavendish, *The World's Olio, The Preface to the Reader*, in S. Bowerbank - S. Mendelson (eds), *Paper Bodies: A Margaret Cavendish Reader*, Toronto, Broadview, 2000, p. 141.

230 S. Apetrei - H. Smith, *Introduction*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain*, p. 17.

231 S. Hutton, *Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658-1708)*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain*, p. 122. Gli scambi epistolari di Cavendish, come mostrano le lettere con Constantin Huygens, vertono piuttosto su temi di carattere scientifico. Gli altri suoi corrispondenti sono Sir Kenelm Digby, Walter Charlton, Joseph Glanville e John Evelyn. N. Akkerman - M. Corporaal, *Mad Science Beyond Flattery: The Correspondence of Margaret Cavendish and Constantijn Huygens*, «Early Modern Literary Studies», 14, 2004/2, pp. 1-21.

prepotente tendenza a intervenire nelle questioni aperte della sua epoca, a esprimere opinioni politiche radicali e spesso scomode, pur avvolte in una finzione letteraria che sfocia nell'aperta satira. Anche lei, come Astell, sfrutta lo spazio pubblico che si allarga davanti a lei per far valere una visione dell'ordine basata sul potere assoluto del re e sulla sua superiorità nei confronti del parlamento. Scegliendo di pubblicare i suoi numerosi scritti con il suo vero nome – e non con uno pseudonimo o anonimamente come fanno di consueto le scrittrici dell'epoca<sup>232</sup> – manifesta la sua passione per la fama e il riconoscimento<sup>233</sup>.

Anticipando le obiezioni che possono essere sollevate contro di lei, una donna che pensa che la sua vita sia d'interesse per il pubblico, Cavendish si difende con intelligenza. L'autobiografia l'ha scritta per se stessa, ma soprattutto per amore della verità, che le sue parole contribuiscono ad acclarare<sup>234</sup>. Contro la prospettiva che la sua identità possa venir cancellata, Cavendish esplicita l'intenzione di rendere pubblica («to divulge») la sua autobiografia<sup>235</sup>. Significativamente, il fatto che scelga quest'opera per mettere alla prova e chiarire contemporaneamente la sua ambizione e l'intento del perseguimento della *verità* («to tell the truth»), la pone – forse inconsapevolmente – in continuità con la tradizione delle autobiografie spirituali delle donne predicatrici<sup>236</sup>. Grazie alle sue nobili origini, alla sua fama, e alla redazione della biografia del marito, Cavendish riesce però a rimanere nella memoria collettiva con più successo della maggior parte delle predicatrici e profetesse del suo tempo. Il discrimine maggiore sta nell'intento divulgativo: poiché scrive ai fini della

---

232 E. O'Neill, *Introduction*, in M. Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, a cura di E. O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. xi.

233 M. Cavendish, *A True Relation of My Birth, Breeding and Life*, in E. Jenkins, *The Cavalier and His Lady*, London, MacMillan and co., 1872, pp. 75-77.

234 *Ivi*, pp. 76-77.

235 E.L.E. Rees, *Margaret Cavendish. Gender, Genre, Exile*, p. 39. Seelig individua nell'autobiografia di Cavendish un ineguagliabile senso del testo come mezzo di autorappresentazione e autoconstruzione e una percezione del potere della stampa come modo di preservare il proprio posto nella storia. S.C. Seelig, *Autobiography and Gender in Early Modern Literature. Reading Women's Lives, 1600–1680*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 133.

236 D. Purkiss, *Producing the Voice Consuming the Body*, p. 138. *A True Relation* costituisce uno dei primi grandi esempi di autobiografia femminile. M.G. Mason, *The Other Voice: Autobiographies of Women Writers*, in S. Smith - J. Watson, *Women, Theory, Autobiography*, Madison and London, The University of Wisconsin Press, 1998, p. 321.

pubblicazione, facendo dunque irruzione nel mondo pubblico maschile, lei si spinge oltre tutte le precedenti autobiografe. In tal modo, gettando nell'arena pubblica le sue vicende personali, svuota di significato la distinzione tra pubblico come maschile e privato come femminile<sup>237</sup>. L'operazione scompagina però il quadro in maniera non secondaria, esattamente perché è una donna a pubblicare una celebrazione di sé. Malgrado la distanza ricercata dalle *petitioners*, dalle profetesse e dalle predicatrici, Cavendish rappresenta una sorta di anello di congiunzione tra di esse e Mary Astell, incarnando così l'onda lunga di una tensione volta a esaltare il privato femminile. Tale ambito assume rilevanza maggiore nei testi di Astell, dove viene posto come più importante di quell'obbedienza al marito che le rivoluzionarie e la stessa Cavendish lentamente e faticosamente iniziano a mettere in discussione.

#### 2.4.1 Una vita al servizio del re

Margaret Cavendish, nata Lucas nel 1623 in una famiglia della piccola nobiltà di campagna, viene educata scrupolosamente insieme alle sorelle<sup>238</sup>. Dopo un periodo a corte, nel 1645 sposa il duca di Cavendish, amico di intellettuali come Hobbes e Descartes. A causa della guerra civile, i coniugi vivono in esilio e in povertà, con le proprietà confiscate dal regime di Cromwell. Quando cerca di recuperarle, si trova davanti una situazione complicata dal suo essere *femme couverte* senza diritti di proprietà. Nella sua autobiografia, con sdegno e altrettanto compiacimento, Cavendish lamenta la novità delle donne che, proprio come lei ma per ragioni decisamente diverse, presentano petizioni, rimostranze, richieste<sup>239</sup>.

Con il ristabilimento della monarchia, i Cavendish tornano in Inghilterra ma le speranze dei coniugi di vedere la propria condizione tornare ai fasti di un tempo

---

237 S. Findley - E. Hobby, *Seventeenth Century Women's Autobiography*, in F. Barker - J. Bernstein - J. Combes - P. Hulme - J. Stone - J. Stratton, *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, p. 29.

238 Cavendish non impara mai il francese, cosa che le preclude la comunicazione con Descartes che frequenta il suo circolo. S. Hutton, *In Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's Natural Philosophy*, in S.H. Mendelson, *Margaret Cavendish*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 198.

239 M. Cavendish, *A True Relation of My Birth and Breeding*, pp. 54-56.

vengono ampiamente disattese. Carlo II marginalizza il fedele duca di Cavendish lasciandolo fuori dalla sua cerchia più ristretta e condannando lui e sua moglie a una vita simile a quella dell'esilio<sup>240</sup>. In questa fase Margaret si dedica interamente alla scrittura, ritirandosi nel privato dei suoi studi fino alla morte avvenuta nel 1673. Evocando un'immagine quasi angelicata dell'autrice, Ballard la descrive come «graceful», «reserved», «shy»<sup>241</sup>.

Le opere di Cavendish restituiscono un'immagine decisamente più complessa e ambivalente, in continua tensione tra devozione coniugale e desiderio di autonomia, tra invocazione della libertà femminile e rinuncia, tra accettazione del modello politico patriarcale e suo sovvertimento, tra reclusione nel privato e ansia di riconoscimento pubblico. Da questi pochi accenni alla tormentata vita della duchessa, si comprende che la fedeltà al regime monarchico le costi parecchio. La Rivoluzione significa per lei esilio e miseria, ma anche isolamento e indipendenza dal marito. D'altro canto, la Restaurazione non implica né il ritorno all'agiatazza né il riconoscimento ufficiale della durevole lealtà monarchica da parte del re. Una visione ben precisa emerge dalle movimentate esperienze della duchessa: l'intensa necessità di un governo assoluto che domini tensioni e conflitti, togliendo terreno a chi cova l'ambizione di mettere in crisi l'assetto politico. Nella battaglia ideologica in corso, Cavendish si schiera senza dubbio dalla parte del diritto assoluto del sovrano, dotato, come Dio, di un potere unico e indivisibile e a cui è dovuta totale obbedienza. In *The Blazing World* (1668) sintetizza questa tesi<sup>242</sup>, tradendo una concezione di obbedienza e di sovranità già presente ai tempi della redazione di *Animall Parliament* dove la scrittrice inglese si pone in linea con Hobbes, affermando che «all those that have got the power, though unjustly, ought to be obeyed, without reluctancy». A prescindere dal modo in cui il potere sia stato ottenuto, il dovere dei sudditi è l'obbedienza. L'obbedienza assoluta non è tuttavia teorizzata separatamente dal consenso: «every

---

240 S. Clucas, "A Double Perception in All Creatures": Margaret Cavendish's Philosophical Letters and Seventeenth-Century Natural Philosophy, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, p. 121.

241 G. Ballard, *Memoirs of Several Ladies*, pp. 277-278, 281.

242 M. Cavendish, *The Blazing World*, p. 16.

one which are in my Parliament will be willing to consent, and be industrious thereunto»<sup>243</sup>. Per comprendere questa unione di coercizione e consenso è necessario analizzare il racconto *The Contract*.

#### 2.4.2 Tra contratto e dominio

*The Contract* (1656) è un romanzo che intreccia amore e avventura affrontando il tema del contratto sociale. Il breve scritto di Cavendish drammatizza precisamente la coesistenza di coercizione e consenso al cuore delle teorie contrattuali dell'obbligazione politica, al contempo intervenendo sulla questione delle relazioni tra i sessi<sup>244</sup>. La storia riguarda una giovane di nobili natali che rimane orfana e viene affidata al suo saggio zio. Da piccola è destinata a un matrimonio combinato con un duca, ma il promesso sposo rompe il contratto innamorandosi di un'altra «Great Lady». Nel frattempo, la protagonista cresce nascosta dalla vita sociale, ma con uno zio molto attento alla sua educazione affinché impari non solo a ballare e cantare, ma a studiare, nella tranquillità di una vita quasi monastica, poesia, filosofia morale e storia<sup>245</sup>. La disciplina che la nipote sviluppa la protegge anche dalla delusione della notizia del matrimonio del duca<sup>246</sup>.

Per la protagonista il matrimonio è basato sull'amore reciproco, che però non può

---

243 M. Cavendish, *The Animall Parliament*, in M. Cavendish, *Poems and Fancies*, London, Printed by T. R. for J. Martin, and J. Allestrye, 1653, pp. 204, 200. Osserva Rees che la struttura parlamentare immaginata da Cavendish è hobbesiana, perché, mentre privilegia il re sul parlamento, c'è abbastanza reciprocità tra le istituzioni affinché il diritto divino non sia l'unico meccanismo di legittimazione della monarchia. Il paradigma hobbesiano si ritrova anche nell'attribuzione al moto del corpo, cioè a cause materiali, la psicologia umana. E.L.E. Rees, *Margaret Cavendish. Gender, Genre, Exile*, p. 147.

244 V. Kahn, *Margaret Cavendish and the Romance of Contract*, «Renaissance Quarterly», 50, 2/1997, pp. 527-529. La nozione di consenso è fondamentale tanto nel mondo politico quanto nella religione e nel mondo naturale. Infatti, in *Observations upon Experimental Philosophy* Cavendish scrive: «all other particular parts and actions in an animal body, which are like several workmen employed in the building of a house»; «as several workmen join in the building of one house, and several men in the framing of one Government; so do several parts in the making or forming of one composed figure». M. Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, pp. 176, 228. Cfr. L. Walters, *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2014, p. 183.

245 M. Cavendish, *The Contract*, in M. Cavendish, *Natures Pictures Drawn by Fancies Pencil to the Life*, London, J. Marin, and J. Allestrye, 1656, p. 185.

246 *Ivi*, pp. 185-186.

aspettarsi dal duca, ormai legato a un'altra. A questo punto arriva il colpo di scena: alla prima occasione di un pubblico debutto, a un ballo in maschera a corte, la giovane incontra il duca suo (ex) promesso. La passione s'impadronisce dei due istantaneamente, riunendo i loro destini. In seguito a una serie di ostacoli e peripezie, non ultima l'opposizione della moglie del duca, il loro sogno romantico è coronato dal matrimonio. Il tutto si risolve in tribunale, dove i giudici danno infine ragione alla giovane lady secondo cui il matrimonio attuale del duca non è valido a causa del precedente fidanzamento con lei. Questo passaggio, che illumina il modo in cui la letteratura riecheggia la configurazione del diritto, mostra il ruolo attivo delle donne all'interno dell'ordine giuridico seicentesco. Così, aiuta a ripensare la storia costituzionale inglese alla luce dell'importante e alquanto trascurata presenza femminile nei tribunali.

Il finale non rispecchia però tutto il resto del racconto. Il contratto che viene infranto originariamente per mancanza di consenso viene infine convalidato attraverso l'amore romantico<sup>247</sup>. La comune analogia seicentesca tra obbligazione politica e matrimonio rende immediatamente chiaro come Cavendish ricerchi un altro terreno di legittimazione – l'amore – su cui costruire il diritto di Carlo II a governare, screditando Cromwell, che ottiene invece il potere con la mera forza. La difesa della legittima pretesa al trono del re, secondo le leggi di successione, non è neanche troppo dissimulata in questo scambio tra il duca e la futura duchessa:

«I had, nor have no more power to resign the interest I have in you, than Kings to resign their crown that comes by succession, for the right lies in the crown, not in the man, and though I have played the tyrant, and deserved to be uncrowned, yet none ought to take it off my head, but death, nor have I power to throw it from myself, death only must make way for a successor»<sup>248</sup>.

Come si ribadisce durante tutto il racconto, però, il diritto del re/duca è rafforzato e, in ultima analisi, persino avverato da un'ulteriore, fondamentale componente:

---

247 V. Kahn, *Margaret Cavendish and the Romance of Contract*, p. 550. Nel trattare il tema del contratto sociale in forma romanzata, Cavendish si oppone a Hobbes, il quale critica apertamente il romanzo come genere letterario. Il contratto romantico di *The Contract* si contraddistingue, quindi, nettamente da quello calcolatore e individualista di Hobbes. *Ivi*, pp. 545-546. La scelta del genere romanzesco è, dunque, una scelta eminentemente politica.

248 M. Cavendish, *The Contract*, p. 203.

l'amore, ovvero il consenso volontario. Così, l'enfasi sul consenso mina il carattere ineguale e gerarchico delle parti del contratto, non solo marito e moglie ma anche sovrano e suddito<sup>249</sup>. Probabilmente, i processi di soggettivazione pubblica delle donne durante la guerra civile aumentano l'ambiguità della questione del consenso nella sfera domestica, portando Cavendish a riflettere sulle gerarchie sessuali e metterle in discussione – pur in maniera, parziale e ambigua. L'accento sul consenso, per quanto possa alludere a una critica del potere assoluto<sup>250</sup>, non può controbilanciare totalmente la necessità di un comando unitario e fatto di coercizione. Nella sfera privata, in ultima istanza, l'aspetto consensuale del contratto non riesce a scardinare la realtà quotidiana della subordinazione muliebre nel matrimonio. La lealtà della moglie non vuole altra autorità se non quella del marito, infatti la giovane lady dice allo zio: «you give your power, authority, and commands, with my obedience, away; for if my husband and your commands are contrary, I can obey but one, which must be my husband»<sup>251</sup>. Il matrimonio è l'esito obbligato, probabilmente a rispecchiare l'assenza di alternative nella vita di una donna e ad alludere all'ordine domestico come metafora di un ordine più alto, ovvero quello politico. Sembra, insomma, che la libertà delle donne possa essere tale per Cavendish solo se rientra nei canoni e nelle gerarchie sociali, ovvero, solo se non è portata avanti contro l'ordine politico e sociale. Non sottraendosi all'assoggettamento matrimoniale, la protagonista di *The Contract*, proprio come l'autrice del racconto, conferma un rapporto di potere che però non mette a repentaglio la sua sicurezza, come invece

---

249 Come la moglie, il suddito è inferiore di natura e, contemporaneamente, acconsente alla subordinazione. L'analogia, secondo Kahn, serve a dichiarare che la resistenza, al pari del divorzio, è illegittima. L'analogia, però, può essere invertita per affermare che il re è come la moglie nei confronti del marito: asservito ai sudditi. Ironicamente, l'ambiguità della metafora è tale da spingere i parlamentaristi a farne a meno, intuendo correttamente che fosse deleteria per un'idea di contratto sociale pensato non solo come consensuale ma anche egualitario. V. Kahn, *Margaret Cavendish and the Romance of Contract*, pp. 529-533.

250 Non è la moglie ma il marito ad adeguarsi volentieri alla sentenza della corte giudiziaria. La difesa di un contratto matrimoniale più equo tra le parti avvicina la posizione di Cavendish a quella dei parlamentaristi: raccontando una storia in cui il contratto è alla fine convalidato dal vero amore tra i contraenti, ella suggerisce una relazione di reciprocità e mutualismo tra sovrano e suddito che contraddice potenzialmente l'irrevocabilità del contratto. *Ivi*, pp. 556-557.

251 M. Cavendish, *The Contract*, p. 197.

farebbe il rifiuto della stabilità del sistema patriarcale. Se, come la sua esperienza personale insegna, la libertà femminile è messa in pericolo dal caos e dalla rivoluzione, la certezza della sovranità assoluta permette più libertà alle donne. La rivoluzione, invece, deve necessariamente cristallizzare le posizioni politiche e rimettere gli individui e le individue al proprio posto nelle fazioni rivoluzionarie. Così, le donne vengono a ricoprire un ruolo asservito a dinamiche di potere che si giocano sopra le loro teste.

Il problema del matrimonio come questione politica torna a interrogare Cavendish in molti suoi scritti. Anche in *Female Academy*, piece teatrale in cui alcune giovani vergini si riuniscono in un ritiro femminile a scopo educativo, il matrimonio appare come destino già scritto delle donne. Il testo si chiude infatti con lo svelamento del senso ultimo di un'accademia femminile, cioè la preparazione ai doveri coniugali. Mary Astell riprenderà l'idea di rifugio filosofico femminile, però con uno scopo diverso: invece della rassegnazione alla vita domestica, Astell teorizzerà la possibilità di sottrarvisi, o perlomeno di dotarsi di tutti gli strumenti per rendere la scelta del matrimonio la più consapevole e volontaria possibile. Al fine di cogliere la distanza tra Cavendish e Astell, sembra opportuno riportare integralmente le ultime righe del dialogo finale tra la matrona dell'accademia e alcuni *gentlemen* in visita:

«*Matron*. Gentlemen pray give me leave to inform you, for I perceive you are in great Error of mistake, for these Ladies have not vowed Virginitie, or are they incloystred; for an Academy is not a Cloyster, but a School, wherein are taught how to be good Wives when they are married.

3 *Gent*. But no man can come to woo them to be Wives.

*Matron*. No, but if they can win their Parents, or those they are left in trust with, and get their good liking and consent, the young Ladies have learn'd so much Duty and Obedience, as to obey to what they shall think fit»<sup>252</sup>.

L'appello antimatrimoniale di Mary Astell<sup>253</sup> non è mai stato così lontano.

---

252 M. Cavendish, *Female Academy*, in M. Cavendish, *Plays Written by the Thrice Noble, Illustrious, and Excellent Princesse, the Lady Marchioness of Newcastle*, London, Printed for A. Warren, 1662, p. 679.

253 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*; J. Broad, *Mary Astell on Marriage and Lockean Slavery*, «History of Political Thought», XXXV, 4/2014. L'analogia matrimonio/governo viene analizzata nel prossimo capitolo.

Ciononostante, il fatto che tali messaggi siano posti in fondo alle due opere, in una posizione tutto sommato secondaria, e in antitesi con il testo nel complesso, sembra suggerire che Cavendish, pur considerando sinceramente il matrimonio come scelta ineludibile, non rinunci completamente all'idea di libertà femminile, ma anzi preferisca negoziare i termini di questa libertà tatticamente, cioè all'interno dell'ordine patriarcale e senza sfidarlo apertamente<sup>254</sup>. In *The Contract* e in *The Female Academy* l'educazione gioca un ruolo essenziale nella narrazione e nella teorizzazione dell'autonomia femminile, tanto che, solo alla fine, i frutti dell'istruzione vengono messi a servizio di un uomo. Il destino matrimoniale non è un ostacolo all'elevazione intellettuale delle donne, anzi ne è complemento, proprio come la sottomissione al governante è complemento della libertà del suddito.

#### 2.4.3 L'utopia di un mondo alla rovescia

Lo stesso immaginario connesso a una visione intimamente moderna della sovranità si ritrova nell'utopia del mondo fiammeggiante di cui Cavendish si definisce creatrice, autrice e imperatrice<sup>255</sup>. *The Blazing World*<sup>256</sup>, narra di una giovane affascinante che viene rapita da un mercante. Il suo rapitore muore, in una tempesta lasciandola sola a governare e lei, diventata imperatrice, fonda finanche delle società scientifiche<sup>257</sup>, così che la duchessa di Newcastle realizza infine, nel sogno di un

254 Lo stesso vale per *Convent of Pleasure*. H. Chalmers, *The Politics of Feminine Retreat in Margaret Cavendish's The Female Academy and The Convent of Pleasure*, «Women's Writings», 6, 1/1999, p. 82.

255 «I shall account my self a *Happy Creatoress*»; «my ambition is not onely to be Empress, but Authoress of a whole World». M. Cavendish, *The Blazing World*, To all Noble and Worthy Ladies e p. 159. *The Blazing World* rende esplicito il desiderio di Cavendish di essere annoverata tra i grandi protagonisti della letteratura a lei contemporanea. I.H. Ha, *The Singular Utopia in Margaret Cavendish's The Blazing World*, «English Studies», 3, 9/2010, p. 2.

256 Nelle prefazioni del 1666 e 1668 delle *Observations* a cui allega *The Blazing World*, chiarisce che tale scritto può essere letto come opera indipendente intesa per tutte le signore nobili e di valore che non avrebbero altrimenti letto un trattato scientifico. M. Cavendish, *The Blazing World*, pp. 3-4. Cfr. L. Cottagnies, *Appendix. A Bibliographical note: Cyrano's Estats et Empires de la Lune and Cavendish's Blazing World*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, p. 210.

257 «She erected schools and founded several societies». M. Cavendish, *The Blazing World*, p. 15. Sarasohn segnala che le comunità scientifiche del Mondo Sfavillante sono evidentemente una parodia della Royal Society. L.T. Sarasohn, *The Microscopist as Voyeur: Margaret Cavendish's Critique*

mondo parallelo, ciò che le è precluso nella realtà. L'opera di Cavendish, che combina l'ascesa pacifica di una donna al potere con la narrazione della libertà dell'anima e con le potenzialità emancipatorie dell'utopia per le donne<sup>258</sup>, può essere letta come il tentativo di ritrovare, nella finzione del romanzo, l'equilibrio politico, contro un mondo esterno continuamente disastroso dalla guerra civile, dal conflitto religioso, dall'incombere di teorie politiche, religiose e scientifiche in contrasto con la pace e l'ordine tradizionale<sup>259</sup>.

L'equilibrio, però, è ottenuto grazie all'iniziativa di una donna, l'Imperatrice. *The Blazing World* è dunque anche il risultato di una riflessione sul posto del sesso femminile, una riflessione che Cavendish è costretta a fare in un mondo che si presenta come percorso da continue scosse all'ordine sessuale. Le *godly women* della Rivoluzione sono chiamate in causa come soggetto imprevisto: come fantasmi, entrano nella narrazione, a conferma del fascino dell'attività profetica femminile subito da Cavendish. Insieme al fascino, però, riemerge prepotentemente la condanna contro le divisive e pericolose diatribe religiose che hanno messo a soqquadro l'ordine politico. Nel mondo sfavillante, l'Imperatrice raccoglie simbolicamente l'eredità delle donne delle congregazioni e prova a mettere ordine nella religione. Subito, tuttavia, si riaffaccia la consapevolezza che l'incostante e volubile natura umana rende vano ogni sforzo in questo senso – a simboleggiare l'impotenza dell'autrice stessa nel fronteggiare le complesse controversie teologiche del suo tempo. Nell'opera Cavendish rivela la preoccupazione rispetto alla sfida che la presenza in pubblico delle donne pone alla religiosità, la quale deve mantenere l'ordine sociale e l'unità politica<sup>260</sup>. L'atteggiamento disilluso dell'Imperatrice

---

*of Experimental Philosophy*, in S. Haude - M.S. Zook (eds), *Challenging Orthodoxies: The Social and Cultural Worlds of Early Modern Women. Essays Presented to Hilda L. Smith*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014, p. 92.

258 K. Lilley, *Blazing Worlds: Seventeenth Century Women's Utopian Writing*, in C. Brant - D. Purkiss, *Women, Texts and Histories, 1575-1760*, London, Routledge, 1992, p. 119.

259 *Contra*, cfr. Walters, secondo cui *The Blazing World* restituisce un'immagine più rivoluzionaria e repubblicana della relazione dell'individuo con il cosmo. L. Walters, *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, p. 139.

260 E.A. Pritchard, *Religion in Public. Locke's Political Theology*, p. 115.

rispecchia, però, anche la storia di Cavendish e le trasformazioni di cui è testimone quando torna in Inghilterra nel 1660. Dopo anni di esilio e di relativa libertà di scrittura, la duchessa è costretta a riaffermare una certa ortodossia in un clima persecutorio e poco incline ad accogliere le sue fantasiose idee materialiste e panteiste, tanto che in *Sociable Letters* afferma che «Infinite Power, it is in God, and God hath no Beginning, nor his Power, as being Infinite and Eternal»<sup>261</sup>. I suoi scritti registrano un ulteriore cambio di paradigma dopo la visita alla Royal Society nel 1667. Da questo momento in poi Cavendish rivendica assiduamente la sua fede anglicana nella trinità, nel peccato originale, nell'immortalità dell'anima e nell'aldilà, riconciliando i dogmi cristiani con la sua filosofia naturale<sup>262</sup>.

Tale posizione sembra riflettere, come si è accennato, il cambiamento a cui ella assiste nell'ultimo decennio della sua vita, quando il clima non è dei più favorevole alla libera espressione in ambito religioso. Allora le sue idee meno convenzionali vanno stemperate con un formale riallineamento con la Chiesa anglicana. La sua è una scelta meditata, dovuta a valutazioni realistiche su cosa significhi per una donna dissentire sui capisaldi della religione di Stato. Senza immaginare di rovesciare la subordinazione femminile, di mettere sottosopra l'ordine sessuale, Cavendish vi fa i conti, appunto, realisticamente, ovvero a partire dalla constatazione della debolezza collettiva e individuale delle donne all'interno della società. A partire da tale profonda consapevolezza, Cavendish oppone l'unica scelta negativa lasciata in potere alle donne: il rifiuto della maternità come rifiuto di tramandare un nome che non è il proprio. Il nome di una donna, infatti, è dimenticato nel momento in cui sceglie di essere moglie<sup>263</sup>.

Alla luce della riflessione sulla limitata autonomia delle donne, sia Cavendish

---

261 M. Cavendish, *CCXI Sociable Letters*, Letter clvii, p. 329.

262 S. Mendelson, *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, p. 38.

263 M. Cavendish, *CCXI Sociable Letters*, p. 184. Questo discorso torna chiaramente nel XIX secolo nelle parole di Beatrice Potter-Webb. Cfr. B. Potter, *Antologia di scritti scelti*, a cura di R. Ferrari, in uscita su Scienza&Politica; R. Ferrari, *Beatrice Potter e la signora Webb. La politica come amministrazione del carattere*, tesi di dottorato, 2015, inedita; R. Ferrari, *La democrazia amministrata. Beatrice Potter e la scienza della cooperazione sociale*, 2016, in uscita.

che Astell cercano, però, di allargarne lo spazio di agibilità, indicando le responsabilità maschili e sostenendo tatticamente che è interesse del marito comportarsi con benevolenza<sup>264</sup>. Entrambe le autrici, inoltre, identificano una sfera personale di libertà interiore che presuppone la necessità di pensare un progetto educativo femminile, non solo per migliorare le condizioni di vita individuali, ma in quanto pratica di libertà e uguaglianza<sup>265</sup>.

Oltre all'idea di istituire un consesso femminile separato in cui sperimentare forme educative, Astell e Cavendish condividono un'ideologia monarchica e assolutista, incentrata sull'esigenza di preservare la pace con ogni mezzo. Guardando a tutte queste comunanze, risulta ancor più sorprendente che Astell non menzioni mai Cavendish come sua fonte o precedente; è persino probabile che la pamphlettista tory legga l'opera di Cavendish in maniera mediata, attraverso la lettura degli scritti del suo mentore Henry More<sup>266</sup>. Le differenze tra le due autrici sono però altrettanto significative. Dal punto di vista politico, la rinomata vicinanza dei Cavendish a Hobbes potrebbe incontrare la disapprovazione di Astell<sup>267</sup>, sebbene la sua ostilità nei suoi confronti non sia comprovata<sup>268</sup>. È sotto una prospettiva più immediatamente filosofica che si rilevano le maggiori divergenze. In primis, l'autrice di *A Serious Proposal to the Ladies* riceve una formazione cartesiana che stride con il materialismo e con l'atomismo hobbesiani di Cavendish<sup>269</sup>. Soprattutto, è il problema religioso a dividere le due straordinarie protagoniste del mondo letterario protomoderno. Cavendish è una pensatrice secolare, interessata a Dio in quanto ragione profonda della natura oppure in quanto focus delle controversie che fanno esplodere la società

---

264 M. Cavendish, *Orazioni femminili*, p. 246.

265 S. Hutton, *Women, Freedom and Equality*, in P. Anstey (ed), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 516.

266 M. Astell, *Political Writings*, a cura di P. Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 15.

267 P. Springborg, *Mary Astell, Theorist of Freedom*, p. 19.

268 Come nota Springborg, potrebbe essere riferita a lui la menzione positiva in *Some Reflections Upon Marriage*: «A certain great Man has endeavour'd to prove by Reasons not contemptible, that in the Original State of things the woman was the Superior, and that her Subjection to the Man is an Effect of the Fall, and the Punishment of her Sin». M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 10.

269 Cfr. S. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

inglese. Di contro, Mary Astell è una donna di fede che vede politica e religione intrinsecamente legate in ogni aspetto della vita. Il nucleo teologico da lei individuato nei meccanismi della legittimazione politica è per Cavendish poco più di un fastidioso ostacolo allo sviluppo della scienza e della filosofia. Per questo motivo, in un dialogo immaginario le pensatrici inglesi avrebbero dissentito sul modo di abitare e intervenire nello spazio pubblico in quanto donne e anche sul modo di edificare uno spazio educativo separato – autonomo dalla presenza maschile ma non coincidente con lo spazio privato. Il programma di istruzione di Astell è infatti inseparabile dall'insegnamento religioso, virtualmente assente dall'accademia femminile di Cavendish. Se per Astell la religione non è dunque un fatto privato, la seria proposta alle signore può essere pensata come prova tecnica di partecipazione femminile – collettiva, qualificata, consapevole, istruita – alla sfera pubblica.

Cavendish è sicuramente centrale nell'apertura alle donne di questa sfera pubblica che per Astell si presenta già in qualche modo preparata al contributo femminile. Soprattutto dal punto di vista scientifico e filosofico, la duchessa apre un profondo squarcio nello spazio pubblico considerato esclusivo dominio maschile. Nel suo voler essere accettata a tutti i costi nella sfera pubblica scientifica, Cavendish è in costante dialogo con gli autori del suo tempo, rivendicando il suo posto nella tradizione come pure la sua originalità. Malgrado non ottenga il riconoscimento che auspica da parte dei colleghi<sup>270</sup>, la passione per la scienza non l'abbandona mai. Il suo corpus di opere evidenzia la determinazione e l'ostinazione di una donna che vuole essere al centro del dibattito filosofico, letterario e scientifico, distanziandosi al contempo da qualsivoglia pretesa teologica; questo nonostante la centralità della religione nel pensiero del tempo e nonostante il discorso religioso sia pressoché l'unico accessibile alle donne.

Oltre alla preoccupazione nei confronti delle *disputations* intese come minaccia alla stabilità politica e religiosa, è possibile che sia la consapevolezza che la sua opinione conterà comunque di meno a provocare un misto di attrazione e repulsione

---

270 E. O'Neill, *Introduction*, in M. Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, pp. xvi-xvii.

verso tali controversie. Già nella epistola ai lettori di *Natures Pictures* esprime la frustrazione di sapere che le donne non sono reputate capaci di azioni eroiche e degne di stima:

«And since all heroick Actions, public Employments, powerfull Governments, and eloquent pleadings are denied our Sex in this age, or at least would be condemned for want of custome, is the cause I write so much»<sup>271</sup>.

Il *custom*, che Mary Astell definisce tiranno meno di quarant'anni dopo in *A Serious Proposal to the Ladies*, è esattamente ciò che lei, Cavendish e le altre donne che irrompono nella sfera pubblica finiscono per sovvertire. Nell'ultimo paragrafo, si vedrà come Astell costruisce la sua opera sull'eredità dissenziente e sconveniente delle donne nella sfera pubblica a ridosso della rivoluzione.

## 2.5 La parola femminile e l'eguaglianza

Come Margaret Cavendish qualche decennio prima di lei, anche Mary Astell si ritrova a prendere parte a una sfera pubblica in via di consolidamento di cui si sente partecipe e in cui è allo stesso tempo fuori luogo. Al contrario delle profetesse, *petitioners* e predicatrici che la precedono, nel tentare di introdursi nello spazio pubblico, Astell osteggia una politica apertamente egualitaria, come quella dei Levellers, perché trova nella certezza di un comando assoluto la migliore garanzia della pace. Ciononostante, ella prosegue il lavoro di messa in crisi del sistema di pensiero patriarcale svolto da quelle donne, adottando così un modo dissenziente di fare politica che la avvicina al panorama nonconformista.

La sua teologia politica, allo stesso modo, la allontana decisamente dal partito del dissenso religioso, che ha provocato guerra civile, insorgenza, disordine. Ugualmente, vede con diffidenza l'imporsi delle donne settarie sulla scena pubblica, che la porta a interrogarsi sul tipo di presenza pubblica consentita alle donne in un ambiente che lei sa essere maschilizzato e ostile. Proprio la sua consapevolezza delle condizioni della sfera pubblica mina tutte le sue convinzioni riguardo la politica dissenziente femminile. Se portato avanti da uomini di potere per ottenere incarichi e

---

<sup>271</sup> M. Cavendish, *An Epistle to the Readers*, in M. Cavendish, *Natures Pictures*.

avvantaggiare la propria fazione in cerca di ricchezze e onori, il nonconformismo è facilmente attaccabile da Astell. Quando a veicolare nell'arena pubblica il messaggio settario sono le donne, la critica è più complicata da strutturare. Poiché le donne sono, dal momento della Caduta, destinate a vivere all'ombra degli uomini, in uno stato di assoggettamento privato e di invisibilità pubblica, Astell non può evitare di chiedersi a che pro il sesso femminile abbracci lo spirito e la politica nonconformista: «What can be their design in it? [...] To get Preferments? To be admitted to the Board? And to Command our Armies and Fleets?»<sup>272</sup>.

Comprendere il giudizio di Astell diviene ancora più arduo se si considera la sua strenua difesa dell'attività profetica femminile<sup>273</sup>. Seppure essa sia parte del più ampio progetto, che dura per tutta la sua vita, di dimostrare l'eguaglianza dei sessi sulla base dell'eguaglianza delle anime, la difesa del diritto femminile alla profezia e alla predicazione getta una luce diversa sulla stessa posizione di Astell nel dibattito politico-religioso del tempo. Nel confrontarsi con un'interpretazione evidentemente "dissenziente" del comandamento paolino di divieto di parola per le donne nei luoghi di culto, Astell attacca in maniera radicale uno dei più grandi intellettuali del suo tempo e padre del liberalismo classico: John Locke. La radicalità della sua critica la colloca in una lunga tradizione di opposizione femminista all'individualismo liberale che predica l'eguaglianza nel pubblico ma non la tollera nel privato.

Le *Lettere di San Paolo ai Corinzi*, di cui Locke redige una parafrasi con note commentata da Astell, sono tra i testi biblici più manipolati, strumentalizzati, citati da parte di ogni fazione politica e religiosa. Utilizzati talvolta dai ministri anglicani per dimostrare la naturalità dell'inferiorità femminile<sup>274</sup>, il loro contenuto – spesso e

---

272 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. li.

273 Cfr. S.M. Melchiorre, *Quando la lingua del Signore è di un genere diverso. «Femminismo» e religione nella letteratura inglese tra XVII e XVIII secolo*, Viterbo, Sette Città, 2013.

274 Nella Chiesa d'Inghilterra, secondo gli insegnamenti di San Paolo, le donne non possono predicare, ma, essendo inferiori agli uomini, possono solo ascoltare in silenzio. L'unico luogo in cui si permette loro di insegnare la religione e tenere sermoni è la casa, dove, in assenza del marito, la padrona può istruire figli e servi. Senza dubbio, durante la guerra civile e l'interregno molte predicatrici si costruiscono le proprie capacità di parlare in pubblico tra le pareti domestiche. S. Davies, *Unbridled Spirits*, p. 16.

volentieri lacunoso, oscuro, contraddittorio – rende agevole persino alla predicatrice Leveller Chidley capovolgerne l'interpretazione comune facendo di Paolo di Tarso un paladino della libertà femminile libertà femminile<sup>275</sup>. Dello stesso tenore è l'impiego fatto del comando del tredicesimo apostolo da parte delle profetesse: egli avrebbe detto che le donne non possono parlare per intendere in realtà che non può parlare chi è debole, cioè non forte della parola di Dio<sup>276</sup>, utilizzando dunque il termine donna come sinonimo di debolezza. Poiché le donne che parlano in pubblico nelle Chiese, nelle conventicole, nelle congregazioni, nelle piazze, sono tutt'altro che deboli, bensì sono tremendamente forti dell'ispirazione divina, San Paolo non può alludere a loro, ma solamente a chi non è ispirato dalla voce di Cristo.

Per Mary Astell, la dimensione pubblica della devozione femminile è però ormai fuori luogo: in un'era post-profetica, le visionarie e le predicatrici causano solo disordine e sovvertimento della pace. Tuttavia, discutere di tale pubblica attività religiosa femminile è per lei importante, perché indica che Dio ha dotato di capacità eguali entrambi i sessi, come mostrano chiaramente le valenti donne bibliche. Intorno agli anni '40 del XVII secolo, come si è visto, le donne vengono ammesse, tra conflitti e ostilità, nelle congregazioni per proferire e interpretare la parola di Dio; questo avviene perché la crisi generale dell'epoca e la percezione di corruzione ecclesiastica provocano l'apertura di uno spazio inaspettato.

Il senso di catastrofe è imminente, fioriscono millenarismi, sette e movimenti che denunciano il deperimento della Chiesa; così le profetesse predicono il futuro per leggere il presente e mettervi ordine. Queste devote tentano di ricomporre un mondo che sta cadendo in frantumi sotto i colpi della minaccia anticristiana e papista, e si fanno perciò carico del cambiamento voluto da Dio. Tutto ciò è per Astell intimamente connesso al sovvertimento dello status quo politico e religioso; fascinazione e ostilità, ammirazione per la devozione e sdegno per la confusione creata, si mescolano quando affronta la questione della parola pubblica delle donne.

---

275 Marito e moglie dispongono infatti del controllo reciproco dei propri corpi. M. Nevitt, *Women and Pamphlet Literature*, p. 45.

276 E. Hobby, *Discourse So Unsavoury. Women's published writings of the 1650s*, p. 27.

### 2.5.1 La profezia femminile nell'età post-profetica

Nella prefazione del 1706 aggiunta a *Some Reflections Upon Marriage*, Astell affronta esplicitamente la questione delle donne predicatrici e profetesse. La data non è casuale, poiché proprio quell'anno esce, postuma, la parafrasi di John Locke alle epistole di San Paolo<sup>277</sup>. In questa parafrasi, che fa parte di un'intera serie di parafrasi delle lettere ai Romani, Corinzi, Galati ed Efesini composte tra il 1699 e il 1704<sup>278</sup>, Locke tenta di dare un'interpretazione coerente ad alcuni passaggi oscuri di San Paolo, tra cui, appunto, il dilemma della partecipazione femminile ai dibattiti nelle assemblee religiose<sup>279</sup>. Su tale dilemma, Astell costruisce la sua argomentazione più radicale intorno all'eguaglianza dei sessi e la libertà politica delle donne; come *Womens Speaking Justified* della visionaria Margaret Fell, la prefazione di *Some Reflections Upon Marriage* difende l'autorità femminile dimostrandone la legittimazione divina<sup>280</sup>. Inoltre, è in questa prefazione del 1706 che Astell per la prima volta allude alla possibilità, per il sesso femminile, di rifiutare il destino del matrimonio, una possibilità tanto liberatoria quanto inconcepibile. Per costruire un ragionamento più ampio sull'istituzione matrimoniale, l'autrice intavola dunque un dialogo con Locke che verte specificamente sulla parola femminile.

Il dibattito su questo tema è assolutamente centrale nella definizione degli equilibri sessuali e sociali di potere all'interno della dimensione religiosa tra Seicento e Settecento. Alla luce della commistione di politica e religione e della destabilizzazione dei confini tra pubblico e privato messa in atto dalle donne della rivoluzione, è un dibattito che necessariamente eccede i confini dello spazio religioso. La legittimazione di una presenza femminile non silenziosa all'interno degli ambiti

---

277 Il primo studioso a notare che Astell si riferisca a Locke nella prefazione di *Some Reflections Upon Marriage* è Mark Goldie nel 2007. M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, pp. 65-85.

278 J. Marshall, *John Locke. Religion, Resistance and Responsibility*, p. 424.

279 L'attenzione dedicata alle *Lettere* di San Paolo può essere dovuta al fatto che i critici di Locke lo accusino di conoscere solamente gli Atti e i Vangeli, ma è evidente che lo studio delle *Lettere* va avanti da molti anni. K.I. Parker, *The Biblical Politics of John Locke*, pp. 34-35.

280 T. Feroli, *Political Speaking Justified*, pp. 197-198.

religiosi significa, per Astell, riconoscimento della parola femminile *tout court*. La libertà di predicazione in Chiesa è un campo di battaglia in cui è in gioco la posizione delle donne nella sfera pubblica così come nel privato, e che determina perciò anche i rapporti coniugali. Per questo, la sua risposta a Locke, lungi dal perseguire un fine meramente polemico (Locke muore due anni prima della pubblicazione della prefazione di *Some Reflections*), è il sintomo di una riflessione che abbraccia tutta l'esperienza precedente delle *godly women*, un'esperienza che Astell, malgrado il suo disaccordo dottrinario, non può ripudiare.

Sui pochi versetti paolini si gioca quindi una partita importante. La parafrasi lockeana della prima Lettera ai Corinzi, Sezione VII, capitolo XI, 2-16 si apre spiegando, nella sezione *Contenuti*, che San Paolo deve giustificare il fatto che «women should not pray or prophesie in their assemblies uncovered» perché i Corinti non sono d'accordo tra di loro su questo punto e gli scrivono una missiva con una richiesta di chiarimento<sup>281</sup>. Nel testo originale riportato da Locke, San Paolo afferma che «the head of every man is Christ; and the head of the woman, is the man; and the head of Christ is God». L'uomo non deve coprirsi perché è la gloria di Dio, ma la donna sì, perché: «the woman is the glory of the man [...] For the man is not of the woman: but the woman of the man», ed entrambi appartengono a Dio. Per lo stesso motivo, i capelli lunghi sono tanto una gloria per le donne, perché servono a coprirle, quanto per gli uomini sono inappropriati<sup>282</sup>. Nella nota 3 Locke definisce il vocabolario dell'epistola di San Paolo:

«by praying and prophesieing here, was meant to be present in the assembly and joining with the congregation in the prayers that were made, or hymns that were sung, or in hearing the reading and exposition of the holy Scriptures there [...] The women also some times prayd and prophesyed too in the assemblys, which when they did they thought dureing their performing that action they were excused from being veyled».

L'apostolo, spiega il filosofo, dice invece che, qualunque cosa facciano, le donne

---

281 Lo status della profezia – maschile e femminile – nella comunità cristiana di Corinto è uno dei problemi che stanno più a cuore a Paolo di Tarso. Cfr. M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna, EDB, 1994, pp. 130-150.

282 J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, a cura di A. Wainright, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 219.

devono essere velate<sup>283</sup>. La parafrasi vera e propria recita: «Christ is the head to which every man is subjected and the man is the head to which every woman is subjected». Fin qui, l'interpretazione lockeana non si discosta particolarmente dal messaggio paolino. Nella nota 4, però, egli sostiene che fare profezie per San Paolo implica «a supernatural impulse and assistance of the spirit of God». In questa attività, le gerarchie sessuali sembrano non reggere più:

«that the spirit of God and the gift of prophesie should be power'd out upon women as well as men in the time of gospel is plain from Acts. II.17 and then where could be a fitter place for them to utter their propheties in than in Assemblys»?

Quale posto migliore dell'assemblea ecclesiastica per esercitare il dono profetico femminile? Nella nota 5, Locke insiste sull'importanza dell'indossare il velo per le profetesse, citando il signor Mede<sup>284</sup>:

«Christian women might out of a vanity incident to that Sex propose to them selves and affect an imitation of the preists and prophitesses of the gentils, who had their faces uncovered when they uttered their oracles [...] But I cannot but wonder that that very acute writer should not see that the bare being in the assembly could not give a Christian woman any pretence to that freedom [di andare in giro senza velo]».

La tesi lockeana, tuttavia, è messa alla prova dai due celebri passi di Paolo di Tarso in cui proibisce alle donne di parlare nell'assemblea dei cristiani. Per il filosofo, il vero messaggio paolino riguarda il necessario rispetto dell'autorità maschile simboleggiato dal velo, e non un generico divieto di parola:

«the silence injoynd the women is for a mark of their subjection to the male sex. And therefore what in the one is expressed by *keeping silence and not speaking but being under obedience*, in the other is called *being in silence with all subjection not teaching nor usurping authority over the man*. The women in the churches were not to assume the personage of Doctors, or speak there as teachers, this caryed with it the appearance of superiority, and was forbidden. Nay they were not soe much as to aske questions there or to enter into any sort of conference. This shews a kind of equality, and was also forbidden»<sup>285</sup>.

Questa nota è essenziale per le riflessioni sul matrimonio di Mary Astell, la quale pur erigendo la sua contro-argomentazione intorno all'incomprensione di Locke del messaggio paolino, non osa contraddirne l'argomento di fondo, cioè l'affermazione

---

283 *Ivi*, p. 220.

284 Si riferisce probabilmente a Joseph Mede, teologo puritano millenarista che si interroga sulla rivelazione.

285 J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, pp. 221-222.

della soggezione femminile. Infatti, già in *A Serious Proposal to the Ladies* si difende da prevedibili critiche dicendo: «We pretend not that Women shou'd teach in the Church, or usurp Authority where it is not allow'd them»<sup>286</sup>. La minaccia di usurpazione della giusta autorità maschile è un topos ricorrente nella letteratura del tempo, laddove le donne tendono costantemente a metterla in discussione grazie al loro agire disordinato. Nella parafrasi, Locke sembra replicare questo topos. Infatti, non smentisce il comandamento di soggezione femminile e scrive che l'uomo, essendo immagine di Dio, non può coprirsi il capo, mentre: «the woman made out of, and for the man, she ought for this reason to have a veil on her head in token of her subjection, because of the Angels»<sup>287</sup>. Questo è un altro dei punti deboli della riflessione lockeana su San Paolo; nella nota seguente egli non può astenersi dall'ammettere la sua incomprendimento: «What the meaning of these words is I confesse I doe not understand»<sup>288</sup>.

Non si tratta esattamente di un dettaglio, e Astell non perde occasione di notarlo nella prefazione del 1706, dove con la consueta ineffabile ironia, accusa l'«Ingenious Paraphrast» Locke di essere talmente ansioso di legittimare la soggezione femminile da trascurare una contestualizzazione storica che potrebbe illuminare l'oscurità del passo. In realtà, nel parafrasare e chiosare San Paolo ai Corinzi, Locke sta mettendo in atto esattamente ciò che dichiara nell'introduzione alle parafrasi intorno all'importanza del contesto, della storia, del linguaggio<sup>289</sup>:

«These are intrinsic difficulties arising from the text itself, whereof there might be a great many other named, as the uncertainty, sometimes, who are the persons he speaks to, or the opinions, or practices, which he has in his eye, sometimes in alluding to them, sometimes in his exhortations and reproofs. But, those above-mentioned being the chief, it may suffice to have opened our eyes a little upon them, which, well examined, may contribute towards our discovery of the rest»<sup>290</sup>.

La critica di Astell mette in luce come la stessa attenzione alla contestualizzazione porti a risultati ermeneutici estremamente divergenti: la lettura del contesto non è

---

286 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, a cura di P. Springborg, p. 81.

287 J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, pp. 221-222.

288 *Ivi*, p. 223.

289 J. Locke, *Writings on Religion*, a cura di Victor Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. xxxviii.

290 J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, p. 104.

neutra ma subisce il filtro di chi legge. Astell contribuisce, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, a svelare il ruolo dell'ideologia, o, in questo caso, della teologia politica, nelle varie letture delle Sacre Scritture. In uno stralcio di rara raffinatezza interpretativa, Mary Astell usa la sua competenza teologica per infliggere un duro colpo al velato patriarcalismo di Locke e dei suoi contemporanei:

«the Conclusion the Apostle draws from his Argument concerning Women, viz. that they shou'd have power on their heads because of the Angels, is so very obscure a Text, That that Ingenious Paraphrast who pleads so much for the Natural Subjection of Women, Ingenuously confesses, that he does not understand it. Probably it refers to some Custom among the Corinthians, which being well known to them the Apostle only hints at, but which we are ignorant of, and therefore apt to mistake him».

I fatti oltraggiosi e blasfemi che portano San Paolo a parlare di soggezione femminile sono ricostruiti ipoteticamente da Astell, poiché egli, dandoli per scontati alla sua audience, non li esplicita. Anche se l'apostolo, così facendo, mira a rimproverare i malcostumi dei Corinzi per disciplinarli al cristianesimo e insegnare loro l'umiltà:

«He takes care in the Conclusion to set the matter on a right Foot, placing the two Sexes on a Level, to keep Men as much as might be, from taking those advantages which People who have strength in their hands, are apt to assume over those who can't contend with them. For, says he, Nevertheless, or notwithstanding the former Argument, the Man is not without the Woman, nor the Woman without the Man, but all things of GOD. The Relation between the two Sexes is mutual, and the Dependance Reciprocal, both of them Depending intirely upon GOD, and upon Him only; which one wou'd think is no great Argument of the natural Inferiority of either Sex»<sup>291</sup>.

L'attacco a Locke è probabilmente esagerato. In fondo, egli compie un'operazione che pochi prima di lui osano, ovvero riconcilia le affermazioni contraddittorie di San Paolo dicendo che, normalmente, le donne non possono parlare in pubblico, ma possono se colte dall'estasi divina. In questo senso, si mostra più aperto dei commentatori del suo tempo<sup>292</sup>. Insieme a Ugo Grozio, Locke sostiene che l'Apostolo inquadra le estasi femminili come espressioni eccezionali che derogano quindi alla regola generale del silenzio in Chiesa. Questa è un'affermazione inusuale, come lo è ammettere eccezioni alla regola dettata in XVI 34-5. Vi sono altre interpretazioni dei

---

291 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 12-13.

292 A. Wainright, *Introduction*, in J. Locke, *A Paraphrase and Notes*, p. 44.

versetti controversi. Calvino e Daniel Whitby, teologo anticalvinista, sostengono che Paolo volesse solo proibire alle donne di andare in giro svelate. Jean Le Clerc sostiene che l'accenno di Paolo al profetare e pregare delle donne si riferisca alla casa, non all'assemblea in chiesa. La posizione lockeana, per quanto appaia cauta e limitata, minaccia la pratica socialmente accettata di escludere le donne dal ministero religioso<sup>293</sup>.

Astell, pur notando le implicazioni del gesto lockeano, considera inaccettabile che Locke derivi dall'imposizione del velo la naturale inferiorità femminile e la conseguente superiorità maschile. La funzione della Bibbia non è risolvere i problemi filosofici e scientifici, né stabilire le relazioni tra i sessi, ma insegnare a condurre una vita virtuosa<sup>294</sup>. Astell separa dunque la religione dalla filosofia, escludendo che le Scritture possano essere d'aiuto nell'interpretazione del mondo naturale<sup>295</sup>. Così, sminuendo la portata dell'interpretazione lockeana, ella avanza una propria esegesi di cui pochi hanno finora riconosciuto il merito. Ella, infatti, non si accontenta di una parafrasi che, pur proponendo interpretazioni innovative di San Paolo, non ne mette in crisi il presupposto patriarcale: in questo si ritrova la sua originalità e grandezza di donna, filosofa e teologa. Il suo lavoro di comparazione delle fonti bibliche le permette di non concedere nulla alla buona volontà di Locke, ancora legata a un immaginario di naturale inferiorità femminile nonostante gli sforzi egualitaristi. In effetti, John Locke nega alla radice l'eventualità che le donne possano insegnare o discutere in Chiesa alla pari degli uomini. In una nota scrive:

«[women] were not to speak in the church ... as if they ... might take upon them to be teachers and instructors of the congregation or might at least enter into questionings and debates there. This would have had too great an air of standing upon even ground with the men, and would not have well comported with the subordination of the sex».

---

293 A. Wainright, *Explanatory Notes*, in J. Locke, *A Paraphrase and Notes*, pp. 442-443.

294 M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, p. 83.

295 S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion in Early Modern England*, pp. 129-130.

La subordinazione voluta da Dio impedisce alle donne di insegnare e di partecipare ai dibattiti. La ragione alla base di ciò è il mantenimento dell'ordine sulla terra:

«But yet this subordination which God for orders sake had instituted in the world hindered not that by the supernatural gifts of the spirit he might make use of the weaker sex to any extraordinary function when ever he thought fit, as well as he did of the men. But yet when they thus either prayd or prophesied [...] care was taken that whilst they were obeying God who was pleas'd by his spirit to set them a speaking, the subjection of their sex should not be forgotten, but owned and preserved by their being covered»<sup>296</sup>.

Malgrado l'eguaglianza di tutti gli individui, Locke giustifica la sottomissione di tutto il sesso femminile in quanto *weaker*. Queste parole richiamano alla memoria e confermano il Secondo Trattato sul governo: «La decisione ultima (ovvero il governo) [...] spetta naturalmente all'uomo in quanto parte più capace e più forte»<sup>297</sup>. La proibizione dell'insegnamento e l'imposizione del velo sono funzionali alla preservazione dello squilibrio di potere tra uomini e donne:

«the aim was to maintain and secure the confessed superiority and dominion of the man [...] in the one case for covering and in the other case for silence are all drawn from the natural superiority of the man and the subjection of the woman»<sup>298</sup>.

Secondo Locke, il capo coperto simboleggia la sottomissione femminile e forse la rimozione delle donne, per poter affermare l'eguaglianza naturale di tutti gli individui. In realtà, come nota Taubes, il dibattito sul volto coperto/scoperto, andrebbe letto piuttosto a partire da una prospettiva opposta. In gioco vi è il divieto di coprire il capo per gli uomini per rompere con il vecchio, cioè la tradizione rabbinica/giudaica<sup>299</sup>. La deduzione lockeana secondo cui i versetti paolini vogliono

---

296 J. Locke, *A Paraphrase and Notes*, p. 222.

297 J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, p. 81.

298 J. Locke, *A Paraphrase and Notes*, p. 222.

299 J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo* (1993), Milano, Adelphi, 1997, p. 81. La priorità di Paolo di Tarso è fondare e legittimare un popolo nuovo, il popolo di Dio. *Ivi*, pp. 21, 60. Come spiega Mauro Pesce, con le lettere il tredicesimo apostolo si propone di disciplinare il ruolo dei capipopolo e delle comunità giudaiche, e la loro interpretazione della scrittura e della volontà di Dio. Tali domande non si pongono solo nei rapporti con le comunità giudaiche di provenienza ma anche dentro la nuova comunità cristiana. A Corinto, nello specifico, vi è la questione delle relazioni degli ebrei convertiti con la loro comunità di origine. La prima lettera ai Corinzi è, insomma, una lettera tesa a risolvere problemi concreti di una comunità. M. Pesce, *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di I Cor. 2,6.8*, Brescia, Paideia editrice, 1977, pp. 414, 446.

disciplinare le donne, è dunque inaccurata o meglio incompleta. È proprio tale deduzione che Astell non perdona a Locke:

«[Saint Paul] argues only for Decency and Order, according to the present Custom and State of Things: Taking his Words strictly and literally, they prove too much, in that, Praying and prophesying in the Church are allowed the Women, provided they do it with their Head covered as well as the Men and no Inequality can be inferred from hence, neither from the Gradation the Apostle there uses, that the Head of every Man is Christ, and that the Head of the Woman is the Man, and the Head of Christ is God; it being evident from the Form of Baptism, that there is no natural Inferiority among the Divine Persons, but that they are in all Things Coequal»<sup>300</sup>.

Nell'esposizione di San Paolo l'eguaglianza di tutte le cristiane e tutti i cristiani davanti a Dio è implicita; nei limiti dell'ordine e della decenza, dunque, le donne sono ammesse nei luoghi pubblici. Per Locke, la soggezione femminile è invece il punto di partenza della riflessione paolina. La parafrasi Corinzi 1, XIV.I-40 recita così:

«As to your women let them keep silence in your assemblys for it is not permitted them to discourse there or pretend to teach, that does not suit their state of subjection appointed them in the law. But, if they have a mind to have any thing explained to them, that passes in the church, let them, for their information, aske their husbands at home for it is a shame for women to discourse and debate with men publiquely in the congregation»<sup>301</sup>.

Le note alla parafrasi, poi, sono ancora più rivelatrici, poiché, asserisce Locke, la proibizione contro la parola pubblica femminile riguarda solo «reasoning and purely voluntary discourse», mentre essa è consentita se la profezia è ispirata da «impulse and revelation from the spirit of god». Se tutto ciò, da una parte, giustifica la presa di parola delle profetesse, dall'altra riporta la possibilità che le donne parlino in pubblico all'interno del recinto della chiamata estatica. La profezia non può essere certo negata perché è Dio che parla<sup>302</sup>. Così, è la parola eccezionale che conferma, per Locke, la norma del silenzio imposta alle donne. Astell, invece, si prende tutto il diritto di parlare di religione, per sé e le altre donne, scrivendo e pubblicando, e mettendo così in questione il pensiero patriarcale che difende la naturale

---

300 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 11.

301 J. Locke, *A Paraphrase and Notes*, p. 245.

302 Hobbes la pensa diversamente e guarda con preoccupazione della profezia e dei miracoli, strettamente connessi all'entusiasmo. L'entusiasmo a sua volta è negativo perché è privo di controllo e comporta una negazione della ragione che si traduce in una negazione di tutta l'antropologia politica della modernità. Cfr. E. Santoro, *Autonomia individuale libertà e diritti, una critica dell'antropologia liberale*, Pisa, ETS, 1999.

subordinazione femminile. Per Astell, la parola femminile è qualificata, caratterizzata dall'impiego della ragione e del discorso razionale e volontario, non semplicemente mistico. Come si vedrà in seguito, le donne devono studiare e impegnarsi per essere pronte a ricevere la parola del Signore. L'uguaglianza dello spirito e dell'intelletto è quindi il punto di partenza della sua riflessione, per cui non si risparmia nel provare con ogni mezzo che Locke ha torto. Non è Dio, né i profeti, né la natura a comandare la sottomissione delle donne; al massimo, è tra i coniugi che s'instaurano gerarchie:

«'Tis true, that God told Eve after the Fall, that her Husband should Rule over her [...] the Scripture commands wives to submit themselves to their own Husbands. True, for which St. Paul gives a Mystical Reason and St. Peter a Prudential and Charitable one but neither of them derive that Subjection from the Law of Nature. Nay, St. Paul, as if he foresaw and meant to prevent this Plea, giving Directions for their Conduct to Women in general, when he comes to speak of Subjection, he changes his Phrase from Women, which denotes the whole Sex, to Woman, which in the New Testament is appropriated to a Wife».

Certamente, le donne non possono, sulla base di tale evidente eguaglianza, aspirare a sostituire i ministri del culto, facendo sermoni e predicando. Tuttavia, ciò non significa che vi sia una soggezione naturale:

«As for his not suffering Women to speak in the Church, no sober Person that I know of pretends to it. That learned Paraphrast, indeed, who lays so much Stress on the Natural Subjection, provided this Prerogative be secured, is willing to give up the other. For he endeavours to prove, that Inspired Women, as well as Men, used to speak in the Church, and that St. Paul does not forbid it, but only takes care that the Women should signify their Subjection by wearing a Veil»<sup>303</sup>.

Locke è accusato di aver cura solamente di segnalare l'imperativo della sottomissione femminile, mentre sottostima volutamente il fatto che San Paolo non proibisce che le donne parlino in Chiesa. Per Astell, che si ritiene una «sober person», le donne non possono essere ministri del culto per ragioni di prudenza, ovvero perché questo andrebbe a sconvolgere gli equilibri su cui si regge l'ordine religioso: quando alle donne è stato permesso di predicare, il mondo si è ritrovato sottosopra. Nel mondo dei primi cristiani, Paolo ha a che fare con dei fedeli indisciplinati che promuovono un comportamento indecente tra le donne<sup>304</sup>, e questo spiega l'attenzione dell'apostolo a limitare e regolare la loro presenza nei luoghi di

---

303 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 20.

304 M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, p. 84.

assemblea dei fedeli. Non è, perciò, l'intrinseca carenza femminile di intelletto a motivare il comandamento paolino:

«though [the Apostle] forbids Women to teach in the Church, and this for several Prudential Reasons, like those he introduces with an I give my Opinion, and now speak, not the Lord, and not because of any Law of Nature, or positive Divine Precept, for that the Words *they are commanded* are not in the Original, appears from the Italick Character, yet he did not found this Prohibition on any suppos'd want of Understanding in Woman, or of Ability to teach; neither does he confine them at all Times to learn In Silence. [...] But, it will be said perhaps, that [...] St. Paul argues for the Woman's Subjection from the Reason of Things. To this I answer, that it must be confess'd, that this (according to the vulgar Interpretation) is a very obscure Place, and I should be glad to see a Natural, and not a Forc'd Interpretation given of it by those who take it Literally»<sup>305</sup>.

Come San Paolo, anche Astell si oppone alla predicazione e attività profetica in pubblico per ragioni prudenziali. Probabilmente, però, tale presa di posizione ha a che fare con la sua personale battaglia politica contro i dissenzienti del suo tempo. Essi, guidati da mire personalistiche e interessi faziosi, sarebbero ben capaci di sfruttare le donne e manipolarle per avanzare i propri obiettivi politici. Di fatto, l'accusa che i dissenzienti corteggino e attraggano la religiosità delle donne è molto comune tra gli anglicani del tempo<sup>306</sup> e pure il presbiteriano Edwards ipotizza che le sette raccolgano molte donne con il raggio, in quanto più deboli e incapaci di usare la ragione<sup>307</sup>. Essendo le intenzioni dei nonconformisti malevole, è malevolo anche l'intento che si cela dietro la celebrazione delle donne profetesse, soprattutto se l'artefice è qualcuno che rivendica la naturalità della soggezione e dell'inferiorità femminile.

Astell auspica dunque una seria risposta ai dilemmi sollevati dalle epistole di San Paolo, una risposta che si basi sulla ragione naturale e che non sia forzata come quella letterale di Locke. Al contempo, non vuole addentrarsi in un pericoloso panegirico delle predicatrici al fine di dimostrare l'intelligenza femminile: la difesa dell'intelletto femminile non può essere fraintesa come pretesa di usurpare il posto

---

305 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 21.

306 M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, p. 75.

307 S. Davies, *Unbridled Spirits*, p. 119.

maschile nella Chiesa. Nessuno sano di mente, ormai, potrebbe desiderare le donne a capo dell'istituzione religiosa: quel tempo è passato per sempre. Per questo, le figure di donne dissenzienti sono doppiamente problematiche: non solo occupano una posizione pubblica a loro preclusa con la fine dell'età dei profeti, ma mettono in discussione anche l'unità di Chiesa e Stato, minacciando la costituzione inglese. Come paladina dell'ordine, Astell non può gioire di tutto questo. Come donna e come amante del suo sesso, il nonconformismo femminile le pone una serie di complessi interrogativi.

### 2.5.2 Le *godly women* dissenzienti e la naturale eguaglianza

Evidentemente per Mary Astell la dimensione dello scontro intorno all'interpretazione delle lettere paoline non si riduce a un dissidio tra esegeti. La posta in gioco è ben più alta: è il dettato divino a proposito dell'eguaglianza tra i sessi. Per questo, l'esperienza delle *female preachers* è rilevante nella storia cristiana, sebbene nel momento presente sia sintomo dello sconvolgimento dell'ordine civile e religioso. Infatti, tra gli anni '90 del Seicento e gli anni '10 del Settecento le predicatrici e visionarie popolano ancora le vie di Londra e delle altre città inglesi, anche dopo gli anni tumultuosi della prima guerra civile<sup>308</sup>, come mostra l'esperienza delle profetesse Marsin e Lead<sup>309</sup>. Nei decenni in cui Astell pubblica le sue opere il fenomeno della predicazione femminile è dunque vivo e ai suoi occhi rappresenta uno dei volti della minaccia del dissenso religioso. Per la scrittrice inglese, la strumentalizzazione delle *godly women* da parte dei nonconformisti rende l'esperienza di queste ultime altamente problematica, troppo per essere portata a esempio di eccellenza del secondo sesso. Eppure, Astell non può screditare totalmente le nonconformiste, in primis a causa dell'ammirazione per il loro coraggio; si ritrova così con una coscienza divisa<sup>310</sup>.

---

308 M. Zook, *Religious Nonconformity and the Problem of Dissent in the Works of Aphra Behn and Mary Astell*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, p. 108.

309 S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*, pp. 179-198.

310 M. Zook, *Religious Nonconformity and the Problem of Dissent*, pp. 113, 110.

La predicazione pubblica femminile è un'esperienza significativa, perché le permette di mostrare la naturale eguaglianza dei sessi e la capacità delle donne di intraprendere qualunque occupazione. Esse non agiscono al di sopra delle proprie possibilità, oltre i limiti del loro sesso, ma esattamente in virtù di esso, e per questo mostrano di meritare stima e onore. Contro la teoria dell'eccezionalità, Astell raduna tutte le prove possibili: testimonianze bibliche, precedenti storici, e dunque anche l'evidenza recente della forte partecipazione delle donne alle congregazioni dissenzienti. Come mostrano le Sacre Scritture, nel passato la predicazione femminile è stata praticata largamente e almeno sette profetesse sono citate nel Vecchio e nel Nuovo Testamento<sup>311</sup>: le donne ricoprono un ruolo fondamentale nella storia della salvezza. Di questo Astell è consapevole, ma per lei il momento della pubblica espressione religiosa femminile è oramai finito. Nella Chiesa post-profetica le donne non hanno più un ruolo pubblico<sup>312</sup>.

Perciò, la voce pubblica delle dissenzienti è fuori contesto. Astell continua a credere che il problema siano la tradizione e il costume. Se le donne fossero libere di educarsi, di prepararsi religiosamente e intellettualmente, se potessero leggere autonomamente le Scritture, non dovrebbero affidarsi alle altrui interpretazioni – e, chissà, non sceglierebbero il nonconformismo ma la Chiesa anglicana. Purtroppo tale libertà è loro negata, come afferma in *Some Reflections Upon Marriage*:

«Women without their own Fault, are kept in Ignorance of the Original, wanting Languages and other helps to Criticise on the Sacred Text, of which they know no more, than Men are pleas'd to impart in their Translations»<sup>313</sup>.

Il progetto educativo è allora la risposta tanto alle carenze dottrinarie quanto alla scomposta presenza pubblica femminile; infatti, come si vedrà, in *A Serious Proposal*

---

311 Nella Bibbia sono menzionate quattro profetesse (Deborah, Hulda, la moglie di Isaia, e Miriam) più altre donne che, sebbene non vengano definite strettamente in tal modo, esercitano l'attività profetica. Cfr. L.W. Davison, *Preaching the Women of the Bible*, St. Louis, Chalice Press, 2006; H. Lockyer, *All the Women of the Bible*, Zondervan, 1967; A. Valerio, *Le ribelli di Dio: donne tra e Bibbia tra mito e storia*, Milano, Feltrinelli, 2014; D. Corsi (ed), *Donne cristiane e sacerdozio: dalle origini all'età contemporanea*, Roma, Viella, 2004; M. Perroni (ed), *Corpo a corpo. La Bibbia e le donne*, Torino, Effatà, 2015; G. Nicolini *Tre donne della Bibbia per profetizzare il femminile di Dio: meditazioni su Rut, Giuditta ed Ester*, Reggio Emilia, Centro editoriale San Lorenzo, 2012.

312 M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, p. 84.

313 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 14.

to the Ladies Astell propone l'istituzione di un collegio femminile separato dalla società. Qualche anno dopo aver fatto la sua seria proposta educativa, Astell pubblica *Moderation Truly Stated*, pamphlet volto ad attaccare la piaga del settarismo. In questo scritto il problema delle dissenzienti emerge all'interno di un discorso volto a screditare la posizione dei nonconformisti, ma finisce per essere un nodo cruciale della riflessione sulla presenza pubblica femminile. Specificamente, nella prefazione firmata sotto il nome di Tom Single<sup>314</sup>, la quale presenta una critica ironica a *Essays on Peace and War* di Charles Davenant<sup>315</sup>, Astell mette in scena un dialogo tra William a Nokes (un tory) e John a Styles (un whig). Lo scambio tra i due vuole mostrare la contraddittorietà dell'atteggiamento di Davenant<sup>316</sup> e s'incentra sul problema dei dissenzienti e delle dissenzienti, che ne compongono una cospicua parte. Styles infatti nota:

«For you are to know that they [the Dissenters] have not a few of the Female Sex, more Sea-faring Men, likewise very many Tradesmen, or Retailers, Artificers, Manufacturers and day-Labourers, and in these Multitudes their chief strength Consists. Now you must consider that these Tradesmen are mostly employed by the Female Sex, and if the Ladies should put themselves in the Head of these Multitudes, what a formidable Insurrection would it make! What a shock would it give the Throne! and how Fatal might the Consequences prove!»

Pur essendo attratte nelle sette per fare numero, le dissenzienti sono forti e potenzialmente potrebbero insorgere e rovesciare la monarchia come hanno fatto Valasca e Lybassa di Bohemia<sup>317</sup>. Traendo dalla storia, dal mito e dalla Bibbia esempi

---

314 Il gioco linguistico è molto amato da Astell. Tom Double è infatti il nome con cui si firma Davenant in alcune delle sue opere. Astell si firma Tom Single per rivendicare la propria coerenza in contrasto con l'ambivalenza e l'opportunismo di cui è accusato Davenant. Cfr. R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, pp. 198-199.

315 Come si è visto all'inizio del secondo paragrafo di questo capitolo, Davenant è un personaggio illustre sotto il regno di Anna e un pamphlettista tory, sebbene la sua narrazione del conflitto tra Carlo II e il parlamento negli anni '70 del Seicento richiami molto la ricostruzione degli storici whig. Cfr. G. Evans, *Partisan Politics, History and the National Interest, 1700-1748*, in D. Onnekink - G. Rommelse, *Ideology and Foreign Policy in Early Modern Europe (1650-1750)*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011, p. 69.

316 J. Broad, *Mary Astell's Machiavellian Moment? Politics and Feminism in Moderation Truly Stated*, in J. Wallwork - P. Salzman (eds), *Early Modern English Women Testing Ideas*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 364.

317 Astell cita qui la *Histora Bohemica* di Jan Dubravius.

illustri di donne, Astell mette in atto una naturalizzazione dell'autorità femminile<sup>318</sup>.

Scrive allora:

«what will become of us, we are an undone Nation! especially should some unlucky Amazon seized the Fleet, for as I said, they ' have a large Proportion among the Seamen! You know how hard it was for the Men to recover their Dominion from the famous Ulasta, or as some call her, Valasca of Bohemia, even when she had none but Female Troops. I'll tell you the Story because it is not common; Lybassa, Queen of Bohemia, and Wife to Premislaus, having at her Death bequeathed the Command of the Caste of Lybus and her Companions, to Ulasta who had been her Maid of Honour; this Lady who had a good deal of Spirit and Courage form'd a design to seize on the Sovereignty. To which purpose she inspired her Women with a great Contempt for the Men and a strong Resolution to throw off their yoke»<sup>319</sup>.

Valasca e le sue amazzoni non temevano la guerra e avrebbero preso il potere se non fossero state uccise in una trappola. Esse non sono l'unico esempio di rivolta contro gli uomini allo scopo della conquista del potere. Agrippina, moglie di Germanico, assume il ruolo di generale e si fa rispettare più del marito facendo rientrare l'ammutinamento; Mary of Lalain e Lady de Balagny combattono come capitano e soldato semplice e salvano la città di Cambrey; Donna Maria, moglie di Padilla difende Toledo dall'attacco dei Comuni<sup>320</sup>. Boadicia<sup>321</sup>, continua Styles, arringa il suo esercito richiamando i successi delle valenti regine che la precedono dicendo:

«this was not the first time the Britains had been Victorious under the Conduct of their Queens; [...] they should resolve either to Conquer or Die in the Field, this was a Woman's Resolution; and the Men if they pleas'd might survive and live in Slavery»<sup>322</sup>.

Nokes risponde all'elogio femminile di Styles, ricordandogli che le dissenzienti hanno ben poco da guadagnare nel gioco dei settari:

«the Ladies ought to be admonished that it was very ill done of them to Cabal against the Government especially in a Lady's Reign. What can be their Design in it? What do they aim at? to get Preferments? to be admitted to the Board? and to Command in our Armies and Fleets? It was therefore most Politickly done in a famous Author to advise the Government not to be tailed out of Places and Preferments by these noisy Women».

Complottare contro l'ordine politico e religioso sotto il governo di una regina è

---

318 T. Feroli, *Political Speaking Justified*, p. 202.

319 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. xlix.

320 Astell si rifa a fonti svariate, come Tacito e i *Miscellaneous Tract* di Michael Geddes.

321 Chiamata anche Budicca, ella guida la più grande rivolta antiromana in Inghilterra nella seconda metà del primo secolo dopo Cristo.

322 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. l.

doppiamente riprovevole per le donne: non solo tradiscono il Paese, ma anche il loro stesso sesso. Poiché, come Astell sa, le donne sono escluse dal godimento di qualunque incarico pubblico, la loro partecipazione all'universo settario non può essere motivata da ragioni utilitaristiche. Ignorando – forse volutamente – che il discorso religioso è l'unico accessibile alle donne, Astell porta avanti la sua battaglia contro i dissenzienti accusandoli di strumentalizzazione: l'accento sulle emozioni (e l'entusiasmo) del protestantesimo radicale sottovaluta l'intelligenza delle donne<sup>323</sup> e la piega ai propri scopi. L'opportunismo delle sette non riguarda, quindi, la componente femminile, poiché è evidentemente priva di ambizioni personali. Non potendo aspirare a posizioni di potere, in quanto donne, esse non sono sospettabili di avere secondi fini quando sostengono idee contrarie a quelle della Chiesa anglicana.

A riprova della loro bassezza, Astell rivela che i dissenzienti attraggono ogni sorta di donne tranne quelle poco avvenenti, le devote, le intelligenti:

«And indeed if the young and the Handsom, the Witty and the Gay, the Intriguing and Politick Ladies are all on the Factious Side, and only the Old and the Ugly, the Praying and the Women of Thought, are or the other, the former without Controversie will have much the stronger Party, and greatest number of Followers. And alas what shall the Government do? its Friends are not an equal Match!»

Poiché queste nonconformiste sono decisamente più socievoli, belle, giovani e allegre delle anglicane, il partito del dissenso è favorito nel fare proseliti. Se tali donne si unissero, niente potrebbe fermarle, e questo lo sanno bene coloro che le corteggiano e che vogliono causare scompiglio nel cuore dello Stato: il partito settario approfitta così della devozione femminile.

Proprio come i dissenzienti, anche Davenant svaluta l'intelletto femminile: questa è l'accusa che Astell muove contro gli *Essays Upon Peace and War*. Infatti, non badando alla carica offensiva della sua affermazione, egli afferma:

«Queen Elizabeth, who is a Pattern which Princes who intend to rule well and wisely, should ever have before their eyes: tho' at home she had two opposite religions to deal with [...]; tho' abroad she had to oppose the power of the Spanish monarchy, then at its height of greatness [...]; tho' she had perpetual exercise of her patience, courage, and all

---

323 Per questo motivo, secondo Smith Astell è una femminista più radicale delle settarie. H. Smith - B.A. Carroll (eds), *Women's Political and Social Thought: An Anthology*, p. 100.

other virtues; tho' she had enemies foreign and domestick [...]; yet did she, with a mind above her sex, surmount all these difficulties»<sup>324</sup>.

Astell individua il vicolo cieco del ragionamento di Davenant: di solito, le donne non sono buone a nulla, ma «when Women surmount Difficulties, or do any thing notable, it is with a Mind above their Sex»<sup>325</sup>. Non solo il politico tory ha un'idea paternalista delle donne, ma si contraddice in maniera plateale quando, dopo aver elogiato la straordinaria abilità di Elisabetta, declassa il suo operato a qualcosa a cui anche una donna può arrivare:

«the Good Government of a free country, such as this Kingdom, no more Skill, no more Policies are requisite than what may be comprehended by a Woman, as was seen in the Instance of Queen Elizabeth»<sup>326</sup>.

Dunque, mettendo in crisi l'impalcatura della riflessione di Davenant, specchio del pensiero patriarcale dell'epoca, Astell cerca di restituirne la vacuità. Se da una parte le donne più capaci superano le barriere dell'appartenenza al sesso femminile, dall'altra nessuno può agire per sempre forzando i propri limiti naturali. Mettendo in bocca a Nokes le potenziali parole di Davenant, Astell scrive che le donne sono naturalmente tendenti alla mollezza e alla pietà:

«[n]or is it prudent in any Party to entertain such high Thoughts of their own Strength as to flight Moderation. Besides, the Ladies are inclined to pity, they are not of an unforgiving Temper, but will treat their Enemies well when they have subdued them»<sup>327</sup>.

Per Davenant/Nokes nessun partito dovrebbe coltivare l'illusione della forza delle donne: è la moderazione l'unica virtù che s'addice alle donne. Evidentemente, il disaccordo di Astell non può essere più profondo. Attraverso l'esposizione dei difetti femminili nelle parole di Nokes, la digressione sulle *female dissenters* sfocia in un'accorata discussione della supposta inferiorità femminile. Interviene a questo punto una Lady senza nome, che si frappone tra Styles e Nokes personificando Astell stessa. Inizia allora un'invettiva contro Davenant, il quale, pur avendo dedicato i suoi

---

324 C. Davenant, *Essay Upon Peace at Home War and Abroad*, London, printed for James Knapton, 1704, pp. 179-180.

325 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. li.

326 C. Davenant, *Essay Upon Peace at Home War and Abroad*, p. 364 (numerazione sbagliata p. 378).

327 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. li.

*Essays Upon Peace and War* alla regina, ne offende ripetutamente la maestà<sup>328</sup>. Davenant auspica infatti moderazione e risanamento nella Chiesa e pretende di dare indicazioni alla regina su come farlo. A tal proposito la signora anonima afferma:

«I would gladly be informed how many Men there are that Act above their Sex or even equal to it? They pretend to prescribe Measures to Her Majesty to tell Her what is Right and Safe, and what her Gracious Wisdom and Noble Companion ought to do. As if she were not much better able to discern what is fit for Her to do, than these Wise Men are to inform Her?»

La domanda retorica dell'anonima lady smaschera immediatamente il discorso patriarcalista che si cela dietro le lusinghe alla regina: come si permettono uomini qualunque di dare consigli alla monarca? È la regina Anna l'unica a sapere qual è il bene della nazione, e, soprattutto, l'unica che merita di rimanere nella storia. Così continua:

«Tho' you Gentlemen are the Historians, yet give a Woman leave to say, that neither your Trajans, your Constantines, your Theodosius's, &c. nor any of your Male-Princes, deserve loftier Panegyricks than her Majesty, or will make a Nobler Figure in History, if Men's Envy do but do her Justice»<sup>329</sup>.

È l'invidia che impedisce agli uomini di riconoscere la grandezza della regina, ma Astell, che parla con la voce dell'anonima partecipante al dialogo, autonomamente si assume la responsabilità di rendere giustizia e onore alla sovrana<sup>330</sup>. Sono gli uomini a scrivere la storia, in quanto ne monopolizzano lo studio e l'insegnamento, ma Astell non rispetta la divisione dei ruoli e allora diventa lei stessa una storica per dare alle donne il posto che spetta loro nel mondo. L'attualità del problema di una storia parziale, richiama, secoli dopo, la denuncia di Carla Lonzi: «Nulla o male è stato tramandato dalla presenza della donna: sta a noi riscoprirlo per sapere la verità»<sup>331</sup>.

Come in *An Impartial Enquiry*, dove riscrive la storia della ribellione e della guerra civile, così Mary Astell in questa prefazione decide di illuminare la verità e

---

328 *Ivi*, p. lii.

329 *Ivi*, p. liii.

330 In continuità con la tradizione delle visionarie, Astell celebra l'ultima reggente della casata Stuart come la profetessa Lady Eleanor Davies celebra il primo monarca della dinastia. T. Feroli, *Political Speaking Justified*, p. 213.

331 C. Lonzi, *Manifesto di rivolta femminile* (1970), in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, p. 16.

redigere una storia giusta e imparziale, con un tono che la avvicina molto al femminismo moderno. Continuando lo scambio di battute con Nokes e Styles, Astell, sotto le vesti della lady sconosciuta, insiste sul valore della reggente Anna, che, a differenza del re precedente di natali olandesi, ha il cuore puramente inglese. Lei, come tutte le altre sovrane, costituisce la fortuna del popolo di Albione:

«If therefore these Men would leave Her Majesty to Her own Superior Judgment, and the Integrity of Her own English Heart, would they let Her exert Her Self, according to Her own Good Sense, Right Principles, and Generous Inclinations, with that undaunted Courage and Royal Magnanimity, that has never been wanting to those Ladies that have adorned the English, Thy one, I make no question but we shall be a most Happy People, and the Envy of all our Neighbours»<sup>332</sup>.

Di fronte alle ben costruite argomentazioni della signora, Styles non può che darle ragione:

«The Men began to stare upon each other, and having silenced the Lady with some difficulty, Mr. Styles went on: The Lady has some Reason on her Side, and I have often thought, (and there is nothing in the Common Law against it,) but being Ignorant in the Civil Law, I durst not venture to Propose, that the only way to make England Happy, is by Enacting an Anti-Salique Law, entailing the Crown, I mean, upon the Females».

In maniera ironica ma terribilmente seria e parlando attraverso il personaggio di Styles, Astell propone di abolire la legge salica<sup>333</sup>, che vieta la successione al trono in linea femminile. Prendendosi gioco dei dissenzienti e della loro attitudine ostile alla tradizione e alle antiche consuetudini, lei sembra insinuare che, a causa della loro influenza sulle donne sin dai tempi di San Paolo, i dissenzienti sarebbero felici di sostenere l'idea di una successione esclusivamente femminile. Astell/Styles scommette che Davenant vorrebbe essere il primo a distinguersi avanzando questa proposta originale:

«Nor is it improbable but that such a Law as this may charm the Dissenters, who you

---

332 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. liv.

333 In un sermone del 1682 George Hickeys, teologo e vescovo non-juror, sostiene un argomento simile:

«If men only have an interest in the supreme power, by whose order and authority, or by what Salique law of nature were women excluded from it, who are as useful members of the commonwealth, and as necessary for human societies, as men are? Who gave men authority to deprive them of their birthright, and set them aside as unfit to meddle with government; when histories teach us, that they have wielded sceptres as well as men, and experience shows, that there is no natural difference between their understandings and ours, nor any defects in their knowledge of things, but what education makes?». G. Hickeys, *A Discourse of the Sovereign Power in a Sermon Preached At St. Mary Le Bow*, London, Printed for John Baker, 1682, p. 22.

know Love Novelties, and have had great Influence over the Female Sex, ever since St. Paul wrote to Timothy. At least 'tis a Subject unblown upon, and the Dr. will be sure to say what no body has said before him, a Privilege few Authors can boast of».

Dopo aver lanciata la proposta di decreto anti-salico in modo volutamente ambiguo e polemico, Astell conclude il dibattito sulle regine facendo enunciare al whig Styles un importante dato empirico della storia inglese: le donne al potere da sempre si rivelano migliori degli uomini. Styles afferma infatti:

«'Tis dubious whether ever we may have a good King hereafter, for among 26 that have sat upon the Throne since the Conquest, there are not many that our Learned Historians will allow to be Good Ones. Whereas 3 of our 4 Queens have been the Glory of the Nation, and the Delight of their People, so that we have three to one, nor was the fourth ill in her own Temper, but as she was influenced by her Popist Clergy»<sup>334</sup>.

Contro i ben ventisei re che hanno contribuito scarsamente alla prosperità inglese, tre delle quattro regine dai tempi della conquista, Elisabetta I, Maria II e Anna, sono indubbiamente la gloria della nazione e il piacere del popolo. L'unica di cui non si può dire altrettanto, la sanguinaria Maria I, non ha agito male in conseguenza del suo carattere – o meglio del suo sesso –, bensì per colpa dell'influenza del clero papista. Chi ha la possibilità di provare il proprio valore, chi ha il privilegio di ricevere un'istruzione e un preparazione adeguata può, come le regine, dare il meglio di sé e dimostrarsi addirittura superiore agli uomini. Per questo Mary Astell sostiene che la sola opportunità per l'avanzamento femminile, affinché la storia sia riscritta a partire dall'eguaglianza, è l'educazione.

In tal senso, il *Prefatory Discourse* sembra continuare il lavoro di avanzamento dell'idea e della pratica del progetto educativo che la scrittrice inizia in *A Serious Proposal to the Ladies*<sup>335</sup>. Proponendo di istituire un monastero filosofico per donne, Astell afferma che il momento individuale è creativo e produttivo di nuovi valori, mentre quello pubblico – in cui le profetesse e le predicatrici sono state protagoniste – è subalterno alla ragione maschile. *A Serious Proposal* suggerisce così una dissociazione della donna dal mondo<sup>336</sup>, poiché individua nella politica pubblica di

---

334 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. lv.

335 Broad parla della continuazione del progetto femminista di Astell. J. Broad, *Mary Astell's Machiavellian Moment*, pp. 21 e ss.

336 R. Loretelli, *Introduzione*, in M. Astell, *Una seria proposta alle signore*, a cura di R. Loretelli, Roma,

profetesse e predicatrici un'insufficiente autonomia femminile. Le donne sono state usate dagli uomini allo scopo di portare a compimento il processo rivoluzionario e quindi esse si sono trovate in schieramenti contrapposti che hanno distrutto ogni sogno di unità femminile. Contro la rottura rivoluzionaria, Astell rivendica la conservazione dell'ordine proprio in quanto in esso non si consuma nessuna frattura sociale, tanto meno tra le donne: l'ordine, e il discorso conservatore che lo sostiene, è garanzia di unità. Allora, se la presa di parola pubblica femminile ha mostrato storicamente dei profondi limiti, ad Astell non rimane che ritrovare l'unità e l'autonomia delle donne in una sfera femminile privata che si pone come terzo polo alternativo rispetto alla sfera privata patriarcale e a quella pubblica.

### 2.5.3 Una proposta educativa tra il pubblico e il privato

Nel 1694 Mary Astell dà alle stampe, con un anonimato che tuttavia rivela il suo sesso, *A Serious Proposal to the Ladies*. In quest'opera, lei anticipa alcuni degli argomenti che ritornano in seguito nella prefazione a Davenant e in quella a *Some Reflections Upon Marriage*, a proposito della formazione religiosa delle donne. Già in questo scritto giovanile, Astell interroga il rapporto tra individuo e testi sacri, preannunciando la questione – che diventa assolutamente centrale nei pamphlet del 1704 – della pericolosità del nonconformismo. L'esigenza educativa nasce dall'evidenza che, se alle donne fosse consentito leggere autonomamente le Sacre Scritture, non dovrebbero affidarsi a letture di seconda mano. La sua richiesta è significativa: «permit us only to understand our own duty, and not be forc'd to take it upon trust from others; to be at least so far learned, as to be able to form in our minds a true Idea of Christianity».

Chi sono questi altri a cui le donne sono costrette ad affidarsi? Non certo ministri anglicani zelanti. A preoccupare Astell è la confusione del momento:

«it being so very necessary to fence us against the danger of these last and perilous days, in which Deceivers, a part of whose Character is, to lead captive silly Women, need not

---

Lestoile, 1982, p. 25.

creep into Houses, since they have Authority to proclaim their Errors on the House top»<sup>337</sup>.

Il pericolo è dietro l'angolo ma è anche in casa, tanta è la legittimazione di cui godono questi uomini ingannatori. Se neppure il focolare è al sicuro dall'errore, la dimensione religiosa deve riconfigurarsi in modo da superare la divisione tra ragione maschile pubblica e passione femminile privata<sup>338</sup>, in un mondo in cui l'entusiasmo religioso è raffigurato come negazione della ragione perché privo di controllo razionale. La proposta educativa di Astell è volta, quindi, a definire lo spazio di scelta femminile nella fede e distaccarlo da quello domestico:

«as to the Proposal, it is to erect a Monastery, or if you will (to avoid giving offence to the scrupulous and injudicious, by names which tho' innocent in themselves, have been abus'd by superstitious Practices.) we will call it a Religious Retirement, and such as shall have a double aspect, being not only a Retreat from the World for those who desire that advantage; but likewise, an institution and previous discipline, to fit us to do the greatest good in it; such an institution as this (if I do not mightily deceive my self,) would be the most probable method to amend the present, and improve the future Age».

Da una parte, la separatezza della sfera educativa femminile è intesa in relazione alla corruzione del mondo contemporaneo, o in termini di sicurezza e riparo dalla tentazione e dal peccato (il gran nemico), affinché coloro che

«for their greater security are willing to avoid temptation, may get out of that danger which a continual stay in view of the Enemy, and the familiarity and unwearied application of the Temptation may expose them to».

Dall'altra, la separazione è pensata in quanto modalità di conoscenza e coscienza di sé, come «opportunity to look into themselves to be acquaint'd at home and no longer the greatest strangers to their own hearts»<sup>339</sup>. In terzo luogo, separarsi è un atto politico, un posizionamento in una guerra dei sessi in corso, un distanziamento radicale e totale dalla controparte maschile, che da tempo monopolizza il possesso del sapere:

---

337 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, pp. 81-82.

338 Michelson mette in evidenza il modo in cui Astell scardina la divisione pubblico privato poiché mira a trasformare la sfera pubblica in una provincia più inclusiva e basata sulla teologia. A lei interessa dare al mondo maschile i principi di quello femminile religioso, privato, domestico. M. Michelson, 'that you may [be] ... as wise as Angels': *The Religious Foundations of Mary Astell's Proposal for the Ladies*, Part I and II, in J. Wallwork - P. Salzman (eds), *Early Modern English Women Testing Ideas*, pp. 28-29.

339 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 73.

«The Ladies, I'm sure, have no reason to dislike this Proposal, but I know not how the Men will resent it, to have their enclosure broke down, and Women invited to taste of that Tree of Knowledge they have so long unjustly monopoliz'd. But they must excuse me, if I be as partial to my own Sex as they are to theirs, and think Women as capable of Learning as Men are, and that it becomes them as well<sup>340</sup>».

Facendosi interprete di una tradizione dissenziente di donne che rivendicano il diritto di predicare, profetare, e veicolare il proprio messaggio religioso nella sfera pubblica, Astell riconfigura il portato di queste donne in direzione della creazione di una contro-sfera pubblica<sup>341</sup>. Al centro della riflessione continua a esservi la rivendicazione dell'eguaglianza delle anime di fronte a Dio, poiché, per Astell il problema dell'ignoranza è rilevante per la salvezza individuale tanto degli uomini quanto delle donne. Diversamente da altri sostenitori della causa dell'educazione femminile, la filosofa però sostiene che il suo scopo è la felicità delle donne, nel mondo terreno e ultraterreno: ad Astell sta a cuore non già la fabbricazione di buone mogli – fine celebrato e difeso di moltissimi libretti di condotta femminile e manuali di istruzione –, bensì la formazione di donne indipendenti dagli uomini (sebbene dipendenti da Dio)<sup>342</sup> che possano godere delle gioie dell'aldilà. Qui si ritrova la continuità, in senso femminista, tra il suo pensiero educativo e la rilettura delle epistole di San Paolo.

Infatti, l'intento di *A Serious Proposal to the Ladies* è: «to procure that we may live wisely and happily in it, and be capable of endless Joys hereafter»<sup>343</sup>. L'educazione dei bambini, come si vedrà, è argomento di dibattito parlamentare già nel 1677. Malgrado una legislazione sull'educazione clericale non venga approvata, l'urgenza di istruire i giovani sulla storia e la dottrina della Chiesa d'Inghilterra è molto sentita

---

340 *Ivi*, p. 82.

341 Tale «(counter) public-sphere» è pensata come soluzione ai problemi creati dal coinvolgimento delle donne in una serie di attività pubbliche convenzionali e corrotte – la conversazione, la lettura, l'assistere agli spettacoli –, attività che confinano le donne in un cerchio incantato fabbricato dalla tradizione, secondo una visione del mondo maschile. A. Pollock, *Gender and the Fictions of the Public Sphere, 1690–1755*, New York, Routledge, 2009, p. 119.

342 Dipendenza da Dio e indipendenza dall'uomo sono due volti speculari della proposta di Astell. R. Loretelli, *Introduzione*, in M. Astell, *Una seria proposta alle signore*, p. 27.

343 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 60.

dai preti, i quali tentano di educare a questa storia e dottrine la gioventù parrocchiale<sup>344</sup>. Il problema dell'educazione è avvertito, dunque, da più parti: da parte anglicana, come si nota dal dibattito sulla catechesi; da parte non-conformista, come testimonia l'idea di istituzioni scolastiche indipendenti in *More Short Ways with the Dissenters* di Defoe; da parte femminista, o femminile, come si vede dall'attenzione sul tema dedicata dal circolo di Astell e dalle parole di Damaris Masham, o da parte di liberali come Locke, che scrive infatti *Pensieri sull'educazione*<sup>345</sup>.

*A Serious Proposal to the Ladies*, a cui segue una seconda parte, di cui si parlerà nell'ultimo capitolo, si distacca da questa generale attenzione – per lo più focalizzata sull'aspetto consensuale del disciplinamento che s'instilla con la prima formazione dei giovani – per dedicarsi amorevolmente a una specifica parte della popolazione. Restringendo ulteriormente il campo dell'analisi, Astell è interessata all'anima e non al corpo delle donne, sebbene la liberazione dell'anima produca necessariamente anche una tensione alla liberazione del corpo, quando i due giungono a ricomposizione nel soggetto femminile. Afferma:

«Since GOD has given Women as well as Men intelligent Souls, why should they be forbidden to improve them? Since he has not denied us the faculty of Thinking, why shou'd we not (at least in gratitude to him) employ our Thoughts on himself, their noblest Object [...]? Being the Soul was created for the contemplation of Truth, as well as for the fruition of Good, is it not as cruel and unjust to preclude Women from the knowledge of the one, as well as from the enjoyment of the other?»<sup>346</sup>.

Come opera destinata a un pubblico femminile, la seria proposta vuole offrire un rimedio collettivo ma selettivo a un quesito che interroga tutte le donne. Astell si rivolge di fatti alle fanciulle di classe alta – «gentlewomen» e «daughters of Gentlemen who are fallen into decay» – che possano pagare una quota annuale di ammissione: «Who will think 500 pounds too much to lay out for the purchase of so

---

344 S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*, p. 82. Nel 1671 Edward Chamberlayne in *An Academy or College: Wherein Young Ladies and Gentlewomen May... Be Duly Instructed in the True Protestant Religion* (London, 1671) auspica la fondazione di un college per donne che vogliono o non vogliono sposarsi. Nel 1678 un trattato anonimo suggerisce che le ragazze debbano studiare ragioneria e contabilità per portare avanti gli affari di famiglia. B. Hill, *A Refuge from Men, The Idea of a Protestant Nunnery*, «Past & Present», 117, 1987, pp. 113-114.

345 Il dibattito sull'educazione viene affrontato nel Capitolo IV.

346 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 80.

much Wisdom and Happiness?»<sup>347</sup>. Tuttavia, Astell teorizza la necessità dell'educazione per tutte le donne, in virtù del loro ruolo all'interno della famiglia. Questo tema, come vedremo nell'ultimo capitolo, ritorna nella riflessione femminista successiva a partire da Mary Wollstonecraft<sup>348</sup>, che identifica l'educazione come un diritto e dovere delle donne in quanto creature razionali, in quanto cittadine e in quanto madri. Per Astell anche gli uomini devono capire che le donne hanno il diritto/dovere di ricevere un'educazione in virtù della loro rilevanza nella famiglia<sup>349</sup>. Se gli uomini riconoscessero che è nel loro interesse, non si opporrebbero all'educazione femminile, perché:

«great is the influence we have over them in their Childhood, in which time, if a Mother be discreet and knowing as well as devout, she has many opportunities of giving such a Form and Season to the tender Mind of the Child [...]. But tho' you should not allow her capable of doing good, 'tis certain, she may do hurt».

Colei che non è preparata a educare saggiamente la prole, può provocare danni alla famiglia e quindi alla società. Perciò vi è bisogno di impartire alle future madri un'istruzione all'altezza della sfida futura. Allo stesso tempo, questa istruzione deve servire a fornire al sesso femminile un'alternativa al matrimonio e alla maternità, all'essere vendute e comprate come merci, perché costrette dalla necessità economica. Astell usa dunque il potere minimo che le donne esercitano sull'infanzia maschile per inserire un cuneo che apre maggiori spazi di agibilità femminile<sup>350</sup>. Questo tocca

---

347 *Ivi*, pp. 103, 107.

348 Per una comparazione tra Astell e Wollstonecraft, cfr. R. Janes, *Mary, Mary, Quite Contrary, Or, Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared*, «Studies in Eighteenth-Century Culture», 5/1976, pp. 121-39; J. McCrystal, *Revolted women. The Use of Revolutionary Discourse in Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared*, «History of Political Thought», XIV, 2/1993, pp. 189-203.

349 Nello spirito della *reformation of manners*, Astell fa attenzione al disciplinamento tanto del comportamento femminile quanto di quello maschile. H. Smith, *Mary Astell, A Serious Proposal to the Ladies (1694), and the Anglican Reformation of Manners in Late-Seventeenth-Century England*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell*, p. 42. In effetti, la riforma augustea delle maniere tende a regolare esclusivamente la condotta delle donne, percepite come particolarmente prone all'intrigo sessuale e alla vita prodiga. J. Brewer, «*The Most Polite Age and the Most Vicious. Attitudes towards Culture as a Commodity, 1660-1880*», p. 355. La rivoluzione delle maniere di Wollstonecraft assomiglia alla critica di Astell contro la passività femminile e il loro futile discorrere. Secondo entrambe, la ragione deve prevalere sulla tirannia dei costumi e il cieco pregiudizio. T. Akkerman - S. Stuurman, *Introduction. Feminism in European History*, in T. Akkerman - S. Stuurman (eds), *Perspectives on Feminist Political Thought in European History*, p. 15.

350 R. Loretelli, *Introduzione*, in M. Astell, *Una seria proposta alle signore*, p. 28.

specialmente le donne di classe alta. Le ricche e le ereditiere possono infatti trovare nel ritiro e nella vita solitaria una protezione dalle mire di uomini avidi. Per la prima volta nella tradizione inglese, viene inaugurata l'idea che per una donna possano esserci promesse maggiori al di fuori del matrimonio<sup>351</sup>. Anche a coloro che sono predisposte a sposarsi, il rifugio filosofico religioso permette di prendersi il tempo necessario per valutare le proposte matrimoniali. L'educazione arreca, quindi, vantaggi temporali, oltre che spirituali, poiché:

«she who has more Money than Discretion, need not curse her Stars, for being expos'd a prey to bold importunate and rapacious Vultures. She will not here be inveighed and impos'd on, will neither be bought nor sold, nor be forc'd to marry for her own quiet, when she has no inclination to it, but what the being tir'd out with a restless importunity occasions. Or if she be dispos'd to marry, here she may remain in safety till a convenient Match be offer'd by her Friends, and be freed from the danger of a dishonourable one»

Proponendo la costruzione di una sorta di convento protestante, non lontano però dal modello universitario di Oxford e Cambridge, Astell oppone una dimensione separata alla vita pubblica mondana, corrotta, satura delle cattive influenze maschili, rigurgitante di tentazione e peccato e improntata alla deviazione dal percorso verso la vita eterna. Tale rifugio, tuttavia, più che separare le donne *dal* mondo, qualifica l'azione delle donne *nel* mondo<sup>352</sup>. Prima di tutto c'è da fare un lavoro di persuasione, per convincere le ragazze che non sono state messe al mondo per il godimento di qualcun altro:

«Let us learn to pride ourselves in something more excellent than the invention of a Fashion And not entertain such a degrading thought of our own worth, as to imagine that our Souls were given us only for the service of our Bodies, and that the best improvement we can make of these, is to attract the Eyes of Men. We value them too much, and our selves too little, if we place any part of our desert in their Opinion; and don't think ourselves capable of Nobler Things than the pitiful conquest of some worthless heart»<sup>353</sup>.

Contemplare l'anima solo come complemento di un corpo destinato ad attirare le attenzioni maschili è per Astell un'intollerabile degradazione. Per questo, il corpo femminile è rappresentato come una gabbia, come ostacolo alla liberazione che può darsi solamente attraverso la trascendenza individuale dal corpo stesso. Liberarsi

---

351 F. Giardini, *Mary Astell. Locke e le Zone Temporaneamente Autonome*, inedito, p. 7.

352 *Ivi*, p. 11.

353 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, pp. 102, 55.

dall'influenza maschile è, inoltre, il primo passo per sconfiggere l'ignoranza che affligge l'intero sesso femminile e per immaginare un programma di emancipazione per tutte le donne<sup>354</sup>. Prima gli uomini scoraggiano un'educazione liberale per le ragazze, poi si lamentano, come nella *querelle des femmes*<sup>355</sup>, del fatto che siano vuote, petulanti, disonorevoli. Non è dunque per gli uomini che occorre rammaricarsi:

«if from our Infancy we are nurs'd up in Ignorance and Vanity; are taught to be Proud and Petulant, Delicate and Fantastick, Humorous and Inconstant, 'tis not strange that the ill effects of this Conduct appear in all the future Actions of our Lives [...]. That therefore Women are unprofitable to most, and a plague and dishonour to some men is not much to be regretted on account of the Men, because 'tis the product of their own folly in denying them the benefits of an ingenuous and liberal Education».

Bisogna stare attente alle lusinghe degli amanti e ai valori che vengono inculcati da commedie e romanzi sdolcinati, che insegnano alle donne ad accogliere con benevolenza qualunque cosa assomigli da lontano all'amore e all'onore<sup>356</sup>. La polemica nei confronti di «playes and romances» – reputati unica lettura adatta alle fanciulle – corrisponde alla rivendicazione di essere perfettamente all'altezza delle letture più complesse e astratte. Contro una cultura umanistica superficiale e mondana, Mary Astell invita le donne a studiare la filosofia – e non solo la lingua – francese, in particolare Descartes<sup>357</sup> e Malebranche:

«'Tis strange we shou'd be so forward to imitate their Fashions and Fopperies, and have no regard to what is truly imitable in them! And why shall it not be thought as genteel, to understand French Philosophy, as to be accoutred in a French Mode? Let therefore the famous Madam D'acier, &c. and our own incomparable Orinda<sup>358</sup>, excite the Emulation of the English Ladies»<sup>359</sup>.

Non è alla moda d'oltremarica che le donne devono badare, bensì alla tradizione filosofica che da lì nasce. La battaglia di Astell contro il *fashion* si coniuga con quella

---

354 Si compenetrano qui due ideali di libertà: negativa, dal dominio maschile; positiva, di sviluppo delle menti. J. Broad, *Women on Liberty*, p. 119.

355 J. Kelly, *Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789*, «Signs», 8, 1/1982, pp. 4-28.

356 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, pp. 61-64.

357 Come nota Rosamaria Loretelli, il cartesianesimo permette di riformulare le affermazioni cristiane e bibliche di eguaglianza dei sessi. R. Loretelli, *Introduzione*, in M. Astell, *Una seria proposta alle signore*, p. 12.

358 Astell si riferisce qui alle francesi Anne Dacier, traduttrice e filologa e Madeleine de Scudery, prolifica scrittrice; Orinda è appellativo della poetessa gallese Katherine Philips.

359 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 82.

contro il *custom*, perché il primo altro non è che la continuazione del secondo nonostante l'apparenza di novità che la moda porta con sé. Il *custom* è infatti un «merciless torrent that carries all before it», odiosa consuetudine che relega le donne alla funzione di soprammobili inanimati, trofei da esibire, merci da scambiare. Anche Margaret Cavendish, come si è visto, individua nel *custom* la ragione culturale e sociale della reclusione femminile nel privato e nell'anonimo. Mentre per Cavendish la consuetudine ostacola la presenza pubblica delle donne, per Astell, essa ne preclude l'avanzamento spirituale:

«'Tis custom therefore, that Tyrant Custom, which is the grand motive to all those irrational choices which we daily see made in the World, so very contrary to our present interest and pleasure, as well as to our Future. We think it an unpardonable mistake, not to do what others do round about us, and part with our Peace and Pleasure as well as our Innocence & Vertue, meerly in compliance with an unreasonable Fashion»<sup>360</sup>.

Il *custom* è nemico della felicità presente e futura delle donne, è l'antagonista della loro libertà intellettuale e spirituale<sup>361</sup>. Fanciulle e signore sono allora invitate a lasciare la via della tradizione e approdare in un porto sicuro, un ritiro che aiuti «to mate custom, and delivers us from its Tyranny»<sup>362</sup>. Liberarsi dalla tirannia della consuetudine di ignoranza, follia e vizio vuol dire abbandonare la vacuità della società mondana e la strada del peccato<sup>363</sup> e mettere in secondo piano le apparenze, le chiacchiere insignificanti e il volgare *wit* scegliendo invece «ingenious Conversation, «real wisdom» e «instructive discourses»<sup>364</sup>.

Oltre che riformare le maniere femminili, la creazione di un monastero femminile ha inoltre un ulteriore vantaggio: liberare il tempo delle donne. La separatezza implica allora una diversa gestione del proprio tempo, sottratto finalmente al

---

360 *Ivi*, pp. 66-67.

361 R. Mills, «That Tyrant Custom»: *The Politics of Custom in the Poetry and Prose of Augustan Women Writers*, «Women's Writing», 7, 3/2000, p. 398.

362 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 94.

363 Per Kolbrener e Michelson, Astell trasforma l'esclusione mondana delle donne da posizioni di prestigio e potere in un vantaggio paradisiaco ottenuto attraverso il martirio. M. Michelson - W. Kolbrener, *The Canonized Mary Astell: Gender, Canon, Context*, in A. Hollinshead Hurley - C. Goodblatt (eds), *Women Editing/Editing Women: Early Modern Women Writers and the New Textualism*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars, 2009, p. 209.

364 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 74.

dominio di consuetudine, mode, imperativi estetici, familiari, sociali, che mostra un atteggiamento niente affatto conservatore. John Locke, nello strutturare la sua teoria della conoscenza, deve fare i conti con la differente disponibilità di tempo e risorse da dedicare allo studio e, perciò, alla disciplina. In *Of Conduct of Understanding*, egli dichiara:

«Knowledge and science in general is the business only of those who are at ease and leisure [...] Besides his particular calling, for the support of this life, every one has a concern in a future life, which he is bound to look after. [...] The one day of seven, besides other days of res, allows in the Christian world time enough for this, had they no other idle hours, if they would but make use of these vacancies from their daily labour, and apply themselves to an improvement of knowledge»<sup>365</sup>.

Per Mary Astell, la conquista del tempo è fondamentale per la conquista della salvezza. Così lamenta: «the hurry and noise of the world [...] does generally so busy and pre-engage us, that we have little time, and less inclination to stand still and reflect on our own Minds». L'istituzione di un rifugio dal mondo offre la risposta a questo continuo inseguire un momento libero. Con queste parole, ripercorre le orme di Sant'Agostino e dei primi filosofi cristiani esprimendo la difficoltà di conciliare la vita terrena e ultraterrena, soprattutto per una donna:

«by reason of this loss of time and the continual hurry we are in, we can find no opportunities for thoughtfulness and recollection; we are so busied with what passes abroad, that we have no leisure to look at home, nor to rectify the disorders there»<sup>366</sup>.

In conclusione, Astell fornisce un messaggio di speranza a tutte coloro che vengono canzionate con «the dreadful name of Old Maid, which yet none but Fools will reproach her with, nor any wise Woman be afraid of». Per Astell, che fa del nubilito una scelta non solo personale ma politica<sup>367</sup>, non c'è niente di male a preferire la solitudine a «some dishonourable Match» come ultimo ma sbagliato rifugio, foriero di disgrazia per la sua famiglia e di rovina irreparabile per lei. Il testo si chiude poi con una provocazione antimaterna:

«And now let any person of Honour tell me, if it were not richly worth some thousand

---

365 J. Locke, *Of the Conduct of the Understanding* (1706), a cura di B. Corney, London, Bell and Daldy, 1859, pp. 29-30. Cfr. J. Marshall, *John Locke. Religion, Resistance and Responsibility*, p. 444.

366 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, pp. 68, 94.

367 Lo zitellaggio, esempio di fuga dall'autorità maschile nel matrimonio, è una minaccia indiretta all'autorità domestica. B. Hill, *A Refuge from Men*, p. 119.

Pounds, to prevent all this mischief, and the having an idle Fellow, and perhaps a race of beggarly Children to hang on him, and to provide for?»<sup>368</sup>

Purtroppo, il sogno di costruire tale accademia, porto sicuro che protegga da decisioni affrettate, si rivela assai difficile da realizzare, e il percorso irto di ostacoli. Solo poco prima della sua morte nel 1731 Astell potrà assistere alla fondazione di una scuola femminile a Chelsea, ben diversa però da come l'aveva immaginata<sup>369</sup>. Nonostante ciò, la «seria proposta» lascia un segno profondo nell'immaginario di autrici e autori del tempo.

Già in questo scritto di Mary Astell emergono alcuni tratti caratteristici di tutto il suo corpus di opere. Innanzitutto, vi è l'attenzione all'educazione come mezzo di liberazione femminile e come circoscrizione di uno spazio di autonomia. In secondo luogo, si può parlare di una configurazione individuale della preparazione alla salvezza. Rileggere personalmente le Scritture è per tutte le donne il modo di farsi artefici del loro destino, secondo l'insegnamento originario della Riforma protestante, seppure senza mettersi in competizione con gli uomini per l'insegnamento teologico in Chiesa o per il potere nello Stato. La ragione va usata nel proprio rapporto con la parola di Dio, ma non può provocare un cortocircuito con il governo civile. Lo spazio della fede è essenziale e va preservato, ma, per le donne, non può significare il rovesciamento della gerarchia sessuale<sup>370</sup>.

Secondo Astell, vi sono modi individuali di eludere le barriere interposte tra noi e il cielo, di aggirare l'oppressione maschile quietamente, lasciando intatto l'ordine terreno che rispecchia pur sempre quello divino. Così, inizia a prendere forma l'opposizione al matrimonio come unica scelta di vita possibile, che viene espressa definitivamente nella prefazione della terza edizione di *Some Reflections Upon Marriage*. Infine, dalla riflessione sui limiti e sulle libertà del sesso femminile,

---

368 M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 108. La considerazione di Astell riecheggia nelle parole della *Modesta proposta* di Jonathan Swift, anche lui preoccupato delle sorti dei bambini privi di mezzi tanto da proporre di darli in pasto ai ricchi.

369 R. Loretelli, *Introduzione*, p. 19.

370 Astell non vuole mettere in discussione le gerarchie terrene per non mettere in discussione l'ordine sociale. M. Michelson, *'that you may [be] ... as wise as Angels'*, pp. 26-27.

s'intravede la forte tensione e il conflitto interiore di Astell quando si confronta con il problema dell'attività profetica e predicatoria femminile, verso cui esprime ammirazione e costernazione insieme. L'opinione dell'autrice intorno alla presenza pubblica femminile rimane quindi problematica ed è influenzata dall'intreccio di femminismo e affiliazione tory che caratterizza il suo pensiero, rendendolo materialmente antipatriarcale. Prepararsi privatamente per accogliere la parola di Dio è il vero scopo, mentre è inutile e anacronistico pretendere di parlare in pubblico. Tuttavia, a partire dalla sfera privata, Mary Astell si appella pubblicamente a tutte le donne, pubblicando le sue opere a fini divulgativi, per incidere sul dibattito dell'epoca e per testimoniare che nulla è fuori dalla portata dell'intelletto femminile. In tal modo, la scrittrice si pone come continuatrice di un modo di fare politica dissenziente e femminista, che scaturisce dai conflitti politico-religiosi di metà del secolo XVII e si riversa nelle trame costituzionali del XVIII.

Nella sua opera l'attenzione alla salvezza dell'anima da perseguire attraverso lo studio autonomo delle Scritture si unisce alla connotazione sessuata dell'intelletto, all'esaltazione della ragione femminile e dell'essere donna. La sua è una teologia politica femminista, che, pur partendo da una concezione conservatrice della religione di Stato, si apre al dissenso religioso e politico delle donne. Sebbene il credo tory sia per lei la garanzia dell'unità delle donne in un mondo senza interessi e fazioni, senza conflitti e schieramenti, non teme di rivendicare una genealogia femminile fatta di nonconformiste e ribelli. Confrontandosi con le tradizioni di pensiero del suo tempo, con i discorsi politico-religiosi e con una soggettività femminile che rompe il confine tra pubblico e privato, Astell getta luce sul contributo delle donne nella storia costituzionale inglese, un contributo che verrà in larga misura costruito in un corpo a corpo sempre più ravvicinato con John Locke.



### CAPITOLO III – Tra consenso e legittimità: la critica a John Locke

Nel leggere l'opera di Astell, apparentemente percorsa da tensioni inconciliabili, si nota come l'intreccio costante di politica e religione risponda a una teologia politica che mette costantemente a nudo il nucleo religioso dei concetti, delle idee, delle scelte alla base della costruzione dello Stato. La rappresentazione dell'ordine sociale e politico deve corrispondere a un ordine divino unico garante della pace e tenuta dell'assetto costituzionale. Religione e politica sono insieme legati e piegati alla necessità dell'ordine come priorità della società. Mary Astell si fa quindi interprete di un movimento di pensiero il quale, nel momento in cui l'ordine viene contestato dall'impeto rivoluzionario, mette in moto delle forze tese a ricomporre la continuità di politica e religione. Per riaffermare questa continuità, la teologia politica di Astell deve restituire un'immagine del mondo rigidamente gerarchica, poiché in essa è meglio garantita la sicurezza terrena che rende possibile la ricerca della salvezza ultraterrena. È in essa, inoltre, che trovano spazio istanze di liberazione femminile e di affermazione della capacità delle donne di agire in autonomia dalla controparte maschile. Pur non volendo sovvertire l'ordine patriarcale, tali istanze finiscono per fare breccia in esso.

Quando si mettono a confronto le ragioni contrapposte di Mary Astell e John Locke bisogna, dunque, riconoscere l'intento politico che si cela dietro il discorso teologico di entrambi. Per Astell, criticare la teologia di Locke significa svelarne i nodi politici. L'egualitarismo che egli oppone al potere arbitrario, e che si ritrova in ogni piccolo frammento di interpretazione biblica lockeana, è problematico perché crea un vuoto in cui può prodursi la lotta per il potere. Un universo gerarchicamente disposto, invece, non permette la creazione di competizioni foriere di conflitto. Mentre, dunque, difende l'ortodossia, l'accettazione dei precetti della Chiesa di Stato, pur rivendicando la legittima ricerca individuale del significato della parola di Dio mediante la lettura delle Scritture, Astell sostiene l'assolutismo, come sistema in cui l'autorità del monarca salvaguarda uomini e donne dalla guerra. San Paolo scrive che «non v'è giudeo né greco, né servo né libero, non v'è maschio né femmina. Poiché

tutti voi siete uno solo in Gesù Cristo»<sup>1</sup>. Allo stesso modo, Astell comprende che l'eguaglianza delle anime davanti a Dio si traduce nell'eguaglianza dei sudditi, donne e uomini, davanti al sovrano, rappresentante di Cristo in terra.

Per questo, la critica teologica di Locke non può essere analizzata separatamente dalla critica politica. Le riflessioni di Astell intorno al rapporto coniugale e alla classica analogia di matrimonio e governo acquistano valenza costituzionale solo se lette in continuità con la sua elaborazione del senso profondo della religione cristiana. Emerge un'idea di religione che mette al centro la ragione<sup>2</sup>, proprio come fa il ragionevole Locke, ma per asservirla alla giusta difesa di un ordine terreno e ultraterreno. Allora, il consenso e la legittimità come principi contrapposti e costitutivi di tale ordine rappresentano due ragioni parallele, due voci che non possono dialogare. La chiesa che Locke concepisce come fondata sulla tolleranza, sulla persuasione e su un credo minimale, e quindi sul consenso e sulla volontarietà di una fede non imposta, non può conciliarsi con la chiesa che Astell immagina come ordinata secondo regole stabilite una volta per tutte, come disciplinata e basata sul rispetto della legittima autorità che ne è a capo. Ugualmente, nello Stato il contratto sociale, che muove da un'idea di *trust*, laddove le decisioni sono sempre impugnabili e aperte alla contestazione, è incompatibile con l'idea di assolutismo, in cui il monarca è incontestabile perché incarna sempre la migliore e più affidabile garanzia di pace.

Nel capitolo che segue, si analizzeranno le due opere di Astell più specificamente teologiche, *Letters concerning the Love of God* (1695) e *The Christian Religion* (1705) mettendole in relazione con *Some Reflections Upon Marriage*, in particolare la terza edizione del 1706, con l'obiettivo di ricostruire negli elementi di critica a Locke una critica più ampia all'egualitarismo individualista, inteso come ideologia che decostruisce la stabilità e la pace nella Chiesa e nello Stato, al contempo lasciando

---

1 Paolo, *Galati*, 3,28. Cfr. F. Rodano, *Lezioni di storia «possibile». Le lettere di San Paolo e la crisi del sistema signorile*, a cura di V. Tranquilli - G. Tassani, Genova, Marietti, 1986.

2 Cfr. M. Cavalleri, *Laicità della ragione, razionalità della fede?*, «Filosofia e teologia», 2009, 2, pp. 475 - 479.

ipocritamente inalterate le relazioni domestiche. Solamente in un contesto depurato dal conflitto sociale, secondo Astell, può costruirsi uno spazio di libertà per le donne, cosa che il liberalismo di Locke e la sua religione ragionevole non permettono.

### 3.1 L'amore di Dio e l'amore di lei in *Letters concerning the Love of God*

La vita di Mary Astell è costellata da molteplici amicizie di tenore letterario e colto. A Chelsea si circonda di alcune delle più importanti filosofe del tempo, tra cui lady Mary Wortley Montagu, che le chiede di redigere la prefazione ai suoi diari dalla Turchia<sup>3</sup>. La prima partnership intellettuale di Mary Astell è però maschile, ovvero quella con il rettore di Bemerton e platonista di Cambridge John Norris (1657–1712), la cui influenza si nota particolarmente nel passaggio tra la pubblicazione della prima e della seconda parte di *A Serious Proposal to the Ladies*<sup>4</sup>. Da poco giunta a Londra, Astell legge gli scritti di Norris e, spinta da una profonda curiosità dottrina e filosofica, inizia con lui un rapporto epistolare. La corrispondenza, che rappresenta il debutto letterario di Astell, viene poi pubblicata e le procura una discreta fama anche tra le lettrici<sup>5</sup>. Il focus delle *Letters concerning the Love of God* è, come appare dal titolo, il concetto di amore divino, su cui molte parole vengono spese a partire da Platone in avanti. Il riferimento principale è Sant'Agostino, il quale, distinguendolo in *cupiditas* e *caritas*, o *ordinata dilectio*, mette

---

3 M. Astell, *Preface by a Lady*, in M. Wortley Montague, *Letters on Lady Mary Wortley Montagu* (1763), Paris, printed for Barrois Senior, Quai des Augustins, 1793.

4 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 82

5 Eugenia, pseudonimo dell'ignota autrice di *The Female Advocate*, menziona Astell proprio come corrispondente di Norris: «In a word, Ladies, I would recommend to your Thoughts something that is great and noble, viz. to furnish your Minds with true Knowledge, that (as an Ingenious Lady tells us) you may know something more than a well-chosen Petticoat, or a fashionable Commode. Learning becomes us as well as the Men. Several of the French Ladies, and with us the late incomparable Mrs. Baynard, and the Lady that is Mr. Norris's Correspondent, and many more, are Witnesses of this». Eugenia, *The Female Advocate; or, A plea for the just liberty of the tender sex, and particularly of married women. Being reflections on a late rude and disingenuous discourse, delivered by Mr. John Sprint, in a sermon at a wedding, May 11th, at Sherburn in Dorsetshire, 1699*. Le *Letters* vengono inoltre elogiate da Leibniz, Thomas Burnet, Mary Evelyn e Sara Chapone. M. Michelson - W. Kolbrenner, *The Canonized Mary Astell: Gender, Canon, Context*, in A. Hollinshead Hurley - C. Goodblatt, *Women Editing/Editing Women: Early Modern Women Writers and the New Textualism*, p. 210.

l'amore di Dio al centro della sua teologia<sup>6</sup>. Nelle *Letters* si affronta inoltre la teoria dell'occasionalismo di Nicolas Malebranche, secondo cui è Dio a causare le percezioni nell'uomo<sup>7</sup> mentre gli oggetti sensibili sono mere occasioni dell'intervento divino. Oltre l'occasionalismo, Norris e Astell discutono la visione di ogni cosa tutto in Dio, ovvero la teoria malebranchiana teocentrica della conoscenza per cui la verità si ottiene mediatamente attraverso Dio: «In contemplating this Divine substance, I may see some part of that which God *thinks*. God sees all *truths*, and I may see some of them»<sup>8</sup>.

In questo senso, il Signore è l'unico meritevole di essere amato, poiché fonte di ogni conoscenza. Già dall'inizio dello scambio con Norris durato per un anno dal 1693 al 1694, la «young gentlewoman»<sup>9</sup> di Newcastle espone una teoria alternativa della conoscenza, che formula con maggiore precisione nella seconda parte della *Serious Proposal to the Ladies* (1697)<sup>10</sup>. Questa teoria si fonda su una sorta di empirismo che rompe con la pura astrazione dell'occasionalismo di Norris: si tratta della «sensible congruity», secondo cui i corpi hanno un ruolo determinato nel causare le sensazioni nell'anima<sup>11</sup>. Il rettore di Bemerton non assume l'ipotesi di Astell, e in tal

6 La *cupiditas* è falso *amor*, amore che si aggrappa al mondo e in questo modo lo costituisce, diventa cioè mondano. L'*amor* giusto, che aspira all'eternità e al futuro assoluto, è la *caritas*. Agostino, *Le confessioni*, a cura di Maria Bettetini, Torino, Einaudi, 2000. Cfr. H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino* (1929), Milano, SE, 1992, p. 30.

7 Ne risulta così una visione totalmente anti-scettica della conoscenza. S. Nadler, *Introduction*, in S. Nadler (ed), *The Cambridge Companion to Nicolas Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 5.

8 N. Malebranche, *Treatise on Ethics* (1684), a cura di C. Walton, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1993, p. 45. Si cita dall'inglese perché è la traduzione letta da Astell.

9 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God* (1693), London, printed for S. Manship and R. Wilkin, 1705, p. 1 (*Preface To the Reader*).

10 Deluna sostiene che è proprio l'uso strategico di alcuni assi centrali della dottrina dei platonisti cantabrigensi a dare forza e coerenza alla protesta di Astell nei confronti dei *conduct books* del suo tempo, libretti che hanno lo scopo di disciplinare la condotta femminile e contro cui la pamphlettista redige *A Serious Proposal to the Ladies* nelle sue due parti. D.N. Deluna, *Mary Astell: England's First Feminist Literary Critic*, «Women's Studies», 22, 2/1993, pp. 231-242. Un esempio di *conduct book* è l'anonimo *The whole duty of a woman: or a guide to the female sex. From the age of sixteen to sixty, &c. Being directions, how women of all qualities and conditions, ought to behave themselves in the various circumstances of this life, for their obtaining not only present, but future happiness*, London: printed for J. Gwillim, against the Great James Tavern in Bishopsgate-street, 1696.

11 La *sensible congruity* pare essere una rielaborazione del concetto di *vital congruity* di Henry More, altro illustre platonico di Cambridge, corrispondente di Margaret Cavendish e mentore della filosofa Anne Conway. S. Hutton, *In Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's Natural*

modo approfondisce il divario tra una teoria razionalistica e realistica<sup>12</sup> lockeana e una platonista/occasionalista, contro i tentativi iniziali di Astell di mediare tra le due concezioni.

Nella battaglia tra queste diverse teorie, in gioco c'è prima di tutto l'idea di ragione. La razionalità che si richiede all'individuo risponde infatti a esigenze di disciplinamento sociale e fornisce il criterio per posizionare i soggetti all'interno di uno schema di apprendimento che rispetti a sua volta il nuovo sistema costituzionale. In secondo luogo, lo scontro si dà tra due opposte concettualizzazioni del rapporto tra Dio e l'individuo: la necessità di obbedienza passiva a Dio, che si riflette nella ricezione non mediata della conoscenza che deriva direttamente dal Signore, fa da contrappunto a un'idea consensuale della fede, che corrisponde alla teorizzazione di una partecipazione attiva dell'individuo nell'apprendimento. In questa prima fase dell'elaborazione di Astell, la soluzione trovata cerca di mediare tra occasionalismo come passività dell'apprendimento e razionalismo come attivazione del soggetto. In terzo luogo, la raffigurazione dell'amore per Dio si tramuta in una metafora del governo e del potere potere civile e anche in questo caso il consenso lockeano si contrappone alla sovranità assoluta. Significativamente, l'opera del reverendo William Nichols *The Duty of Inferiors toward Superiors* annovera il dovere dell'amore tra i compiti dei figli nei confronti dei genitori, degli schiavi nei confronti dei padroni, delle mogli nei confronti dei mariti, e dei parrocchiani nei confronti dei sacerdoti<sup>13</sup>. L'amore costituisce, dunque, anche la chiave di volta della reazione patriarcalista e conservatrice del primo Settecento.

Le *Letters* mostrano quindi il modo in cui Mary Astell utilizza il dibattito

---

*Philosophy*, pp. 197-208. Anche Conway parla di qualcosa di simile alla «sensible congruity», affermando una dottrina pseudo-dualistica che s'incentra sulla «cohesion not just of soul and body within a particular creature, but also of all constituent elements of each». S. Hutton, *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 223. Sul rapporto tra More e le filosofe del suo tempo, cfr. J. Broad, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*.

12 Iann Watt afferma che è con Locke e Descartes che ha origine il realismo moderno, inteso come «credenza nella percezione individuale della realtà tramite i sensi» e fondato sulla consapevolezza che il mondo esterno è reale e i sensi ne danno una fedele descrizione. I. Watt, *Le origini del romanzo borghese*, pp. 10, 12.

13 W. Nichols, *The Duty of Inferiours towards their Superiours, in five Practical Discourses*.

sull'amore divino per formulare un'ipotesi politica di obbedienza che anticipa le sue visioni assolutistiche future. Come nello Stato, così in famiglia Astell sostiene il dovere cristiano di obbedienza. Tuttavia, mentre il sottostare alla volontà divina va vissuto gioiosamente, la subordinazione coniugale va accettata come pena passeggera. Nell'obbedienza coniugale, inoltre, la soggezione passiva è connessa alla sofferenza che viene intesa come principio catartico che prepara alla vita eterna. L'afflizione è lo stato d'animo con cui anche il re o marito più tirannico può essere obbedito, uno stadio passeggero in attesa dell'aldilà e nell'ottica dell'imperscrutabilità delle disposizioni divine. Stabilendo però la primazia del comando di Dio e del sovrano, suo vicario terreno, Astell mira a eliminare ogni disuguaglianza tra i sudditi, affinché s'instauri una «universal obedience»<sup>14</sup> che annulli le gerarchie terrene anche tra maschi e femmine. Teorizzando poi l'importanza dell'educazione delle fanciulle come via privilegiata di avvicinamento al Cielo, Astell giunge, tramite la divinità, a mettere al centro del dibattito l'autonomia e la soggettività femminile. La tematica teologica diventa così la chiave per pensare i rapporti sessuali, sociali e politici e riformulare il progetto educativo.

Oltre che gettare luce sulla teologia politica di Astell, le *Letters* mostrano un reticolo di relazioni intellettuali che intercorrono tra lei, Norris, John Locke e Damaris Masham, amica e ospite del filosofo<sup>15</sup>. John Norris scrive nel 1691 *Practical Discourses Upon Several Divine Subjects*<sup>16</sup>, in cui sostiene che Dio è l'unico oggetto appropriato dell'amore dell'uomo dato che è la sola causa efficiente delle sensazioni<sup>17</sup>. Su tale tesi inizia lo scambio con Astell. Qualche anno prima, nel 1690, egli aveva pubblicato una

---

14 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, p. 177.

15 Norris intrattiene inoltre una corrispondenza con le scrittrici Lady Mary Chudleigh ed Elizabeth Thomas. D. Taylor, *Clarissa Harlowe, Mary Astell, and Elizabeth Carter: John Norris of Bemerton's Female "Descendants"*, «Eighteenth-Century Fiction», 12, 1/1999, p. 31. Tra i motivi che spingono Astell a iniziare lo scambio con Norris vi è sicuramente la sua fama di essere un sostenitore dell'educazione femminile, progetto che mette lui stesso in atto dialogando con Chudleigh e Thomas. E.D. Taylor - M. New, *Introduction. Mary Astell and John Norris: A Correspondence*, in M. Astell - J. Norris, *Letters Concerning the Love of God*, a cura di E.D. Taylor - M. New, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 21.

16 J. Norris, *Practical Discourses Upon Several Divine Subjects*, London, Printed for S. Manship, 1691.

17 E.D. Taylor - M. New, *Mary Astell and John Norris. A Correspondence*, in M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, a cura di E.D. Taylor - M. New, Aldershot, Ashgate 2005, p. 2.

critica<sup>18</sup> del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke (1689); questi, dapprima ansioso di ribattere alle accuse, decide infine di tenere per sé la risposta a Norris<sup>19</sup>.

Laureatosi a Oxford, Norris intrattiene un legame epistolare anche con Damaris Masham, destinataria della sfortunata dedica *Reflections Upon the Conduct of Human Life: With Reference to the Study of Learning and Knowledge* (1690)<sup>20</sup>. La sua opera principale, *Essay towards the Theory of an Ideal and Intelligible World* (1704-1707) gli guadagna una buona reputazione. Nel 1692, grazie all'intercessione di Locke, diventa rettore di Bemerton<sup>21</sup>, suburbe di Salisbury, dove invece è vescovo Gilbert Burnet dal 1689<sup>22</sup>. Proprio a causa sua, vive gli ultimi anni di vita in ristrettezze; Burnet è infatti «absolutely resolved [Norris] shall never have any thing here»<sup>23</sup>. Norris, come si è

---

18 J. Norris, *Cursory Reflections upon a Book called Essay Concerning Human Understanding*, London, printed for S. Manship, 1690.

19 J. Locke, *Remarks upon Some of Mr. Norris' Books* (1693), in J. Locke, *The Works of John Locke*. Anche Jean Le Clerc difende l'amico Locke dalla critica di Norris. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 480. Il punto di disaccordo maggiore è il fatto che Norris creda che ogni uomo possa avere accesso alla verità divina. D. Taylor, *Clarissa Harlowe, Mary Astell, and Elizabeth Carter*, p. 30. Per Locke, la percezione razionale è infatti offuscata dalle passioni corrotte liberate dal peccato originale. J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, (1969), Bologna, Il Mulino, 1992, p. 227. Alla fine Locke rinuncia a pubblicare la critica a Norris e Malebranche, convinto che le loro idee non avranno vita lunga. P. Springborg, *Mary Astell*, pp. 50-51.

20 Pare che Masham si sia molto offesa della dedica di Norris che compiangere la cecità della donna. Pur avendo problemi di vista, però, Masham non diventa mai cieca. La gaffe è davvero plateale. Così recita l'incipit delle *Reflections* di Norris: «The Affliction your Ladyship is under for the loss of your Sight is so great, and your Complaints upon that occasion so just, that I can neither blame you for the one, nor excuse my self from pitying you for the other. And indeed since you have been so unhappy as to be deprived of the use of your Eyes, I think I owe your Ladyship so much Compassion, that I cannot better employ mine, than in writing you such a Consolation, as the opportunity of my New Retirement, with the serious Reflections I have lately made in it, will suggest». J. Norris, *Reflections Upon the Conduct of Human Life: With Reference to the Study of Learning and Knowledge*, London, Printed for S. Manship, 1690.

21 P. Springborg, *Mary Astell*, p. 30. E.D. Taylor - M. New, *Introduction*, p. 22. Come rettore, Norris si dimostra un saldo difensore dell'establishment anglicano contro gli interessi dei dissenzienti. D. Taylor, *Clarissa Harlowe, Mary Astell, and Elizabeth Carter*, p. 28.

22 Si vocifera che Norris contribuisse anche alla famosa rivista «Athenian Mercury», che va in stampa dal 1691 a 1697 ed è il primo giornale a richiedere esplicitamente le lettere dei lettori e delle lettrici. Berry sostiene questa ipotesi, mentre Taylor afferma che si tratti di un omonimo medico, tale Edward Norris. H. Berry, *Gender, Society and Print Culture*, pp. 20, 6. E.D. Taylor, *Clarissa Harlowe Norris Descendants*, p. 31.

23 Da una lettera del 1707 a Dr. Charlett, si evince che la paga, concessagli dalla parrocchia, è di solamente «three score and ten punds a year». Nel messaggio chiede a Charlett di raccomandare suo figlio, un bravo studioso, affinché gli concedano una borsa di studio in Università: con il suo reddito misero Norris non potrebbe pagargli la retta per portare a termine gli studi. J. Norris a Dr. Charlett, 9 aprile 1707, in J. Walker (ed), *Letters Written by Eminent Persons in the Seventeenth and*

detto, è un'esponente dei Cambridge Platonists – anche se compie i suoi studi a Oxford –, e in più è il canale attraverso cui Astell viene a conoscenza delle opere di Cartesio e Nicolas Malebranche<sup>24</sup>. I platonici di Cambridge, circolo filosofico di cui fa parte anche Ralph Cudworth, padre di Damaris Masham, e Ralph Astell, zio di Mary, sono un gruppo di intellettuali che a partire dalla metà del XVII secolo, una generazione successiva a quella di Hobbes, tentano di riconciliare ragione e religione, mettendo ordine nella confusione delle lotte politico-religiose. Il loro latitudinarismo e l'afflato idealistico e mistico<sup>25</sup>, contro l'empirismo, il meccanicismo e lo scetticismo, causano sul lungo periodo un distanziamento dal cartesianesimo, di cui pure sono i primi sostenitori in Inghilterra<sup>26</sup>. Il loro anti-volontarismo, la ferma persuasione riguardo la compatibilità della ragione e della fede, la loro visione ottimistica della natura umana e la professione del libero arbitrio umano tracciano un solco profondo

---

*Eighteenth Centuries*, London, Longman, 1813, Vol. II, pp. 157-158.

- 24 John Norris introduce Malebranche in Inghilterra, coniugando platonismo e agostinismo, con riferimento alla scolastica tomistica e al cartesianesimo. Egli muove dall'esigenza di tutelare l'elemento religioso della visione umana della realtà e di reagire al deismo. Tale esigenza lo induce a sfumare la sua adesione al cartesianesimo razionalista e a prediligere l'agostinismo. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 193. Non è un caso che Norris subisca il fascino di Malebranche, il quale attinge da due grandi figure della filosofia e della teologia, ovvero Sant'Agostino e Descartes, del cui pensiero è «bold and unorthodox synthesizer». S. Nadler, *Introduction*, p. 1. Astell viene a conoscenza delle teorie di Malebranche proprio attraverso Norris poiché non legge il francese, come ammette nelle *Letters*. Poco dopo Norris effettua alcune traduzioni del filosofo occasionalista, ma sono successive alla corrispondenza con Astell. Certamente nel momento in cui manda la sua prima lettera a Norris, ella non ha ancora letto l'opera di Malebranche in originale. E.D. Taylor - M. New, *Mary Astell and John Norris*, p. 14.
- 25 I Cambridge Platonists sono spesso dipinti come filosofi mistici che trascendono le tribolazioni del proprio tempo. Non si considerano una scuola ma possiedono una loro teologia comune e condividono il razionalismo religioso e l'uso del platonismo per formulare i capisaldi della loro etica, metafisica ed epistemologia. L'anti-calvinismo si coniuga con l'alta idea della ragione umana, centrale tanto nella religione quanto nell'etica. Sono più interessati all'aspetto morale che istituzionale della religione e vogliono dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. S. Hutton, *British Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 136, 138. Mentre Cassirer li descrive come proni alla vita contemplativa, Hutton sostiene che si dedichino a una morale pratica. E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, Firenze, La Nuova Italia, 1947, p. 75; S. Hutton, *British Philosophy*, p. 139.
- 26 Il distacco da Descartes avviene con l'ascesa al potere di James II, quando la società si ricompone in funzione anti-cattolica e l'idea di tolleranza si integra con il valore borghese della libera iniziativa economica e politica. In questo contesto il platonismo di Cambridge perde di interesse in quanto portatore di un'impostazione puramente speculativa e teologica – come quella dei latitudinari che mirano ad arginare le lotte religiose e il dispotismo filoanglicano di Carlo II. Il calo politico dei platonisti si accompagna a un riesame del cartesianesimo conducendo a una svolta idealistica attraverso la figura di Malebranche. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, pp. 192-193.

con la tradizione calvinista<sup>27</sup>.

Pur incarnando una tradizione filosofico-religiosa che si esaurisce ben presto sotto la spinta del razionalismo lockeano, corredato da una religione ragionevole e comprensibile grazie al lume naturale, i platonici cantabrigensi costituiscono un referente importante nella letteratura di fine Seicento e inizio Settecento, quando Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury e bersaglio polemico di Astell, recupera il loro contributo adattandolo alle spinte di un nuovo pensiero totalmente anti-mistico e materialista<sup>28</sup>. Per Mary Astell l'attenzione ricevuta da un intellettuale in vista come John Norris, il più fedele seguace di padre Malebranche, è motivo di grande orgoglio<sup>29</sup>. Nondimeno, l'ossequioso rispetto che Astell mostra nei suoi confronti per tutto l'arco della corrispondenza non riesce mai a oscurare la fervida intelligenza e curiosità della filosofa e teologa, la quale non rinuncia a esprimere riserve e fornire spunti critici.

Nella prefazione al lettore, di cui Norris e Astell scrivono rispettivamente la prima e la seconda parte, emergono due posizioni distinte. Mentre Norris si concentra sulla difesa della sua tesi intorno all'amore di Dio, per Astell l'attenzione va subito diretta al valore della presa di parola femminile. Il teologo definisce l'amore di Dio come amore di tutto ciò che è buono, perfetto, amabile, desiderabile, di ciò che veramente è; perciò «God ought to be the sole and entire Object of our Love». Di conseguenza, l'amore per le creature è moralmente sbagliato; non possiamo dividere il nostro cuore e averne uno per Dio e uno per il mondo, «for no man can serve two

---

27 S. Hutton, *British Philosophy*, p. 143.

28 Shaftesbury riesce a penetrare la breccia scolastica e a cogliere la sostanza morale religiosa della dottrina della scuola di Cambridge. Come i platonisti, combatte «l'angusto spirito di setta puritano e lo spirito dello zelotismo», convinto che la degenerazione della natura umana sia segnalata dal cieco zelo e dalla persecuzione religiosa. A questo, contrappone «una religione di libertà, alla religione della diffidenza contrappone una religione della fiducia, alla religione della fuga dal mondo e del disprezzo del mondo una religione della gioia universale estetica» – la stessa cosa che a cui tendono i platonisti. E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, pp. 167-168.

29 Le *Letters* in effetti arrivano tra le mani di molti personaggi illustri tra cui il famoso vescovo *non-juror* e mistico William Law, che esercita una grossa influenza su Samuel Richardson, in quanto suo consulente religioso. E.D. Taylor - M. New, *Mary Astell and John Norris*, p. 4. La vasta distribuzione è probabilmente dovuta al talento commerciale di Norris, la cui attenzione alla stampa, diffusione e ripubblicazione delle sue opere è dovuta anche a motivi economici: la parrocchia di Bemerton gli rende solo 70 sterline l'anno. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, p. 197.

Masters as Christ tells us»<sup>30</sup>. Si comprende immediatamente l'attenzione di Norris alla moralità cristiana, messa in crisi dall'epoca corrente in cui individua i mali funesti dell'avidità, dell'ambizione e dell'amore sensuale<sup>31</sup>. L'amore per le creature rende gelosi, consapevoli della propria incapacità di essere sufficienti per tutti, mentre l'amore per Dio genera il desiderio che altri lo amino allo stesso modo<sup>32</sup>.

Astell, da parte sua, si rivolge al lettore dichiarando, in quanto donna, la sua libertà di pensiero contro le regole della censura e del mercato della stampa, dove ogni libro rischia di attirare diletto oppure invidia. La sua resistenza alla pubblicazione delle *Letters* si lega all'amore per lo stare in disparte dal trambusto della vita terrena:

«These and some other Considerations have recommended to me, my darling, my beloved *Obscurity*, which I court and doat on above all Earthly Blessings, and am as ambitious to slide gently through the World, without so much as being seen or taken notice of in it, as others are to bustle and make parade on its Theater»<sup>33</sup>.

Non le manca invece il desiderio di costruirsi una grande reputazione letteraria; tuttavia, l'unico giudizio che le interessa davvero – almeno così scrive – è quello di Dio:

«Not that I want Ambition<sup>34</sup>, perhaps there is too much of that in my Temper, but because

---

30 Hobbes afferma che nessuno può obbedire a due padroni cinquant'anni prima nel *Leviatano*, come si vedrà più avanti.

31 La preoccupazione nei confronti dell'indisciplina delle passioni è un retaggio del pensiero di Agostino, il quale a sua volta s'ispira a Paolo di Tarso, per il quale vi è un conflitto profondo tra spirito e carne, uomo vecchio e uomo nuovo. Cfr. Agostino, *Agostino interprete di Paolo: Commento di alcune questioni tratte dalla lettera ai Romani*, a cura di M. Grazia Mara, Milano, Edizioni paoline, 1993. Le passioni vanno indirizzate verso Dio, vetta più alta del desiderio. Nel Sei e Settecento, in effetti, si assiste a una progressiva disgregazione delle strutture d'ordine e delle pratiche di disciplinamento e di esorcizzazione delle passioni, considerate ora come l'espressione del sentimento e della potenza di esistere. R. Bodei, *Ordo amoris*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 67, 198.

32 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 6-7, 12, 18-19 (*Preface to the Reader*).

33 *Ivi*, pp. 22, 24 (*Preface to the Reader*). Il desiderio di tenersi in disparte, in una carissima oscurità, accompagna Mary Astell fino alla fine della sua vita. W. Kolbrener - M. Michelson, *Dreading to Engage Her: The Critical Reception of Mary Astell*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, pp. 1-2. La tensione tra tale desiderio e l'alta ambizione della donna viene efficacemente resa in una poesia giovanile, dedicata all'arcivescovo Sancroft. I versi di *Ambition* recitano: «Let me obscured be, & never known / or pointed at about the town, / short winded fame shall not transmit / my name, that the next age may censure it: / if I write sense no matter what they say, / whither they call it dull, or pay / a rev'ence such as Virgil claims, / their breath's infectious, I have higher aims». R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 405.

34 Si confronti l'ammissione di coltivare sogni di fama in Margaret Cavendish, ad esempio nella

I cannot endure to have my Glory and Reward forestalled, nor can be content to receive my Plaudit from any but an Infallible Judge».

Proseguendo in un'apparentemente consueta *captatio benevolentiae*, Astell lamenta che il genere epistolare non è adatto alla pubblicazione, perché trabocca di formule di cortesia<sup>35</sup>. Eppure, un po' di censura può servire a porre un limite alla sua vanità che il rettore di Bemerton ha lusingato riempiendola di complimenti. Poche righe più sotto, Astell scopre le carte: dare le sue lettere alle stampe può stimolare la curiosità di coloro che non sono usi a leggere opere devote, ma si chiedono cosa possa uscire dalla penna di una donna. Ancora più importante, pubblicare lettere scritte da una donna può provocare «a generous Emulation in my Sex». Nello spirito della *Serious Proposal to the Ladies*, che esce l'anno prima delle *Letters*, Astell incita le donne a cimentarsi nella scrittura religiosa, per smentire tutti i luoghi comuni sull'ignoranza femminile:

«I heartily wish they would make the Experiment, so far am I from coveting the Fame of being singular, that 'tis my very great Trouble it should be any bodies Wonder to meet with an ingenious Woman»<sup>36</sup>.

Astell, dunque, comprende ed esplicita il senso del suo gesto di irruzione in una sfera pubblica letteraria maschile; contemporaneamente, afferma di preferire un anonimato, per così dire, sessualizzato. Concludendo la prefazione, ella dedica l'opera alla sua mecenate e amica Catherine Jones<sup>37</sup> e riprende il messaggio della

---

prefazione di *The She-Anchoret*: «That my ambition of extraordinary Fame, is restless, and not ordinary, I cannot deny: and since all Heroick Actions, Publick Employments, as well Civil as Military, and Eloquent Pleadings, are deni'd my Sex in this Age, I may be excused for writing so much». M. Cavendish, *The She-Anchoret*, in M. Cavendish, *Natures Pictures*, p. ii.

35 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 24-25 (*Preface to the Reader*). I platonisti sembrano avere un interesse particolare nei confronti di relazioni epistolari di alto livello intellettuale. Come chiarisce Ruth Perry, l'enfasi sull'amore platonico che viene da Dio consente il fiorire di caste relazioni extra-coniugali. Sia dentro che fuori dai circoli dei platonisti queste amicizie sublimite diventano spesso più importanti del rapporto con il marito. Le lettere esprimono una passione condivisa per gli ideali invisibili e astratti, che riproduce costantemente la forma e il significato dell'amicizia platonica. R. Perry, *Radical Doubt and the Liberation of Women*, «Eighteenth-Century Studies», 18, 4/1985, p. 485.

36 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 26-27 (*Preface to the Reader*).

37 Catherine Jones, sua vicina di casa per molto tempo, diventa la convivente di Astell nei suoi ultimi anni di vita. Jones si mantiene come donna indipendente e usa le sue ingenti risorse per opere di carità. Oltre a essere amministratrice fiduciaria e finanziatrice della *charity school* femminile di Chelsea, contribuisce alla fondazione di altre scuole in Galles e lascia in eredità una somma al rettore del college di Chelsea e all'ospedale locale per l'acquisto di libri religiosi. R. Perry, *The*

*Proposal*: «Ladies may be at last convinced that the Beauty of the Mind is the most charming Amiability, because most lasting and most divine»<sup>38</sup>.

L'incipit della prima lettera richiama subito il problema del posto della donna nella società, inteso in senso materiale e metaforico, poiché Astell deve difendere la sua parola di donna. Infatti, a differenza di Norris, «some morose Gentlemen wou'd perhaps remit me to the Distaff or the Kitchin, or at least to the Glass and the Needle, the proper Employments as they fancy of a Womans Life». È solo l'invidia maschile che motiva il confinamento delle donne, poiché Dio vuole che tutto il genere umano, senza distinzioni di sesso, usi la propria ragione. Così afferma:

«though I can't pretend to a Multitude of Books, Variety of Languages, the Advantages of Academical Education, or any Helps but my own Curiosity affords; yet *Thinking* is a Stock that no Rational Creature can want, if they know but how to use it; and this as you have taught me, with Purity and Prayer [...] is the way and method too true Knowledge».

Dopo aver anticipato le prevedibili critiche di parte maschile, Astell mette alla prova il fulcro della teoria di Norris con una sorta di provocazione. Dio, sola causa delle nostre sensazioni, sarebbe il solo oggetto del nostro amore perché è l'unica fonte del nostro piacere, e, quindi, del nostro bene. Poiché Dio è anche innegabilmente responsabile del nostro dolore, può Dio essere allo stesso tempo oggetto di amore e odio? Oppure il fatto di provocare piacere non significa causare il nostro bene? La conclusione di Astell è che piacere e bene non coincidono, e che il dolore può essere anch'esso foriero del bene<sup>39</sup>.

La risposta di Norris, come ammette l'autore, arriva in ritardo, tanta la meraviglia nel sapere che la missiva proviene da una donna<sup>40</sup>. Andando nel merito, Norris nega che il bene di Dio vada apprezzato in astratto e in assoluto, come può fare chiunque, anche chi non possiede la fede. Al contrario, scrive citando il *Traité de Morale* di Malebranche<sup>41</sup>, «to Love God is to desire him as our Good». Il dolore viene sì da Dio, ma è un effetto collaterale, causato dall'indisposizione morale di chi lo

---

*Celebrated Mary Astell*, pp. 7, 243, 245.

38 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 28, 30 (*Preface to the Reader*).

39 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 1-4.

40 *Ivi*, p. 6.

41 N. Malebranche, *Trattato di morale*, 1707.

riceve. Dio provoca dolore in noi in quanto peccatori, ma ci ama in quanto creature. La sofferenza è una punizione del peccato, inflitta quando la giustizia e l'ordine lo richiedono<sup>42</sup>. Dobbiamo amare Dio non perché ci causa dolore, ma *nonostante* ci causi dolore. In un certo senso, si può dire che il dolore ci fa bene. Il dolore che provoca in questo mondo è una medicina; non ha senso odiare Dio per questo come non avrebbe senso odiare il nostro medico che vuole curarci<sup>43</sup>.

Separando due aspetti dell'idea di dolore, quello mentale maligno e quello inflitto per il bene dell'uomo, Astell assume la lezione di Norris rispondendogli che il dolore causato dall'Onnipotente è sempre sinonimo di bene, in quanto atto di giustizia, mentre il male è conseguenza del peccato e proviene dall'uomo: «Afflictions, by which we usually understand something Painful, are not Evil but *Good*»<sup>44</sup>. Mostrando le ambiguità del linguaggio, e in questo mostrando una profonda affinità con il pensiero lockeano, Mary Astell giustifica l'incomprensione sull'idea del male, «most of the Controversies that are in the World being in my Opinion, rather about words than things». Contrapponendo il vero piacere cristiano al piacere causato dal peccato, che è falso piacere, ritorna poi sulla definizione di dolore per confutare la tesi calvinista dell'eterna dannazione a cui Dio ha condannato la stirpe umana:

«Since therefore God can in no manner of way be said to be the author of sin, he cannot be the cause of mental pain: and I know no hypothesis that does infer it except the Predestinarian, which for that reason I take to be irrational and absurd»<sup>45</sup>.

La predestinazione, caposaldo del puritanesimo e del presbiterianesimo, è rigettata da Astell come irrazionale e assurda. Da un lato, si intuisce l'insofferenza verso la predestinazione in quanto uno dei principi basilari del credo dissenziente; dall'altro, tale dottrina è criticata perché non lascia nessun margine di manovra allo

---

42 Il dolore fa parte del disegno divino, ne è parte integrante. Per Malebranche, come per Norris, le leggi e i fenomeni del mondo formano un insieme adeguato alla natura di Dio, un insieme che è perciò la migliore combinazione possibile. S. Nadler, *Introduction*, p. 5.

43 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 7-9, 12-15, 17, 20.

44 *Ivi*, pp. 23-24. L'idea che la sofferenza provochi innalzamento spirituale attraversa tutto il corpus di Astell. In particolare, in *Reflections Upon Marriage* ella sostiene che bisogna ubbidire persino di fronte a trattamenti ingiusti, nell'attesa di ricompense future che ripaghino delle sofferenze attuali. Cfr. K. Stanton, 'Affliction, *The Sincerest Friend*'. *Mary Astell's Philosophy of Women's Superiority through Martyrdom*, «Prose studies», 29, 1/2007, p. 113.

45 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 24-29.

sviluppo individuale terreno. Contro la figura di Dio come giudice impassibile e severo nell'universo puritano, Astell e i platonici di Cambridge oppongono un'immagine di Dio come amore<sup>46</sup>. L'amore che Norris chiaramente definisce e circoscrive a Dio, pone per la pensatrice inglese un dilemma di difficile soluzione. La sua naturale disposizione al «friendly love» – o piuttosto la sua volontaria abitudine a esso, perché «Nature is often very unjustly blam'd for what is owing to *Will and Custom*» – le impedisce di distinguere totalmente amore e desiderio, che è in fondo desiderio del bene dell'amica.

L'usuale sussiego con cui Astell si rivolge a Norris è sostituito in questo passaggio da un atteggiamento nuovo, di gentile disaccordo. L'amore amicale che lei confessa di provare è ben distinto da quell'amore irregolare per le creature. In una lettera successiva ella rappresenta tale «wordly love» come nocivo: se si permette alle creature di costituire il nostro bene, è difficile non amarle, finché esse non occuperanno tutto il nostro cuore<sup>47</sup>. L'amore amicale, invece, non è in contraddizione con l'amore di Dio perché non solo l'amicizia è «one of the brightest virtues», ma anche perché in essa Astell ripone «noblest designs»:

«Fain would I rescue my Sex or at least as many of them as come within my little sphere from that Meanness of Spirit into which the generality of them are sunk, persuade them to pretend some higher Excellency than a well-chosen Pettycoat, or a fashionable Commode; and not wholly lay out their Time and Care in the Adoration of their Bodies, but bestow a Part of it at least in the Embellishment of their minds, since inward Beauty will last when outward is decayed»<sup>48</sup>.

Attraverso il tema dell'amicizia Astell ritorna all'ideale di avanzamento femminile ottenuto con lo scambio e il mutuo accrescimento spirituale all'interno di un'accademia per sole donne. Il suo obiettivo è salvare il suo sesso, o perlomeno le donne che le sono vicine, dalla bassezza di spirito in cui versano, persuadendole ad

---

46 Per Calvino il rapporto con l'Onnipotente è strutturato dal diritto, non dall'amore, per cui Dio è giudice dell'uomo. Per i platonisti, al contrario, l'amore unisce e tiene distinti Dio e l'uomo, rivelandosi tanto nella volontà dell'uomo quanto nella creazione del mondo. L'amore di Dio è misura e sorgente di tutte le forme di ciò che è buono e morale, è ciò che tiene assieme il mondo. E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, pp. 78-79, 131, 75, 129-130, 198.

47 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 65-66.

48 *Ivi*, pp. 32-33.

aspirare ad altro che non sia stare al passo con la moda: la bellezza della mente è più duratura di quella del corpo. Perciò, rivendica la legittimità del suo amore amicale, che pure non si limita all'amore di benevolenza<sup>49</sup>:

«though I have in some measure rectified this Fault, yet still I find an agreeable Movement in my Soul towards her I love, and a Displeasure and Pain when I meet with Unkindness, which is a strong Indication of somewhat more than pure Benevolence<sup>50</sup>.

Nella sua risposta, John Norris affronta due nodi principali individuati da Astell, nodi su cui la discussione torna più volte: la natura del male e l'amore per le creature. A proposito del paradosso dell'origine divina tanto del dolore quanto del piacere, egli tratteggia uno schema provvidenziale in cui anche il male è un mezzo per indurre l'uomo a raggiungere un bene maggiore. Il peccato è certo il male maggiore, ma non l'unico che affligge l'uomo<sup>51</sup>, ma anche su questo Astell ribatte contrapponendo l'amore di Dio, che protegge dal male, al peccato, e distinguendo quest'ultimo dal male e dal dolore. Per lei il peccato è la causa morale e del male e del dispiacere: se tutti riconoscessero che il peccato è il male, sceglierebbero l'afflizione piuttosto che il peccato. Mentre il dolore può essere scelto in virtù di un futuro bene maggiore, Astell nega che si possa scegliere di peccare, poiché il peccato è il male in sé, contraddice l'ordine e la perfezione e dunque si oppone alla natura dell'uomo<sup>52</sup>. Come Paolo di Tarso, Astell vede nel peccato il rifiuto del rinnovamento cristiano e perciò individua nel peccare il male supremo, in quanto è l'atto di respingere l'offerta gratuita di una nuova alleanza proposta da Dio mediante il sacrificio di Cristo<sup>53</sup>.

Per ciò che concerne l'amore degli esseri umani, Norris ammette la difficoltà del perseguimento esclusivo dell'amore di Dio, unica fonte del bene, rifiutando però qualunque riconciliazione su un piano paritario dell'amore divino con l'amore per il prossimo:

«Creatures may be sought for our Good, but not loved as our Good. But after all I must

---

49 Come in Sant'Agostino, anche per Astell l'intreccio di amore umano e divino è indissolubile. Cfr. R. Bodei, *Ordo amoris*, p. 170.

50 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 32-34.

51 *Ivi*, pp. 46, 50.

52 *Ivi*, pp. 58, 60, 62-63.

53 R. Bodei, *Ordo Amoris*, pp. 69, 71.

needs acknowledge that this (as all our other Duties) is more intelligible than practicable, though to render it so I know no other Way than by long and constant Meditation to free our Minds of that early Prejudice that sensible Objects do act upon our Spirits, and are the Causes of our Sensations»<sup>54</sup>.

La via di uscita dalla tendenza ad amare oggetti terreni è la meditazione, rimedio su cui Astell edifica il suo progetto di accademia femminile isolata dal mondo. Nello scontro irrisolto tra vita *activa* e contemplativa<sup>55</sup>, l'innalzamento verso il cielo è fatto di devozione individuale, riflessione privata e pio ritiro. Tuttavia, mentre la prospettiva del teologo oxoniense rimane incastrata in una tranquilla dimensione speculativa, che lo porta a incuriosirsi di fronte a una donna dal ragionamento fortemente spigliato, per Mary Astell in gioco c'è molto di più: la salvezza dell'anima. L'educazione alla religione, per lei e per le altre donne, è parte essenziale non solo dell'intero progetto educativo, ma anche del programma di salvezza. L'educazione religiosa va perseguita attivamente, non nella mera contemplazione ma nella ricerca, nella conversazione, nella lettura e nell'interpretazione delle Scritture e di testi filosofici, nello studio in comunità<sup>56</sup>. Per questo, coglie l'opportunità dello scambio epistolare per approfondire i punti più spinosi della dottrina dell'amore divino, perché è convinta che la religione innalzi l'anima di chiunque ami Dio, finanche delle donne. Come dirà in una lettera successiva, l'amore di Dio rende la mente più grande e magnifica, dovendosi distendere per accogliere l'idea del Signore. Chi ama Dio profondamente non si accontenterà di porgere a lui un'anima «mean and narrow»<sup>57</sup>.

La generosità di John Norris nel mettersi a disposizione nell'accompagnare lo sviluppo intellettuale di una donna è reputata da Astell degna di nota, dal momento che «knowledge is thought so unnecessary an Accomplishment for a Woman, that

---

54 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 51-52.

55 La proposta della filosofa alle signore è costruita sull'impossibilità, per le donne, di aderire a quel rovesciamento dell'ordine gerarchico tra vita contemplativa e vita *activa* che accade in età moderna. Arendt radica il suddetto capovolgimento nel cambio di paradigma che fa discendere il raggiungimento della verità dall'azione e non dalla contemplazione. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Milano, Bompiani, 2004, p. 214.

56 Si può considerare la missione di Astell un esempio di *caritas* agostiniana o *ordinata dilectio*, intesa come amore verso l'altro, progetto di immortalità individuale e al contempo di salvezza collettiva. R. Bodei, *Ordo amoris*, pp. 134-135.

57 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 136-137.

few will give themselves the Trouble to assist us in the Attainment of it». Da parte sua, la studiosa di Newcastle offre al suo mentore un'obbedienza non cieca ma razionale, libera e priva di pregiudizi<sup>58</sup> come l'obbedienza al sovrano, tanto civile quanto celeste. L'obbedienza, scrive nella lettera XI, è l'essenza genuina dell'amore per Dio, un'obbedienza universale che comporta l'indifferenza totale nei confronti delle cose del mondo. Inoltre, l'amore di Dio porta rassegnazione e conformità:

«A true Lover neither questions God's Revelations nor disputes his Commands, deliberates no further than to obtain a good Assurance that such and such things are really his Will and Pleasure. He does not only submit to his Dispensations how disagreeable soever to Flesh and Blood and his own Expectations»<sup>59</sup>.

L'obbedienza attiva e vigile, tesa solamente ad assicurarsi di seguire il volere e il piacere del Signore, è ciò che si richiede a donne e uomini per essere buoni sudditi e buoni fedeli. In questo passo Astell sembra richiamarsi nuovamente a San Paolo, secondo cui, piegandosi alle autorità temporali, gli uomini possono concentrarsi sul raggiungimento del regno dell'aldilà<sup>60</sup>. Di contro, l'obbedienza passiva non facilita l'avvicinamento al Signore né rende un buon servizio a Chiesa e Stato:

«I cannot discern wherein the Virtue of a bare Submission consists, such a passive Obedience to God is like the new Notion some have got of passive Obedience to their Governours, a being content to suffer when we know not how to help it».

Il vero amante di Dio si compiace di qualunque cosa Dio disponga, la giustifica e la sceglie<sup>61</sup>. Tale messaggio dall'eco agostiniana<sup>62</sup> ritorna in seguito in riferimento al re e al marito nelle *Reflections Upon Marriage*. Contro l'idea di consenso come

---

58 *Ivi*, pp. 53-54.

59 *Ivi*, pp. 173, 175.

60 R. Bodei, *Ordo amoris*, p. 72. Cfr. G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna, EDB, 1999.

61 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, p. 176.

62 Agostino insiste sul messaggio paolino di obbedire alle autorità terrene poiché la natura degli uomini è corrotta. La forza è necessaria laddove l'amore non ha forza. R. Bodei, *Ordo amoris*, p. 227. Diversamente da Bodei, Scattola mostra invece come la teologia politica di San Paolo sia radicalmente sovvertitrice del regno dei cesari. L'effetto della predicazione dell'apostolo è profondamente antimperiale, dal momento che egli dissemina sul territorio romano cellule di fedeli già devote a una nuova legge. Pur votato alla trascendenza, il progetto di Paolo di Tarso è fondare un controimpero di Gesù che sovvertirà dalle fondamenta l'impero di Cesare. M. Scattola, *Teologia politica*, pp. 36-37.

fondamento dell'obbligazione politica, Astell oppone la sincera adesione alla volontà dell'autorità legittima, in casa, in Chiesa, nell'arena civile. Anche Norris conferma il legame tra fede e legittimazione: l'obbedienza è interamente frutto dell'amore di Dio, mentre «Wars, fightings, disorders: they all proceed from our Lust»<sup>63</sup>.

L'idea di fede che i due corrispondenti dipingono si accorda con una teoria della conoscenza che, come nel caso della filosofia malebranchiana, si situa nell'onnipotenza di Dio. La grandezza, la perfezione, l'infinita bontà del Signore non solo richiedono un'assoluta, gioiosa, razionale obbedienza, ma indicano con esattezza l'origine di tutto il sapere umano. Contro una visione sensazionalistica del processo intellettuale, Astell e Norris accettano la teoria malebranchiana della visione del tutto in Dio<sup>64</sup>. Citando le *Meditations Chrestiennes*, Norris espone una tesi anti-esperienziale – ma non innatista<sup>65</sup> –, secondo cui l'anima contiene già dentro di sé tutte le bellezze del mondo. Colori, odori, sapori, profumi, sono tutti modificazioni della sostanza umana, così come i piaceri sono una capacità dell'anima<sup>66</sup>. Di conseguenza, poiché è Dio a originare idee<sup>67</sup>, sensazioni, piaceri, è in Dio che va ricercata la felicità, secondo una sorta di obbligazione all'amore divino<sup>68</sup>.

Sulla stessa linea di pensiero, Astell riprende la questione della felicità e del

---

63 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 157-158.

64 Per Malebranche le idee che vengono impiegate nel processo cognitivo umano si situano in Dio; esse sono solamente le essenze e gli archetipi eterni che esistono nell'intelletto divino. Le idee sono dunque eterne e indipendenti dalle menti finite dell'uomo e aprono le porte all'apprendimento della verità necessaria e oggettiva. S. Nadler, *Introduction*, p. 4. La dottrina del vedere ogni cosa in Dio, a differenza dell'occasionalismo, è peculiare in Malebranche. S. Brown, *The Critical Reception of Malebranche, from His Own Time to the end of the Eighteenth Century*, in *The Cambridge Companion to Nicolas Malebranche*, p. 266.

65 Norris non concede alcuna mediazione tra la dicotomia cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, dal momento che le idee non sono innate nell'uomo bensì eterne e con sede in Dio. Ovviamente non può essere d'accordo con Locke e le idee avventizie, a causa dell'impossibilità dello spirito di derivare dal materiale. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, p. 199.

66 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 74, 76.

67 In senso malebranchiano, l'idea è ciò che è presente a me, ciò che dev'essere visto, ciò che è oggetto. L'idea non è intellegibile attraverso se stessa, ma rappresenta, si riferisce a qualcosa. Deve perciò esserci un principio intellegibile che appare dietro le idee, cioè Dio. È infatti possibile cogliere l'essenza di Dio senza aver bisogno di un'idea di esso: tutta la conoscenza in relazione alle idee si basa sul contatto con lui. M. Merleau-Ponty, *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul* (1968), New York, Humanity Books, 2001, pp. 39-40.

68 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, p. 82.

piacere. Come Agostino, ella rigetta entrambe le filosofie ellenistiche che più hanno inteso pronunciarsi sulla natura dei piaceri: epicurei e stoici. Da un lato, infatti, dichiara che gli epicurei, pur ricercando i piaceri, voltano le spalle alla fonte più grande della vera gioia, ovvero Dio<sup>69</sup>. Dall'altro, asserisce di non condividere neppure l'apatia degli stoici. Seguendo ancora il filo rosso della riflessione agostiniana, Astell nega che le passioni vadano represses: il problema è l'applicazione e la gestione inappropriata delle passioni<sup>70</sup>, tema su cui Locke spenderà non poche parole nei *Pensieri sull'educazione* e nel *Saggio sull'intelletto umano*. Sulla stessa linea, rifiuta una concezione dell'amore che escluda totalmente il bene del prossimo<sup>71</sup>. Se il problema è quello del disciplinamento dell'amore, in quanto eccesso e irregolarità lo rendono peccaminoso, allora il compromesso risiede nel sottoporre l'amore per le creature al dettato della ragione e della religione. L'amore come benevolenza («Love of Benevolence») è certamente preferibile all'amore come desiderio («Love of Desire») – distinzione sottile su cui Masham costruisce un pezzo rilevante della sua polemica contro Astell e soprattutto contro Norris. L'amicizia si rifà chiaramente al primo tipo di amore ed è un precetto divino. L'amicizia è fare del bene all'altro senza badare ad averne indietro, cercando di scoprire ogni difetto dell'amico e di aiutarlo nella purificazione della mente:

---

69 Per Sant'Agostino l'*amor* o *appetitus* è la possibilità di entrare in possesso del suo *bonum* e di condurre alla vita felice, che è la vera vita, quella che non può essere perduta, ovvero la vita eterna. Al contrario, la vita minacciata dalla morte, la vita terrestre e mortale, non è vita. Mentre ogni atto di possedere è dominato dalla paura e ogni non possedere dal desiderio, il bene dell'amore risiede nel non poter essere perduto. H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, pp. 23-24, 26-27. In Astell Dio è inteso agostinianamente come l'unico oggetto della felicità eterna, mentre gli altri piaceri terreni sono adombrati dalla paura della loro finitezza.

70 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 86-87. Per Sant'Agostino, le perturbazioni e oscillazioni dell'animo non sono un male di per sé. I pagani hanno cercato vari rimedi al turbino delle passioni quali l'autodominio, una manierata impassibilità, o una calma piatta dell'animo. Per il cristiano ciò ha conseguenze nefaste, poiché senza il calore delle passioni, la ragione si avvita nella spirale di dilemmi insolubili, che inibisce desideri e affetti causando la rinuncia alla pienezza del vivere. R. Bodei, *Ordo amoris*, pp. 15-16. Il filosofo e teologo africano è probabilmente una lettura abituale di Astell e comunque penetra nel suo sistema di pensiero attraverso Norris e Malebranche. A.M. Schmitter, *Passions and Affections*, P. Anstey (ed), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 447.

71 Questa è d'altronde la posizione di Malebranche: l'amore di Cristo è amore di qualcuno per qualcuno, e in questo modo trascende l'alternativa tra fine e iniziativa. M. Merleau-Ponty, *The Incarnate Subject*, p. 59.

«he who will not see his Friend's Infirmities is not like to inform him of them, and so frustrates the great Design of Friendship, which is to discover and correct the most minute Irregularity, and to pursue and perfect the Mind with the greatest Accuracy»<sup>72</sup>.

Il perseguimento del bene dell'altra persona è dunque riallineato con il volere divino. Anche Norris ammette la possibilità di amare Dio e al contempo gli esseri umani, declinando però l'amore per il prossimo nel senso di desiderarne il bene. Desiderare nient'altro che Dio non è in contraddizione con l'augurare il bene agli uomini, né esiste conflitto tra amore come benevolenza e come desiderio. Allora, il desiderio acquista un significato nuovo e si lega strettamente con l'idea di bene. Amare Dio vuol dire desiderarlo come nostro sommo bene. Se riferito al prossimo, amare significa desiderare il suo bene. Il comandamento di amare il prossimo come noi stessi indica proprio che è un amore relativo, un amore di benevolenza e non

«the Vice of Self love, by which We mean a craving and seeking after more than comes to a Man's Share, without having regard to the Community, or a greedy Pursuance of ones own private interest in Opposition to that of the Publick»<sup>73</sup>.

Il «self-love» rappresenta, quindi, l'interesse privato contro quello pubblico e della comunità. È significativo l'utilizzo dell'espressione «private interest», che viene adoperata da Astell dieci anni dopo nel riferirsi alle cause della grande ribellione e della guerra civile, nonché per definire il movente del dissenso religioso, del nonconformismo e del conformismo occasionale. L'interesse privato, nella sua accezione teologica di amore verso sé e verso il prossimo dimentico dell'amore per Dio, diviene un mezzo per dare un'interpretazione teologica della guerra e della politica. L'interesse privato non è solo uno sfortunato difetto dell'agire politico, bensì è il peccato più grave del credente: accontentarsi delle fatue cose terrene per rinunciare al vero bene della vita eterna. Norris così stabilisce, e Astell porta a compimento, una connessione potente tra l'amore di Dio e il bene pubblico, e l'amore come desiderio delle creature e l'interesse privato.

Nella lettera di risposta, Astell approfondisce il problema dell'amore per le

---

72 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 90, 92, 95-96. anche se Astell parla al maschile («he», «him») è evidente che ha in mente la metà femminile del mondo.

73 *Ivi*, pp. 103-104, 110.

creature in senso platonico e soprattutto agostiniano. Questo tipo di amore non porta da nessuna parte, è un amore perituro, diretto alla caducità della vita terrena, relegato al vicolo cieco dell'esistenza mondana; è un amore che non può sfociare nel bene assoluto del cristiano, che è invece la vita oltre la morte. Allora Astell afferma chiaramente che l'amore per le creature non porta alla felicità, perché solo l'amore di Dio può farlo. Le creature sono solo l'occasione del bene e non possono trasformarsi nel fine dell'amore<sup>74</sup>. Dio è la vera causa della felicità e del bene. Se, platonicamente, «The End of Love is to unite itself to its Object», incorporarsi con l'oggetto amato, diventargli simile, allora è dannoso amare il mondo per il rischio di conformarsi alla sua finitezza. Amare Dio è invece aspirare alla felicità perpetua perché vuol dire conformarsi alla sua natura divina: «for we can not make God like our selves, if therefore we desire a Union we must be conformed to the Divine Nature».

Inoltre, l'obbedienza universale è l'effetto dell'amore di Dio<sup>75</sup>. Il discorso sull'ordine politico che Astell sviluppa in seguito più diffusamente, appare in questa sede come discorso teologico sull'effetto necessario indotto dall'amore divino. All'interno di tale ragionamento, però, s'intravede l'aspirazione a intervenire nel dibattito sull'origine e il funzionamento della conoscenza inaugurato dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke. A partire dal concetto di amore e di piacere, Astell elabora una teoria del pensiero, attività che viene progressivamente e inesorabilmente svincolata dall'azione, inteso come determinazione dell'anima che vuole contemplare o godere di alcuni oggetti<sup>76</sup>. Con il pensiero si apprezza l'infinità di Dio, quando l'anima

«forms in herself Images and Representations of what she delights in, or contrives how she may obtain it, and remove what she stands betwixt her and it: And therefore wherever the Weight of our Desire rests, the Stream of our Thoughts will follow»<sup>77</sup>.

Contro il peso di un desiderio mal riposto, Astell promuove il desiderio di Dio

---

74 In ciò Astell sembra in sintonia con il credo puritano, secondo cui è da idolatri amare l'uomo, che invece va considerato come mero strumento di Dio e come organo della volontà divina. E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, p. 126.

75 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 118-119, 122-125.

76 H. Arendt, *Vita activa*, pp. 214-216.

77 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, p. 126.

come desiderio del bene assoluto. Allontanandosi, tuttavia, da una religione irrazionale, ella riunisce il pensiero al desiderio, lamentando il fatto che spesso si vive una vita più animale che razionale; «besides, the Mistakes of our Education do too much confirm us in this Error». L'educazione, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, torna come principale responsabile di una religiosità superficiale e frivola come le mode:

«Probably we may have been taught to call on God, to acknowledge him the giver of all good things in a formal Address, and when we have done do we fancy we have paid our Tribute, discharged our Duty, and therefore enquire no further into the meaning of it, but put on our Religion as we do our Cloaths in Conformity to the Fashion, nay perhaps do not so much study, or make so many Inquiries about that as we do about the other».

Portando poi l'attenzione sul ruolo della consuetudine nell'operare in senso contrario alla salvezza, la pensatrice di Newcastle asserisce:

«'Tis voluntary Error, superinduced Habits, and evil Customs that sets us in Opposition to God, it is not through any Natural Aversion that we turn from him. For what can Nature desire but a Supply of all her Wants, and a Union With the Fountain of all Felicity?»

Contro ogni tentazione, Astell predica il distacco totale dal mondo – che già nella *Serious Proposal to the Ladies* si traduce in distacco femminile dalla vita sociale imposta dalla tirannia maschile. Per lei e per tutte le donne è perciò ancora più impellente la

«Necessity that lies to us betimes to cut Off all desire from the Creature, to shut up all the Avenues of our from created good, even from those dearest Idols that bear the nearest Resemblance to our Maker, to Whom our Benevolence is due, though they ought not to usurp our Desire»<sup>78</sup>.

John Norris è consapevole della grande sfida che pone una dottrina che predica il divorzio da tutti gli oggetti materiali e la demolizione di tutti gli idoli. Quasi a prevedere la reazione costernata di Damaris Masham, che accuserà tale visione di rendere la fede incomprensibile, impraticabile e inavvicinabile, egli ammette che solo alcuni spiriti liberali e ingegnosi potranno abbracciarla. L'amore divino così inteso ha una sola origine e un solo fine, poiché Dio «is the efficient, so he is also the true final Cause of the Will of Man, [...] continual impression, whereby the Author of Nature moves him towards himself»<sup>79</sup>. Per contemplare la divinità in tutta la sua maestà, la

---

78 *Ivi*, pp. 139-141.

79 *Ivi*, pp. 145-146, 150.

solitudine è il modo migliore<sup>80</sup>: quando le creature si ritirano da noi e ci lasciano al godimento di Dio, questo è un ritiro divino. La libertà è allora non solo da questo o quel peso, questa o quella passione, ma dall'intero peso della concupiscenza<sup>81</sup>.

In conclusione alle *Letters concerning the Love of God*, Astell riassume le obiezioni contro la teoria malebranchiana dell'occasionalismo. Essa in primo luogo «renders a great part of God's Workmanship vain and useless»; in secondo luogo, «it does not well comport with his Majesty». Se Dio è la causa di tutto e gli oggetti sono solo «positive and arbitrary Conditions to determine the Action of the true and proper Cause», allora a che servono? Lo stesso dilemma concerne i cinque sensi umani: «what becomes of that acknowledged Truth that God does nothing in vain, when such Variety of Objects as our Senses are exercised about are wholly unnecessary»? Proprio perché il Re dei cieli non fa niente invano, Astell azzarda un'originale ipotesi che riappacifica l'onnipotenza divina con l'occasionalismo, ovvero l'esistenza di una «*Sensible Congruity* between those Powers of the Soul that are employed in Sensation and those Object which occasion it». Il riferimento è la teoria della «vital congruity» del platonico cantabrigense Henry More, secondo cui interverrebbe una sinergia tra le modificazioni della materia e la parte plastica dell'anima, ovvero la parte percettiva. Quando tale *congruity* viene a mancare e l'anima abbandona il corpo (come nel caso di sordità, cecità, ecc.), l'anima non ha sensazioni, nonostante i corpi producano la stessa impressione di prima sul corpo pur senza causare sentimenti di piacere o dolore. La «sensible congruity» sembra dunque consistere in una sorta di interdipendenza, mediante i sensi, tra i corpi esterni e l'anima. Tale ipotesi potrebbe offrire una potenziale via d'uscita al rigido occasionalismo di Norris – e anche al dualismo cartesiano: è più consono alla maestà divina dire che Dio produce le sensazioni «*mediately* by his Servant Nature, than to affirm that he does it *immediately*

---

80 Il pensiero è l'attività al suo grado massimo proprio come la solitudine è la più grande compagnia, nota Arendt citando Catone: «Mai qualcuno è più attivo di quando non fa nulla; mai è meno solo di quando è solo con se stesso». H. Arendt, *Vita activa*, p. 242. Il ritiro è, non a caso, la forma della ricerca di autonomia e salvezza per Astell.

81 M. Astell - J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, pp. 155, 159-160.

by his own Almighty Power»<sup>82</sup>.

Nell'ultima lettera, Norris gentilmente rigetta l'ipotesi della sua amica di penna, reiterando la sua tesi principale secondo cui i corpi sono solo condizioni che determinano l'azione della vera Causa, perché se avessero una naturale efficacia, sarebbero le vere cause anch'essi. I corpi non possono modificare l'anima o dare sentimenti alla mente, perché solo Dio può<sup>83</sup>. Per quanto riguarda l'ipotesi della «sensible congruity», il platonista malebranchiano tenta una generosa interpretazione:

«if by sensible Congruity you mean only, that considering the Good or Evil that arrives to the state of the Body from such an Impression there is an antecedent Aptness or Reason in a thing why God should touch the Soul with such or such a Sentiment rather than with its contrary, I readily acknowledge that there is such a sensible Congruity».

Ciò non implica, tuttavia, che l'impressione degli oggetti abbia l'effetto di produrre sentimenti: la volontà di Dio è in sé efficace nel provocare impressioni sull'anima umana. Replicando alla seconda obiezione di Astell, secondo cui non si confa alla maestà divina agire direttamente e non per mano della serva natura, è il contrario: se Dio può muovere la materia, ancor più può produrre sentimenti nei nostri spiriti senza mediazione. Negare alle creature e alla natura qualunque ruolo nel produrre sensazioni è il modo migliore per evitare che esse pretendano di essere oggetto d'amore<sup>84</sup>.

Alla luce dell'ultima replica di Norris, sembra corretta l'interpretazione di E. Derek Taylor che raffigura il teologo oxoniense come interessato più alla discussione della propria teoria che alle critiche che gli vengono mosse, e più affascinato dal brillante talento letterario, filosofico e teologico di Mary Astell, giovane donna priva di illustre lignaggio, che desideroso di dibattere idee alternative e talvolta in conflitto con le proprie<sup>85</sup>. È chiaro che già nelle *Letters* Astell inizia a formulare un giudizio sulle correnti filosofiche del suo tempo: non totalmente soddisfatta

---

82 *Ivi*, pp. 181-184.

83 *Ivi*, pp. 191-195.

84 *Ivi*, pp. 199-202.

85 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 81.

dall'occasionalismo malebranchiano, ella elabora negli anni una propria originale ed eclettica teoria della conoscenza che finisce per sovvertire l'impianto individualista, razionalista e liberale che prende lentamente piede. Le *Letters* rappresentano il primo momento di incontro, mediato da Norris, con la teoria lockeana della conoscenza. Da una parte, si pone un'idea empirica e razionalista del processo cognitivo; dall'altra, il vedere tutto in Dio come spiegazione dell'acquisizione delle idee; dall'altra ancora vi è il concetto di innatismo, di derivazione platonica, che tanto Norris quanto Locke rifiutano su basi affatto disomogenee<sup>86</sup>. Astell presenta una posizione ulteriore che mette in discussione sia un'insostenibile sensismo senza Dio, sia un altrettanto implausibile occasionalismo difficilmente conforme all'onnipotenza divina.

Il risultato è un dibattito acceso, che non si conclude nel pieno accordo e accomodamento delle divergenze, ma che continua e viene ripreso da Astell quando, nel 1705, redige *The Christian Religion*, in cui mette a sistema l'intera riflessione religiosa che sviluppa per buona parte della sua vita. Nel frattempo, lo scambio a due si allarga coinvolgendo Damaris Masham e il suo mentore, ospite e intimo amico John Locke. A pochi anni di distanza dall'uscita delle *Letters concerning the Love of God*, Masham pubblica presso l'editore di Locke *Discourse concerning the Love of God*. La polemica con Astell, la quale individua a ragione l'influenza del padre dell'individualismo liberale dietro la penna di Damaris Masham, continua anche in seguito, quando la lady di Oates scrive *Occasional Thoughts*. A entrambi i testi di Damaris Masham è dedicata la prossima sezione del capitolo.

### 3.2 In dialogo con Damaris Masham

Quando nel 1695 la signora Masham pubblica anonimamente il suo *Discourse concerning the Love of God*, Mary Astell riconosce istantaneamente lo stile lockeano e probabilmente ascrive a Locke la paternità dell'opera<sup>87</sup>. Mai avrebbe potuto

<sup>86</sup> Di Norris si è già detto. Per quanto riguarda Locke, com'è noto egli sostiene in *Saggio sull'intelletto umano* la teoria della mente umana come *tabula rasa*, che non ha dunque posto per le idee innate.

<sup>87</sup> Quando nomina il *Discourse*, Astell non rende un buon servizio a Damaris Masham dicendo che non è suo compito scoprire se sia Locke o altri l'autore del *Discourse Concerning the Love of God*. Ella diffida di chi giustifica le proprie opinioni dicendo che sono le sue e non capisce cosa renda alcuni

immaginare, o forse mai avrebbe voluto ammettere, che un'altra donna, per di più vicina a John Norris, fosse così aspra nelle sue critiche alle *Letters concerning the Love of God*. Al netto della forte e indiscutibile influenza del filosofo whig su Damaris Masham, il *Discourse* è un libello di riflessione teologica e morale autonoma. Attraverso di esso, Masham vuole dire la propria all'interno dell'allora vivace dibattito sull'amore divino<sup>88</sup>, senza timore di usare parole dure contro il famoso Norris, ma anche trattando in maniera un po' sbrigativa la giovane e poco conosciuta Astell, definita una «young Writer, whose Judgment may, perhaps, be thought Byassed by the Affectation of Novelty»<sup>89</sup>. Nel proseguire lo scambio a colpi di opere stampate, Astell e Masham concorrono in maniera decisiva a creare uno spazio di presa di parola femminile che contribuisce alla nascita della sfera pubblica proto-moderna: non è una sfera pubblica che ruota esclusivamente intorno a tematiche istituzionali e dispute di partito, bensì è un'arena che dà voce, al suo interno, a istanze teologico-politiche, dottrinarie, filosofiche, morali. In più, il rapporto tra le due scrittrici fa parte di un dibattito pubblico europeo, che coinvolge pensatori come Leibniz, Jean LeClerc e Pierre Coste, circolando in salotti, scambi epistolari e nel mercato librario<sup>90</sup>. Le due filosofe e teologhe, in un gioco a quattro con Norris e

---

così ostili al vedere tutte le cose in Dio. Quest'ultima teoria è sostenuta nelle *Letters concerning the Love of God* e criticata nel *Discourse*. M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 82-83.

88 Nel 1600 tale dibattito si riaccende in Inghilterra e Francia non solo tra i teologi ma anche tra i filosofi. L. Simonutti, *Damaris Cudworth Masham: Una lady della repubblica delle lettere*, AA. VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, p. 150.

89 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, p. 78. Jacqueline Broad sostiene che tale riferimento sia proprio ad Astell. J. Broad, *The Philosophy of Mary Astell. An Early Modern Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 82 n. 101.

90 Leibniz intavola una corrispondenza di argomento prettamente filosofico con Masham probabilmente al fine di mettersi in contatto con Locke. Non è irrilevante che abbia letto, e nomini con calore, le *Letters* tra Astell e Norris. A Sofia von der Pfalz, elettrice di Hanover, con cui pure ha una relazione epistolare, Leibniz scrive: «J'en voudrois qui ressemblassent à Mlle de Scudery qui a si bien éclairci les caracteres et les passions dans ses Romans, et dans ses conversations de morale; ou du moins qui fussent comme cette Mrs. Noris [Mary Astell], dame Anglois, qu'on dit avoir si bien écrit depuis peu sur l'amour desinteressé». M. Palumbo, I libri di Sophie von der Pfalz, Elettrice di Hannover, in P. Totaro, *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 313-314. Pierre Coste traduce nel 1705 il *Discourse concerning the Love of God* e Leclerc lo recensisce, facendolo conoscere al pubblico francese. C. Wilson, *Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Exchange*, in G. Boros - H. De Dijn - M. Moors (eds), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 2007, p. 125; L. Simonutti, *Damaris Cudworth Masham: Una lady della repubblica delle lettere*, p. 158. Cfr. S. Plastina,

Locke, instaurano così una comunicazione che va oltre la polemica dottrinarica e che fa da contesto alle questioni poste da Astell. Damaris Masham, insomma, incarna un importante punto di riferimento per la discussione di alcuni nodi centrali affrontati da Mary Astell per tutto il corso della sua vita.

Inoltre, mentre quest'ultima individua lo spettro di Locke dietro gli scritti di Masham, tanto che si potrebbe parlare quasi di uno scontro per interposta persona tra Astell e Locke, Masham, dal canto suo, arriva a elaborare un pensiero che, pur coniugando l'impronta di Locke e del padre Ralph Cudworth, s'impone come originale e libero soprattutto per ciò che concerne l'educazione femminile<sup>91</sup>. Anzi, alcuni studi mettono in luce l'eventualità che vi sia un impatto filosofico di Masham su Locke, evidente specialmente nelle aggiunte alla seconda edizione del 1694 del *Saggio sull'intelletto umano*<sup>92</sup>. Proprio l'incognita riguardo alla paternità del *Discourse* permette tuttavia ad Astell di formulare una critica politica e filosofico-religiosa radicale di Masham.

Nata nel 1658 o nel 1659, pochi anni prima di Astell, Masham è educata probabilmente dal padre, platonista di Cambridge e ivi docente al Christ College<sup>93</sup>.

*Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2011.

91 J. Broad, *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, «Journal of the History of Ideas», 67, 3/2006, pp. 509-510. Masham stessa parla delle sue riflessioni, nella corrispondenza con Leibniz, come «these Thoughts of mine», allo scopo di sottolineare la sua indipendenza di pensiero da Locke. P. Phemister, «All the time and everywhere everything's the same as here»: *The Principle of Uniformity in the Correspondence Between Leibniz and Lady Masham*, in P. Lodge (ed), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 193-213.

92 S. Hutton, *Damaris Masham*, in S.-J. Savonius-Wroth - P. Schuurman - J. Walmsley (eds), *The Continuum Companion to Locke*, London and New York, 2010, p. 74. Melissa A. Butler aggiunge che l'amicizia con Masham potrebbe averlo condotto Locke a sviluppare un'idea di maggiore eguaglianza tra i sessi, oppure che la conoscenza della lady di Oates rafforzò le sue vedute progressiste sulle donne. M.A. Butler, *Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy*, «The American Political Science Review», 72, 1/1978, p. 149. Senza dubbio Locke prova un'enorme ammirazione per Masham. In una lettera scrive che ella possiede «such an original mind that you will not find many men to whom she is not superior in wealth of knowledge and ability to profit by it [...] Her judgement, is excellent, I know few who can bring such clearness of thought to bear upon the most abstruse subjects, or such capacity for searching through and solving the difficulties. I do not say of most women, but even of most learned men». E.S. De Beer (ed), *The Correspondence of John Locke*, vol 7, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 730.

93 In università, Ralph Cudworth subisce forti pressioni, in virtù del suo latitudinarismo, come ricorda Damaris in una lettera a Locke del 1687. M. Goldie, *John Locke's Circle and James II*, «The Historical Journal», 35, 3/1992, p. 570. Le vedute tolleranti di Cudworth non devono essere gradite

Nel 1685 sposa il nobile Sir Francis Masham<sup>94</sup>, vedovo con nove figli, e dà alla luce un anno dopo Francis Cudworth Masham, il caro Totty a cui Locke lascia in eredità buona parte dei suoi oggetti personali<sup>95</sup>. L'amicizia con Locke inizia nei primi anni '80 del Seicento, originata da un incontro a Londra<sup>96</sup> – probabilmente mediato dal comune amico Edward Clarke<sup>97</sup> – dove il gentleman del Somerset risiede in quanto consigliere del primo conte di Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper. Poco dopo ha inizio una corrispondenza epistolare, in cui si avverte una grande tensione emotiva tra i due soprattutto prima del matrimonio con Francis Masham<sup>98</sup>. Lo scambio dura, con alcune interruzioni dovute agli spostamenti oltre Manica di Locke, finché questi si stabilisce nel maniero della famiglia Masham a Oates, nella contea dell'Essex, nel 1691. Lì trascorre gli ultimi 13 anni della sua vita, fino alla morte nel 1704, come ospite pagante<sup>99</sup>.

---

nel contesto accademico neanche a Cambridge, che è tradizionalmente di tendenze puritane e parlamentari, mentre Oxford ha un'anima più conservatrice e filomonarchica. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, p. viii.

94 Sia i Cudworth che i Masham sono di simpatie puritane e parlamentari. In particolare, i Masham simpatizzano con le politiche di tolleranza e dopo il 1689 rientrano nell'establishment whig, trascinando il padre di Damaris. S. Hutton, *Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658-1708)*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain, c. 1660-1760*, p. 120.

95 P. Laslett, *Masham of Otes: The Rise and Fall of an English Family*, «History Today», 3, 8/1953, p. 538.

96 Scrive Masham: «My first acquaintance with him beginning when he was past the middle age of Man, and I but young». R. Woolhouse, *Lady Masham's Account of Locke*, in «Locke's Studies», 3/2003, p. 170. Woolhouse trascrive l'intera lettera che Masham spedisce a Leclerc nel gennaio 1704, poco dopo la morte di Locke. Leclerc richiede a lady Damaris e a Shaftesbury di mandargli delle informazioni su Locke in vista della pubblicazione, che avviene nel 1705, di un *Eloge de feu Mr Locke*, che viene tradotto in inglese l'anno dopo con il titolo *The Life and Character of Mr John Locke*. *Ivi*, p. 167. Lady Masham redige inoltre un articolo su Locke nel *Great Historical Dictionary*. A. Cook, *Ladies in the Scientific Revolution*, «Notes and Records of the Royal Society of London», 51, 1/1997, p. 7.

97 S. Hutton, *Damaris Masham*, in S.-J. Savonius-Wroth, P. Schuurman, J. Walmsley (eds), *The Continuum Companion to Locke*, p. 72.

98 Lois Frankel parla addirittura di un «romantic attachment» tra i due prima che si trasformi in amicizia. L. Frankel, *Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosopher*, «Hypatia», 4, 1/1989, p. 81. Locke, però, le dice spesso di non avere un interesse romantico nei suoi confronti, ma solo un affetto fraterno o paterno. S. Vazzano, *Le ragioni dell'amore*, Roma, Carocci, 2010, p. 25.

99 Paga una sterlina a settimana per lui e il suo attendente, e uno scellino per il suo cavallo. A fronte di questa retta irrisoria, Locke invade lo spazio domestico con grossi volumi, telescopi e marchingegni ingombranti di ogni tipo. La sua collezione di libri comprende circa 4000 tomi. P. Laslett, *Masham of Otes*, pp. 537-538.

Di Lady Masham, che muore a Bath nel 1708, rimangono solamente due libretti, *Discourse concerning the Love of God* e *Occasional Thoughts upon a Vertuous or Christian Life*, ma è stato possibile ricostruire la vastità dei suoi interessi e una parte delle sue vicissitudini private e dei suoi legami grazie all'epistolario. Purtroppo, nel caso della lunga corrispondenza con Locke, si conservano prevalentemente le lettere che lei scrive e meno quelle che riceve<sup>100</sup>. Tuttavia è possibile rievocare un'intensa e fitta trama di relazioni personali o solamente letterarie con personaggi di alta levatura quali Leibniz, Philip Van Limborch, Jean Le Clerc, in un modo o nell'altro legati a un panorama di pensiero razionalista e di tolleranza religiosa, parte di quella che si definisce solitamente come «repubblica delle lettere»<sup>101</sup>.

### 3.2.1 *Discourse concerning the Love of God*

Il *Discourse*, pubblicato presso l'editore di Locke e su suo esplicito interessamento, s'indirizza sin da subito contro la «weakness, and extravagance» dei *Practical Discourses* di John Norris, colpevoli di dipingere un quadro della religione altamente escludente e impraticabile. Il discorso di *pere* Malebranche assunto da Norris è infatti accusato di essere «too Visionary to be likely to be received by many Intelligent Persons; And too abstruse to be easily entertain'd by those who altogether unconvertant with Scholastick Speculations»<sup>102</sup>. Tuttavia, oltre l'intento dichiarato di smentire la teoria di Norris, è evidente che in tale testo Masham vuole dire molto di più<sup>103</sup>. Nell'attenzione all'educazione femminile, nella discussione della natura dell'amore di Dio e delle creature, nella concettualizzazione di un credo tollerante e

---

100 S. Hutton, *Debating the Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy*, in A. Dunan-Page - C. Prunier (eds), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 161.

101 Cfr. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, specialmente la parte III intitolata *The 'Early Enlightenment' Defence of Toleration and the 'Republic of Letters' in the 1580s and 1690s*.

102 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, London, Black-Swan, 1696, The preface pp. 2-3.

103 Atherton sostiene invece che l'obiettivo del *Discourse* sia «almost entirely negative» e consisterebbe principalmente nella critica di Norris. M. Atherton, *Women Philosophers in Early Modern England*, in S. Nadler (ed), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Malden (ecc.), Blackwell, 2002, p. 410.

aperto, Masham interviene nel vivo dei dibattiti pubblici tardo-seicenteschi<sup>104</sup>, dibattiti sui cui pure Astell intende prendere parola.

Criticando la distinzione tra amore come desiderio e amore come benevolenza, che nelle *Letters* tra Astell e Norris ricalca la distinzione agostiniana tra *amor* come *cupiditas* e *amor* come *caritas*, Masham avanza una teoria latitudinaria della religione, mettendo in risalto il suo nucleo di ragione, e lo fa contrattaccando l'occasionalismo malebranchiano su concrete basi sociali: «It is certain, that if we had no Desires but after God, the several Societies of Mankind could not long hold together, nor the very Species be continued»<sup>105</sup>. La teologia di Masham è quindi politica perché è anche una teoria della società<sup>106</sup>: l'amore di Dio non può escludere l'amore per le creature, «the love of neighbour», poiché ciò minerebbe praticamente le fondamenta della convivenza sociale e addirittura scoraggerebbe la riproduzione della specie.

Già in tale presa di posizione si intravede il primo grande punto di disaccordo con Astell, ovvero dare priorità al bene comune nella vita terrena piuttosto che alla salvezza ultraterrena, sebbene la vera contrapposizione sia quella con Norris<sup>107</sup>. A pagina 2 Masham afferma quindi chiaramente che, nonostante molti trascurino tale essenziale dovere cristiano e morale, «the duties of a good life ought to be practis'd»<sup>108</sup>. Certamente Mary Astell non è totalmente immune dalla preoccupazione rispetto alla vita mondana delle donne, tanto da immaginare in *A Serious Proposal* e *A Serious Proposal Part II* una preparazione culturale e religiosa che le aiuti a difendersi dalle lusinghe maschili. È plausibile che Masham conosca l'opera di Astell e che, pur apprezzandola, la critichi esattamente perché non la ritiene abbastanza attenta ai doveri morali di una vita buona, bensì troppo concentrata sull'aldilà<sup>109</sup>. Il seguente

---

104 Anche se nelle lettere private ammette di reputare inutili le dispute meramente dottrinarie. S. Hutton, *Debating the Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy*, p. 167.

105 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, p. 83.

106 Cfr. R. Penaluna, *The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham*, in J. Broad - K. Green (eds), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400–1800*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 111-122.

107 P. Springborg, *Mary Astell, Theorist of Freedom from Domination*, p. 69.

108 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, p. 2.

109 James Buickerood nega che Masham si riferisca all'opera di Astell quando parla dei problemi sollevati dalla vita di convento e, più in generale, che in *Discourse* ne attacchi l'intero impianto

passo potrebbe infatti alludere, oltre che all'isolamento contemplativo di Malebranche, anche al ritiro filosofico-religioso femminile auspicato da Astell:

«The Retirement is sometimes useful, if not necessary to a Christian Life [...] But if in opposition to this, any one should run into the other extream, of retreating wholly from all commerce and conversation with Men; And should give themselves the Happiness Pere Malebranche speaks of attending Eternity in Desarts; it is to be fear'd they would not mend the matter.[...] As for Monasteries, and Religious Houses, (as they are call'd) all who are acquainted with them, know that they are nothing less than what is pretended; and serve only to draw in Discontented, Devout People, with an Imaginary Happiness»<sup>110</sup>.

Uno scontro ancor più fondamentale si dà sull'istruzione delle fanciulle. Come si vedrà, mentre Astell immagina un programma educativo per le donne sole, Masham insiste sull'educazione delle donne in quanto madri. In quest'opera, però, a differenza della successiva, la lady di Oates menziona raramente il sesso femminile, se non quando, trattando l'argomento delle passioni, rappresenta le donne come loro facili prede. Di contro, Astell individua costantemente nella condizione femminile il punto di partenza della sua riflessione filosofica, teologica, politica. Malgrado le due condividano il fortissimo accento sulla razionalità umana e sul valore dell'educazione, almeno guardando alla prima pubblicazione di Masham è complicato rinvenire una vera e propria connessione diretta tra di loro: da un lato Astell sostiene l'attenzione agostiniana all'aldilà, la solitudine radicale plotiniana e la metafisica visionaria di Norris, dall'altro Masham rappresenta l'empirismo lockeano, ridicolizza la fuga dall'immanenza ed enfatizza gli insegnamenti dell'esperienza e i piaceri della vita sociale<sup>111</sup>.

Eppure, le concessioni che Astell fa nelle *Letters* all'amore nei confronti delle

---

filosofico. J.G. Buickerood, *What is with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher*, in «Locke's Studies», 5/2005, pp. 179-214. Certamente può darsi che Masham non voglia criticare Astell, tuttavia è evidente che le due autrici scontino un disaccordo radicale perlomeno sull'importanza della vita terrena e sulla strategia migliore per portare avanti la causa dell'educazione femminile. Inoltre, alla luce dell'analisi del testo, appare piuttosto plausibile che Masham conosca le opere di Astell e anche indirettamente si ponga in dialogo con lei.

110 D. Masham, *Discourse*, pp. 125-126.

111 Questa è la visione classica delle due posizioni. C. Wilson, *Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Exchange*, in G. Boros - H. De Dijn - M. Moors (eds), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, p. 125. Contro l'interpretazione di Astell come esponente di una visione trascendentale e solitaria della fede, Jacqueline Broad pone l'accento sulla filosofia morale di Astell e sulla sua ricerca intorno alla "buona vita". J. Broad, *The Philosophy of Mary Astell*.

creature, e nello specifico nei confronti delle sue amiche, sono rievocate dall'esaltazione di Masham dell'amore del prossimo, che è la medesima cosa dell'amore verso Dio, verso mio figlio, verso me stessa<sup>112</sup>, «Love being only a Name given to that Disposition, or Act of the Mind, we find in our selves towards any thing we are pleas'd with». Poiché la benevolenza e l'augurare il meglio sono atti conseguenti all'amore, la separazione di Norris tra «love of desire» e «love of benevolence» è fuori luogo. Inoltre, necessariamente abbiamo bisogno degli altri per amare, non possiamo farlo da soli e neppure possiamo desiderare la presenza di qualcosa senza volerla possedere<sup>113</sup>. In questo passaggio, traspare il sottile platonismo di Masham, dal momento che l'amore è inteso in senso platonico e poi agostiniano come la tensione verso il possesso di ciò che si desidera. Per tale motivo l'amore di Dio è puro e infinito, in quanto, cioè, Dio non si può mai possedere<sup>114</sup>.

Come si è già visto, uno dei punti più spinosi della teoria dell'amore divino così com'è sostenuta nelle *Letters* tra Astell e Norris è la sua impraticabilità da parte del credente. Perciò la signora Masham critica l'idea che la perfezione cristiana consista nella contemplazione, mentre e i doveri della vita sociale sono visti come questioni di bassa lega. È altamente immorale e controproducente per l'ordine sociale asserire che «Mankind are obliged strictly, as their Duty, to love with Desire, nothing but God only; Every Degree of Desire of any Creature whatsoever, being Sin». Nel criticare tale posizione, Masham cita *verbatim* gli argomenti naturali e filosofici contenuti nelle *Letters* riguardo l'occasionalismo e il dovere di amare Dio in via esclusiva. La distinzione fittizia tra amore come desiderio e amore come benevolenza rischia di declassare il dovere morale verso il prossimo, mentre i testi sacri da nessuna parte spiegano il comandamento «thou shalt love thy neighbour as thyself» come una misura volta a distinguere quell'amore dall'amore verso Dio<sup>115</sup>. Al contrario, pensare che le creature non possano contribuire al nostro bene o male equivale a sottovalutare

112 In Agostino, amore di Dio, amore del prossimo e amore di sé coincidono e sono alla vetta di una gerarchia dei fini, ovvero l'*ordo amoris*. R. Bodei, *Ordo amoris*, p. 175.

113 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, pp. 18-19, 21, 23-24.

114 H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, pp. 23-24, 26.

115 D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, pp. 4, 7, 9, 12, 15.

la saggezza e il potere di Dio perché le sue creature sarebbero «like the Idols of the Heathen, that have Eyes, and see not Ears, and hear not, ecc».

L'accusa non è da poco: la tesi di Norris, messa in discussione anche da Astell, sebbene in maniera più delicata e rispettosa, possiede delle derive pagane. Il creato è opera di Dio, che vuole che l'uomo ne goda. Rifiutare tale dono di Dio è da ingrati: è in ultima istanza un'atto di empietà. Se non apprezziamo un fiore attraverso i nostri sensi e organi ma solo attraverso Dio, il suo lavoro è sprecato, afferma Lady Masham<sup>116</sup>. Allo stesso modo Mary Astell si chiede nella lettera finale della corrispondenza con Norris se l'occasionalismo e la svalutazione del creato non renda «God's workmanship vain and useless»<sup>117</sup>. La madama di Oates spinge poi il suo ragionamento fino a far valere la propria autorità nel leggere la Bibbia, come fa anche Astell nella seconda parte della *Proposal to the Ladies*. In maniera non dissimile dalla teoria epistemologica lockeana, espressa soprattutto nelle parafrasi e note alle Lettere di San Paolo, l'epistemologia di Masham mette al centro l'importanza del contesto<sup>118</sup> e verte su una lettura delle Scritture più libera e vicina al senso comune, contro «Mr. N's Logical, and Grammatical, though otherwise Inconceivable Sense of them». La Bibbia mira, in fondo, semplicemente a insegnare che Dio va amato in maniera suprema, che egli è più *lovely* di tutte le altre creature<sup>119</sup>, senza vietare l'amore per il prossimo.

Riconoscendo, tuttavia, la tendenza umana al peccato, Masham ammette che il desiderio delle creature e delle cose terrene possa essere nocivo: esso è fonte di mali, guerre, tumulti, e da esso bisogna liberarsi<sup>120</sup>. Il rimedio è la comunione di religione e ragione, coppia fondamentale tanto nella ragionevole fede di Locke quanto in quella Astell<sup>121</sup>, il desiderare in proporzione al valore delle cose. In ogni caso, «We cannot

---

116 *Ivi*, p. 30, 32.

117 M. Astell, *Letters*, pp. 181-182.

118 V. Nuovo, *Introduction*, in J. Locke, *Writings on Religion*, a cura di V. Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. xxxviii.

119 D. Masham, *Discourse*, pp. 38,40, 41, 42, 44.

120 *Ivi*, pp. 51-52.

121 *Contra*, Ruth Perry definisce la ragione come irrilevante per la religione di Astell. R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 75.

conceive any Being to be without Desires but God. Nor can we conceive it to be the fault for any Creature to act suitable to its Nature»<sup>122</sup>. In questo modo, l'amica di Locke rileva la perfetta liceità del seguire la propria disposizione, implicitamente sostenendo l'armonia tra il volere divino e la legge di natura. L'intento di Masham è dimostrare che Norris, negando che si possa provare amore cristiano per le creature, si allontana dall'insegnamento del Signore: chi sostiene che bisogna rigettare ciò che la natura chiede non è discepolo di Cristo, ma dello stoico greco Crisippo<sup>123</sup>. Accusandolo ancor più esplicitamente di ateismo, Masham scrive che solo se l'amore di qualcosa pregiudica quello nei confronti di Dio o per il prossimo è peccato. Dire il contrario è andare contro Dio, perché:

«if any could be without the Love of the Creatures, they would be without the Love of God also: For as by the Existence of the Creatures, we come to know there is a Creator; so by their Loveliness it is that we come to know That of their Author, and to Love him»<sup>124</sup>.

Aggravando ulteriormente la posizione di Norris, Masham accusa l'occasionalismo e la sua teoria dell'amore di provocare scetticismo e deismo, così come accusa la teoria malebranchiana della visione di tutto in Dio di scuotere il terreno delle vera pietà e della moralità. L'amore divino di Norris è rappresentato come escludente e irragionevole, costruito sull'idea che le capacità umane siano talmente ristrette che l'amore di una cosa precluda l'amore di un'altra. Al contrario, scrive Masham, «the more we Love God, the more we shall Love his Creatures». È la stessa esperienza, l'osservazione, per così dire, empirica a fare da controprova all'ipotesi di Norris secondo cui solo Dio costituisce il nostro bene<sup>125</sup>.

Dietro le pungenti critiche si nascondono una profonda conoscenza di Norris e Malebranche, citati testualmente, e insieme un altrettanto sentito scontento contro un impianto filosofico immorale, inapplicabile, inutile. Riguardo Malebranche, il punto più inaccettabile per Masham è che egli sostenga che sia stata Eva, non Adamo, a

---

122 D. Masham, *Discourse*, p. 53.

123 *Ivi*, p. 58.

124 *Ivi*, pp. 61, 64-65.

125 *Ivi*, pp. 71, 77-78, 88-89, 91, 93.

infettare la posterità con il peccato originale<sup>126</sup>, e, per di più, che sia la madre la figura responsabile di tramandare al figlio tale peccato. In quanto madre e in quanto degna discendente di Eva, lei non può rimanere in silenzio e ribatte alla misoginia malebranchiana con un totale rovesciamento: non solo Eva, o la madre, non è responsabile della dannazione della progenie, ma è l'idea stessa della dannazione eterna a offendere l'infinita bontà divina. In un passaggio dal gusto lockeano, Damaris Masham espone una dottrina anti-calvinista del peccato originale, la stessa dottrina che costa a Locke la pesante accusa di Socinianesimo:

«That Mankind did lose by Adam what they are restor'd to by Jesus Christ, we are plainly told in the Scripture: But that by his Miscarriage, or Eve's, any one single Soul should be doom'd to Eternal Misery, or to any condition worse than not being; whether immediately, as some hold, for Adam's Sin; or by subjecting them to a state of necessary sinning; Can neither comport with the Goodness of God, or is any where reveal'd in Scripture».

Accusando, infine, Malebranche di aver costruito la sua religione sull'opinione, Damaris Masham ristabilisce il primato della ragione: «That God has made us Reasonable Creatures, we certainly know: [...] we are obliged to Live by the Law of Reason»<sup>127</sup>. Con una punta di amarezza, ammette però che le passioni, gli affetti e in ultima istanza l'educazione mettono a dura prova l'osservanza di tale legge. Proprio come fa pochi anni prima Mary Astell in *A Serious Proposal* e nel corso di tutta la sua opera, anche Masham accusa il malgoverno delle passioni e la cattiva consuetudine di allontanare le donne dal sentiero della ragione:

«that we are so prone (as Experience shews we are) to offend against this Law of Reason, is from the Unruliness of our Affections; Which being strong in us, (whilst Reason is weak and unable to direct them) take up with the first alluring Objects, [...] it is not easie for Reason to remove them, even when it does discover their Pravity; and sets us to struggle against them. And to this loose Education, and ill Custom, greatly contribute».

Nella chiusura del *Discourse concerning the Love of God*, Masham ritorna però a negare che l'amore del mondo e delle creature, la vita terrena, la convivenza umana nella società siano un male. Al contrario, un tale pensiero potrebbe influenzare

---

126 *Ivi*, p. 74. Vazzano individua giustamente le Sacre Scritture come l'autorità a cui si riferisce Masham nello smontare l'argomentazione di Malebranche. S. Vazzano, *Le ragioni dell'amore*, p. 76.  
127 D. Masham, *Discourse*, pp. 106-107, 103-104.

negativamente i credenti, rendendo loro impossibile conciliare la vita nel mondo con l'amore esclusivo di Dio:

«These Opinions of Mr. N. seems also to indanger the introducing, especially amongst those whose Imaginations are stronger than their Reason, a Devout way of talking; which having no sober, and intelligible sense under it; will either inevitably by degrees beget to an Insensibility of Religion, in those themselves who use it, as well as others; [...] Or else will turn to as wild an Enthusiasm as any that has been seen yet; and which can End in nothing but Monasteries, and Hermitages with all those Sottish and Wicked Superstitions which have accompanied them where-ever they have been in use»<sup>128</sup>.

Senza dubbio, affermazioni del genere non possono risultare gradite alla corrispondente di Norris, che si sente direttamente chiamata in causa: non solo lady Masham tira in ballo «monasteries and hermitages», luoghi che ricordano il rifugio filosofico proposto da Astell, ma sembra alludere proprio a lei quando nomina «those whose Imaginations are stronger than their Reason». O almeno è così che Astell percepisce il riferimento, tanto che in *Christian Religion* non perde occasione di far notare quanto l'offesa sia fuori luogo. Lo fa quando ammette sarcasticamente di non poter *capire* ma solamente *immaginare*, in quanto donna «whose Reason is weak and Imagination stronger»<sup>129</sup>. In un altro passo fa sfoggio di una letale ironia contro chi si permette di sottovalutare la sua razionalità:

«I wou'd not presume to charge this Great Writer, for whom I have a due Esteem, with Contradiction, he being such a Master of Thought and Language; but if the strength of my Imagination does not deceive me, there is something like it in some of his Works. Tho' it will be thought the weakness of my Reason, and not want of Consistency in him, that makes me Imagine it!»<sup>130</sup>

Dal genere del *Great Writer*, si comprende che Astell assegni a un uomo la paternità del *Discourse*, inserendo tale opera all'interno dei confini del pensiero lockeano. In effetti, il valore attribuito da Masham alla religione in quanto collante sociale, in quanto materiale da far circolare nella sfera pubblica, è fortemente evocativo della filosofia di Locke<sup>131</sup>, come pure l'affermazione secondo cui «There is nothing more evident than that Mankind is design'd for a Sociable Life». Per Damaris

---

128 *Ivi*, pp. 105, 120-121.

129 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 137.

130 *Ivi*, p. 253.

131 Cfr. il recentissimo E.A. Pritchard, *Religion in Public. Locke's Political Theology*.

Masham, la società impone dei doveri e dire, come Norris e Malebranche, che la religione non ci rende adatti alla convivenza sociale, «Destroys all the Duties and Obligations of Social Life», allontanando gli uomini dalla cristianità<sup>132</sup>.

Sebbene molta parte della letteratura abbia finora individuato un divario incolmabile tra la concezione dell'amore e del ruolo della religione in Astell e Masham, ci sono anche voci divergenti. Jacqueline Broad rifiuta l'interpretazione del pensiero di Astell come votato alla vita nell'aldilà, attribuendole invece l'intento di dettare la virtù cristiana e la morale in questa vita. Così facendo e alla luce dell'attenzione di Masham alla religione come parte integrante della vita nella società, Broad contribuisce a porre le due scrittrici su uno stesso piano di filosofia morale e a smantellare la riduttiva contrapposizione tra vita terrena e ultraterrena. È evidente che tutta l'opera di Astell è volta al miglioramento e all'elevazione della vita delle donne, tanto verso l'esistenza futura quanto nel momento presente.

Catherine Wilson, inoltre, nota che l'atteggiamento di Masham nei confronti dell'amore sia molto più complicato di quanto il *Discourse* non lasci trapelare. Sebbene quest'opera posizioni Masham all'interno di una cornice abbastanza convenzionale di amore familiare e sembri dare per scontate la presenza e l'affetto di amici, marito, figli, parenti, dalle lettere private emerge un quadro alquanto differente<sup>133</sup>. La fatica della vita domestica, la mancanza di una "stanza tutta per sé" dove pensare e scrivere<sup>134</sup>, il legame altalenante con Locke, reso ancor più difficile dalla convivenza al maniero di Oates, sono accantonate in sede di pubblicazione per privilegiare una concezione dell'amore razionale, ragionevole, socievole e vicina al senso comune. Leggendo le righe di Masham a proposito delle sue vicissitudini personali, si profila però una riflessione sull'amore non lineare bensì legata a momenti di sofferenza acuta e di disaffezione persino nei confronti dei cari, a

---

132 D. Masham, *Discourse*, pp. 123-125.

133 C. Wilson, *Love of God and Love of Creatures*, p. 131.

134 Hutton evidenzia il modo in cui le lettere restituiscono una vivida immagine della difficoltà di Masham di bilanciare i suoi interessi intellettuali e il suo ruolo di padrona del maniero, oberata da oneri domestici e sociali. S. Hutton, *Debating Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy*, p. 162.

smantire l'appiattimento del sentimento amoroso sul desiderare e volere il bene delle persone al proprio fianco. L'attacco letterario alla solitudine e al recesso dal mondo a favore di una dimensione sociale dell'esistenza maschera accuratamente una prospettiva più contraddittoria, un pensiero che Masham vuole tenere nascosto al pubblico.

Se c'è una differenza che si rende la filosofia delle due filosofe radicalmente inconciliabile è il grado in cui si pensa l'amore come disposizione soggettiva o come inclinazione verso l'altro. Mentre per la signora di Oates l'amore è intimamente e necessariamente legato alla presenza, Astell pensa, agostinianamente, il lato oscuro dell'amore, l'amore nell'assenza di un referente terreno<sup>135</sup>, l'amore che si sublima verso il cielo e che rende l'amore dell'amica pieno e completo.

Se l'amore di Dio è alla base del rapporto tra donne, la religione può dare alla pensatrice di Newcastle un modo per significare l'amore in maniera indipendente dalla famiglia: un amore in sé rivoluzionario. Lady Masham, invece, teorizzando la necessità dell'educazione femminile – non istituzionale – in maniera più tattica, ha bisogno di elaborare una versione del concetto di amore necessariamente relazionale, inclusivo, volto alla valorizzazione dei legami familiari e, come lei sperimenta, patriarcali<sup>136</sup>. Entrambe le filosofe non risolvono la questione dell'amore una volta per tutte: esso si risolve nella presenza o nell'assenza? L'amore ha sede nell'idea o nel soggetto? È l'atto di amare o il suo rivolgersi a qualcuno? L'amore è possibile solo quando si è in presenza di un essere visibile, solo se si ha una famiglia, un marito, una prole da amare? Nonostante Astell e Masham diano risposte diverse che rispecchiano una consistente differenza teorica, entrambe ripensano l'amore dell'altro e di Dio in maniera autonoma e aperta alle influenze esterne, ma libera da ogni pedissequa imitazione del già scritto e già pensato. Astell e Masham, nell'occuparsi dell'amore di Dio, mostrano che, in quanto donne, sono capaci di mettersi al servizio

---

135 Sempre Wilson spiega questo atteggiamento di Astell a partire dal suo posizionamento, ovvero la sua condizione esistenziale di esilio. *Ivi*, p. 137.

136 Cfr. J. Donzelot, *Il governo delle famiglie* (1977), Avellino, Sellino, 2009.

della teologia e della filosofia<sup>137</sup>. Così, implicitamente ed esplicitamente, lottano per l'avanzamento delle donne per mezzo dell'elevazione dall'ignoranza, contro la tirannia della consuetudine. Nella seconda opera data alle stampe, Masham approfondisce tali temi, ancor più ponendosi in ideale continuità con l'opera di Astell.

### 3.2.2 *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*

Se il *Discourse* è un breve pamphlet pensato per rispondere in maniera puntuale ai problemi sollevati dall'occasionalismo e dalla concezione dell'amore di John Norris, gli *Occasional Thoughts* sono un'opera di più ampio respiro e lunghezza, in cui si sente una forte eco della pedagogia ed epistemologia di Locke<sup>138</sup>. Dati alla stampa nel 1705, i *pensieri* prendono avvio dalla critica della ricerca di un'anonima lady che commenta a sua volta *Conseils d'Ariste sur les Moyens de conserver sa Reputacion* (1667) dell'abate d'Aubignac<sup>139</sup> e sono anche una risposta ai cosiddetti manuali di condotta femminile<sup>140</sup> in voga nel 1600, presentandosi come un nuovo genere di *advice book*<sup>141</sup>. Il volume di Masham contiene inoltre alcune osservazioni, sia critiche sia elogiative<sup>142</sup>, sul ponderoso volume di Astell, *The Christian Religion*, e mette un punto al dialogo tra le due filosofe inglesi, anche a causa della scomparsa di John Locke nel 1704. *The Christian Religion*, come si vedrà nel prossimo paragrafo, rappresenta il capolavoro della teologia politica di Astell e ha lo scopo di criticare espressamente la religione ragionevole Locke e al contempo di indicare alle donne che cosa va pensato

---

137 Come sottolinea Hutton, per Masham la religione è l'occupazione di tutta l'umanità, mentre la filosofia è per coloro che godono di libertà dagli affari del mondo. *Ivi*, p. 161.

138 L. Simonutti, *Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham*, in P. Totaro, *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, p. 193

139 D. Masham, *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*, London, 1705, Black-Swan, p. 9.

140 *Ivi*, p. 192.

141 M. Atherton, *Women Philosophers in Early Modern England*, in S. Nadler, *A Companion to Early Modern Philosophy*, p. 411.

142 Wilson asserisce che *Occasional Thoughts* sono un omaggio ad Astell. C. Wilson, *Love of God and Love of Creatures*, p. 135.

e praticato<sup>143</sup>. Di fronte all'attacco sferrato contro il suo maestro<sup>144</sup>, Masham torna in campo in sua difesa, e lo fa per l'ultima volta. *Occasional Thoughts* rappresentano il commiato di lady Masham dalla scena pubblica letteraria e riprendono i fili di alcuni appunti fatti alle *Letters concerning the Love of God*, unendo l'intento teologico-filosofico a quello pedagogico. Infatti, pur volendo far valere un punto di vista terreno e radicato nella religione naturale e morale contro l'amore divino di Astell, a suo vedere troppo astratto e idealistico<sup>145</sup>, gli *Occasional Thoughts* condividono la stessa passione per l'educazione femminile fuori dalle istituzioni educative come via per la salvezza e come destino della ragione<sup>146</sup>. Su questo terreno, *Occasional Thoughts* e *The Christian Religion*, definito da Broad come il terzo capitolo ideale dell'opera educativa di Astell *A Serious Proposal to the Ladies*<sup>147</sup>, si completano e si rafforzano vicendevolmente, con un'unica radicale distinzione: mentre Masham si rivolge tatticamente alle donne in quanto madri e mogli<sup>148</sup>, Astell ha come referente la donna sola, senza figli, con una fonte certa e autonoma di reddito.

La considerazione da cui prende avvio la riflessione di Masham riguarda, dunque, il ruolo dei padri e delle madri: pochi sono i genitori che si preoccupano di rendere i figli felici sia in questa vita che nell'altra<sup>149</sup>. L'educazione è necessaria per la formazione delle menti dei bambini, e quindi per le madri che sono chiamate a impartirla nei primi anni. Poiché la religione è l'unica base della virtù, essa deve di necessità essere il fulcro della formazione dei fanciulli di entrambi i sessi. Anzi, è ancora più urgente promuovere l'educazione delle ragazze, poiché esse dispongono,

143 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 3.

144 Secondo Ready e Frankel, gli *Occasional Thoughts* vogliono controbattere alle critiche di Edward Stillingfleet a Locke. K.J. Ready, *Damaris Cudworth Masham, Catherine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's Theory of Personal Identity*, «Eighteenth-century Studies» 35, 4/2002, p. 569. L. Frankel, *Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosopher*, p. 82.

145 Perry sostiene che, quasi come Locke detesta l'idealismo di Norris, Masham odia l'idealismo di Astell. R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 97. Jacqueline Broad critica la parola idealismo, se riferita ad Astell, come fuorviante. J. Broad, *The Philosophy of Mary Astell*, p. 64, n. 70.

146 Sull'educazione, si veda il capitolo IV.

147 J. Broad, *Introduction*, in M. Astell, *The Christian Religion*, a cura di J. Broad, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2013, p. 3.

148 L'esigenza di educare le donne in quanto madri della nazione futura è ripresa sia da Mary Wollestonecraft sia da Emma Goldman.

149 D. Masham, *Occasional Thoughts*, The Preface, pp. 2-3

nell'arco della loro esistenza, di mezzi più scarsi per correggere i propri errori e la propria ignoranza rispetto agli uomini. A partire dal problema delle ineguali opportunità educative tra i sessi, Masham denuncia il fatto che s'insegni alle giovani donne a considerare l'elogio maschile come un onore, come l'obiettivo supremo e il motivo della loro virtù. Attraverso una diretta rivendicazione di autonomia dal giudizio maschile, lady Masham richiama le parole di Mary Astell quando lamenta:

«the insinuating into them such a Notion of Honour as if the praise of Men ought to be the Supreme Object of their Desires, and the great Motive with them to Vertue: *A Term* which when apply'd to Women, is rarely design'd, by some People, to signifie any thing but the single Vertue of Chastity»<sup>150</sup>.

Se la castità è l'unica virtù incentivata nelle donne, esse avranno una bassa stima di sé e non aspireranno mai all'eccellenza<sup>151</sup>. L'istruzione, invece, deve mirare a che le fanciulle usino la ragione, senza credere ciecamente, come sostiene Astell nella controversia con George Hickee<sup>152</sup>, a qualunque cosa dicano gli insegnanti o le autorità, poiché tale atto causa «ignorant unbelief». Al contrario, i dubbi dei bambini vanno sciolti, non rimproverati, specialmente se riguardano i capisaldi della religione:

«All Instruction therefore which obtrudes upon any one as necessary to their Salvation, what they cannot understand or see the evidence of, is to that Person, wrong Instruction; and when any such unintelligible, or unevident Propositions are deliver'd to Children as if they were so visible Truths that a reason, or proof of them was not to be demanded by them, what effect can this produce in their Minds but to teach them betimes to silence and suppress their reason».

Proclamando il diritto di ogni individuo razionale a studiare le Scritture<sup>153</sup>, Damaris Masham lega la ragione umana alla luce di Dio, che è la luce della natura. Attraverso l'uso della ragione, l'uomo arriva a conoscere Dio:

«To see what light we receive from Nature to direct our Actions, and how far we are Naturally able to obey that Light, Men must be consider'd purely as in the state of Nature;

---

150 *Ivi*, pp. 7-8, 14, 21.

151 *Ivi*, p. 22. Per Broad, Masham è particolarmente aspra nell'attacco alla norma sociale della castità femminile perché darebbe alle donne l'impressione che il loro unico dovere morale sia disciplinare il corpo. J. Broad, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, p. 139.

152 G. Hickee - M. Astell, *The controversy betwixt Dr. Hickee & Mrs. Mary Astell*.

153 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 40-42, 45. Significativamente, nell'introduzione delle parafrasi alle Lettere di San Paolo, John Locke definisce lo studio dei testi sacri come parte del dovere di obbedienza al volere di Dio. J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, p. 1.

[through a] consideration of our own Existence and Nature, together with the beauty and order of the Universe, so far as it falls under our view, we may come to the knowledge of a First Cause; and that this must be an Intelligent Being, Wise and Powerful, beyond what we are able to conceive».

In quanto essere dalle qualità così perfette da essere oltre la capacità di comprensione umana, Masham sostiene che si può conoscere Dio solo attraverso i suoi attributi<sup>154</sup>. Se da un lato tale osservazione s'ispira alla teologia lockeana, secondo cui è attraverso la creazione che si arriva ad avere un'idea di Dio, dall'altro la deduzione della grandezza divina indirettamente dalla beltà delle sue opere richiama l'ammissione di Mary Astell di possedere «a clear, but not distinct and perfect idea of God»<sup>155</sup>. Del tutto anti-calvinista, invece, e lockeana è la rappresentazione dell'uomo come *free agent*, che agisce sulla base del principio del piacere, di cui la felicità è la massima espressione. Riprendendo i fili della riflessione di Astell e Norris su piacere e felicità, Masham asserisce che sì la felicità consiste nel piacere, ma essa non è la gratificazione dei desideri<sup>156</sup> bensì il governo delle passioni, il disciplinamento dei desideri. Come si vedrà oltre, la sottomissione di desideri e passioni allo scrutinio della ragione è precisamente lo scopo del progetto educativo.

In tal senso, le due filosofe inglesi condividono un discorso religioso che si contrappone a una visione patriarcale, autoritaria della fede. Religione e virtù sono un unico complesso di norme morali che non hanno come referente nessun ministro del culto, ma solamente la compiacenza di Dio. Contro il senso comune dell'epoca, Damaris Masham sottrae la virtù ai canoni scelti dalla società o dalla nazione e finanche dalla gerarchia ecclesiastica. Poiché la rivelazione è stata strumentalizzata «to make the absurdest things be swallow'd equally with the most reasonable»<sup>157</sup>, l'amica di Locke auspica un'unione profonda di ragione e rivelazione, la stessa unione di cui lo stesso Locke vuole dare conto soprattutto nella sua filosofia della religione. La ragionevolezza della fede di Masham e Locke risulta odiosa agli occhi di

---

154 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 60-61, 68.

155 M. Astell, *The Second Part of the Proposal to the Ladies*, p. 173.

156 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 70, 73, 118, 75.

157 *Ivi*, pp. 84, 93.

Mary Astell perché simbolo di un movimento politico che ha tolto rilevanza alla Chiesa Nazionale e al potere assoluto del sovrano. Eppure, l'imperativo di Astell di non praticare una *blind obedience* che cancelli l'uso della ragione e di non avere nessun padrone nel mondo, ma solo un Dio nel cielo, appare come estremamente ragionevole e affine a una visione anti-entusiastica della religione. L'appello anti-tradizionale di Astell riecheggia nella critica di Masham contro «Custom, and blind Opinion»<sup>158</sup> e contro «Those whose interest it has been to keep up the Credit and Authority of vain Traditions and Superstitious Practices». Questi ultimi individuano la virtù nell'aderire alla «Rule of Mens Actions», ma

«That which denominates a Man vertuous amongst Those who take the prescriptions of right Reason, or of the Gospel [...] must be an adherence to the Law of right Reason, or of this Revelation»<sup>159</sup>.

Nel sovrapporre poi, lockeanamente, la legge di Dio, la legge di natura e la legge della ragione, Masham continua il gioco di rimandi alla *Ragionevolezza del cristianesimo*, esplicitamente citato<sup>160</sup>, che è l'opera che più severamente viene criticata da Astell. Sul piano pedagogico, tuttavia, le distanze si colmano, lasciando scoperto un ampio piano condiviso tra *Occasional Thoughts, A Serious Proposal to the Ladies* e *Pensieri sull'educazione*<sup>161</sup>, trascurato da Astell più per questioni di opportunità politica che per un reale disaccordo teorico. Come non riconoscere una comunanza di linguaggio quando lady Masham afferma che l'educazione religiosa non può consistere, come solitamente avviene, nell'insegnare ai bambini parole incomprensibili e abituarli ai sermoni, e a studiare la bibbia solo attraverso i pregiudizi degli insegnanti? L'educazione religiosa deve invece preparare al dominio delle passioni e al compimento di opere pie<sup>162</sup>, tanto che alla fine istruzione religiosa

---

158 Nel *Discourse* Masham anticipa la sua critica della consuetudine usando un linguaggio à la Astell:

«For it is certain, That Custom and Education (to which we owe most of the Mischiefs we suffer, and usually charge upon Nature) have procur'd us very many Wants which She intended us not; And which therefore accordingly vary in different Countries, and Ages of the World: And these Wants are very many more (especially in the Civiliz'd Nations as we call them) than the Wants of Nature». D. Masham, *Discourse concerning the Love of God*, p. 58.

159 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 96-98.

160 *Ivi*, pp. 103-105.

161 Quando

162 *Ivi*, pp. 133-134, 140.

ed istruzione razionale si compenetrano ai fini della virtù.

Se davvero fosse trattata come una priorità, la vita virtuosa sarebbe il primo dei comandamenti della società. Come mai a metà del genere umano ne viene precluso il perseguimento fin dall'infanzia? Chiede Masham:

«And how few Parents are there of Quality, even among such as are esteem'd the most virtuous, who do not permit their Daughters to pass the best part of their Youth in that Ridiculous Circle of diversions, which is pretty generally thought the proper business of Young Ladies; and which so ingrosses them that they can find no spare Hours, wherein to make such improvements of their understanding, as the leisure which they have for it exacts from them as rational Creatures; or as is requisite or useful to the discharging well their present, or future Duties?»

La disattenzione verso la salute spirituale delle fanciulle non è casuale, bensì un sintomo della disparità di trattamento dei due sessi. La castità, ad esempio, è un dovere morale per donne e uomini, ma ciò che viene affettuosamente messo da parte come un «peccadillo» in un giovane, macchierà la reputazione di una ragazza di una «perpetual Infamy»<sup>163</sup>. Lady Masham identifica il «doppio standard»<sup>164</sup> come la dimostrazione che le gerarchie sessuali della società pongano un problema globale di virtù. La religione e l'osservanza dei suoi precetti è un dovere di ciascuna e ciascuno, «whatever Sex, Condition, or Calling they are of»(159).

Per le donne lo sviluppo della ragione è ancora più importante perché devono curare la formazione religiosa e morale della prole. Tuttavia, raramente è permesso loro di leggere autonomamente le Scritture per comprendere ciò che la religione esige, ma le si abitua a ubbidire meccanicamente: «Girls, betwixt silly Fathers and ignorant Mothers, are generally so brought up, that traditionary Opinions are to them, all their lives long, instead of Reason»<sup>165</sup>. Come si è anticipato, laddove Damaris Masham concentra l'attenzione sulla funzione materna nel formare i cittadini futuri, Astell non nomina mai, neppure occasionalmente, la maternità e i figli, volgendo lo sguardo alle donne fuori da un contesto familiare tradizionale. Entrambe, però, hanno in mente il fine ultimo dell'educazione femminile, un fine

---

163 *Ivi*, pp. 151, 154-155.

164 Cfr. K. Thomas, *The Double Standard*.

165 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 159, 161-163.

universale che non ammette distinzioni di status: la salvezza delle anime. Dotarsi di mezzi per comprendere la religione avvicina le donne alla vita eterna<sup>166</sup>, mentre obbedire senza curarsi di esaminare i comandamenti di Dio – ciò che Astell definisce una «blind obedience»<sup>167</sup> – è considerato sufficiente dagli uomini protestanti: «And being so, what wonder can it be, if they like not that Women should have Knowledge, for this is a quality that will give some sort of Superiority even to those who care not to have it?». Se la maggioranza delle donne è ignorante in religione come in altre scienze, «the cause of this is only the Ignorance of Men»<sup>168</sup>.

A differenza di Margaret Cavendish, Masham non accusa le donne della loro condizione intellettuale. Il suo tentativo di promuovere l'educazione femminile si rivolge non soltanto agli uomini ma alle donne stesse, chiamate in causa ad assistere la progenie nella costruzione del sé interiore, un sé virtuoso, razionale e cristiano. Siccome la relazione tra madre e figlia è uguale per tutte le classi sociali, è alla prima che bisogna affidare la crescita personale della bambina. Il fine è l'auto-disciplinamento e imparare sin dalla culla a «govern our Passions, and subject our Appetites to the direction of our Reason».

Se finora le lettrici non si fossero convinte del tutto a occuparsi dell'educazione di sé della propria discendenza, il finale del testo di Masham gioca con il loro orgoglio, facendo appello alle presunte qualità femminili. Per le donne, rifiutarsi di fare quel che possono, nei limiti della loro conoscenza, per educare i figli è segnale di «senselesse pride, and so much want of the affectionate and compassionate Tenderness natural to that Sex and Relation». Nella prospettiva di rendere più accettabile l'audace proposta di fornire opportunità educative alle fanciulle, Masham si affretta a riaffermare l'esistenza di un ordine sociale in cui ognuna contribuisca «To the good of the Community answerably to that Station God (the common Father of all) has plac'd them». Dal momento che, come sostiene anche in *Discourse concerning the Love of God*, l'essere umano è di natura fatto per

---

166 *Ivi*, p. 166.

167 M. Astell, *Some Reflections upon Marriage*, p. 75.

168 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 173-174, 169.

«Society and mutual Communion, as Members of the same Body [...], Now in what can Women whose Condition puts them above all the Necessities or Cares of a mean or scanty Fortune, at once so honourably and so usefully, both to themselves and others, be employ'd in as in looking after the Education and Instruction of their own Children?»

Emerge qui il punto di vista di classe di lady Masham, legato alla propria personale posizione di gentlewoman «above all the Necessities or Cares of a mean or scanty Fortune»<sup>169</sup>. Anche Astell, nell'avanzare la sua seria proposta di ritiro filosofico religioso, ha in mente delle donne con un reddito autonomo, sufficiente a pagarsi la retta – segno di uno spiccato realismo economico, e tuttavia non ha un particolare interesse a parlare alle donne sposate, alle madri come ambasciatrici della virtù. Ancor più quando ripudia l'idea stessa della convivenza domestica e accoglie quella della separazione femminile dal mondo. Come si può conciliare la teorizzazione di un rifugio per donne e al contempo pensare la donna – e l'uomo – come creatura destinata a vivere in società? Evidentemente non vi è nessuna comunicazione tra tali contrapposte alternative.

L'incommensurabilità delle due posizioni spiega il diverso referente del programma educativo, ovvero le *single women* di Astell piuttosto che le *well-off mothers* di Masham. Una concettualizzazione sostanzialmente opposta dei rapporti sociali si denota, inoltre, dalla divergente significazione dei rapporti sessuali. Mentre la lady di Oates dà per scontata la vita domestica di una donna di alto rango, Astell nega l'incontestabilità del matrimonio. Progettando un ambito femminile separato dalla società dominata da rapporti di forza patriarcali, ella esibisce una radicata diffidenza verso la controparte maschile. A partire da questa diffidenza, mira a offrire alle donne una strumentazione culturale e religiosa che le aiuti a orientarsi nell'oceano delle proposte matrimoniali, senza delegare a nessuno, neppure all'autorità paterna, la propria capacità di analisi<sup>170</sup>. Negli scritti di Astell scompare ogni traccia dell'universalismo talvolta ecumenico di Damaris Masham, voce della

---

169 *Ivi*, pp. 176-180.

170 Wilson identifica tale diffidenza come atteggiamento giustificato da più ampi fenomeni sociali. In particolare, a inizio Settecento si verifica per le donne una limitazione, rispetto al passato, delle opportunità educative e di scelta del partner, aggravate dal cambiamento dei costumi sessuali nel periodo post-puritano. C. Wilson, *Love of God and Love of Creatures*, p. 135.

virtù senza sesso né classe né confessione religiosa. La scelta di Astell è di parte: la sua proposta punta a un'educazione spendibile per tutte, con o senza prospettive coniugali. È una proposta che punta alla creazione di una soggettività femminile consapevole, devota a Dio e moralmente indipendente dall'arbitrio maschile. Si può dire lo stesso di Damaris Masham?

Leggendo la parte finale degli *Occasional Thoughts* il dubbio è che il legame con Locke abbia un grande peso nelle sue teorie, e tale considerazione non è secondaria nel valutare il “femminismo” di Masham. Nell'affermare, ad esempio, l'insegnamento dell'obbedienza ai bambini, sembrerebbe accettare un ordine sociale senza contestarne i presupposti. Infatti, sostiene che i figli vanno da subito educati a obbedire finché non saranno capaci di usare la loro ragione contro le passioni e gli appetiti. Se educati troppo tardi all'obbedienza, essa sembrerà un «Tyrannick and Arbitrary Power»<sup>171</sup>. D'altra canto, però, gettare luce sulla funzione sociale dell'educazione, che deve formare cittadini ubbidienti e disciplinati, sembra essere una mossa tattica ben congegnata per concedere alle donne la possibilità di ricevere un'istruzione. Dato che non tutti possono permettersi un educatore privato, l'unica soluzione è che siano le madri a occuparsi della felicità temporale ed eterna dei figli propri.

Grazie al fondamentale ruolo educativo, le donne divengono, dunque, la figura responsabile della felicità umana in generale, ancor più degli uomini, «For that softness, gentleness and tenderness, natural to the Female Sex». Così, lady Masham riesce a smentire sottilmente la tesi della naturale inferiorità femminile. Per farlo, si affida alle prescrizioni dell'amico Locke in *Pensieri sull'educazione*, dicendo che se anche una donna che non abbia ottenuto una buona preparazione in latino, aritmetica, geografia e storia – cosa che sarebbe opportuna per le giovani –, non deve disperare. Una madre può insegnare superficialmente il latino senza averlo studiato prima, e se riesce con il latino che è la materia più difficile, può riuscire con tutto, insegnando al bambino e a lei stessa.

---

171 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 181-183.

Accantonate le obiezioni di natura pratica, Masham affronta ciò che ritiene essere il principale ostacolo all'educazione femminile:

«Parents sometimes do purposely omit it, from an apprehension that should their Daughters be perceiv'd to understand any learned Language, or be conversant in Books, they might be in danger of not finding Husbands»<sup>172</sup>.

Se l'educazione femminile è percepita come una minaccia, e le poche fortunate ad averla ricevuta non sono considerate consorti appetibili, «what wonder can it be that so few are happy in a Marry'd Estate?». La consapevolezza della tendenziale infelicità dello stato matrimoniale, che Masham condivide con la nostra autrice di *Some Reflections Upon Marriage*, non solo aggiunge carica persuasiva all'invito a istruire le proprie bambine, ma evidenzia come anche la stessa Masham, pur convinta dell'ineludibilità del destino coniugale, non lo idealizzi affatto.

Anzi, ella sa bene che al suo tempo il matrimonio è oggetto di dileggio<sup>173</sup>, come nelle diffusissime satire antimatrimoniali, è istituzione degradata a causa della corruzione delle maniere<sup>174</sup>. Solo l'istruzione razionale e un'ordinata educazione della gioventù possono rettificare il vizio e l'ignoranza, e insegnare a essere buoni genitori. In conclusione, Damaris Masham osserva che i vantaggi dello sviluppo dell'intelletto femminile dai fini dell'educazione dei figli sono sin troppo evidenti. L'unico impedimento è la tirannia dei costumi:

«The Law of Fashion or Custom, is still to be obey'd, let Reason contradict it ever so much. And those bold Adventurers are look'd up on but as a sort of Don Quixots; whose Zeal for any Reformation puts them-upon Combating generally receiv'd Opinions, or Practices»<sup>175</sup>.

Come un'impavida Don Chisciotte, lady Masham lotta per il prevalere della ragione, contro il mulino a vento della consuetudine. Mossa dalla volontà di difendere la memoria del suo intimo e oramai defunto amico e corrispondente, la filosofa si trova a proseguire con altri mezzi la battaglia per l'elevazione dell'intelletto umano, specie di quello femminile. Pur ragionando tatticamente all'interno dei

---

172 *Ivi*, pp. 187, 190, 194-197.

173 *Ivi*, pp. 215-217.

174 Masham allude alla licenziosità di fine Seicento. Con la Restaurazione, in Inghilterra si fondano società «for the reformation of manners», ma il controllo sui comportamenti sessuali si affievolisce.

L. Gowing, *Gender Relations in Early Modern England*, Harlow, Pearson, 2012, p. 17.

175 D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 218-219, 228-230.

confini di un ordine patriarcale, come Astell opera una scelta di parte a favore di un'educazione alla virtù e alla religione a partire dalla figura della madre. Nel dialogo tra le due pensatrici, pur in presenza di cospicue divergenze teoriche e politiche, si disvela una comune passione per l'autonomia intellettuale e personale delle donne, dentro e fuori lo spazio domestico. Si cementa così una comunicazione letteraria che contribuisce a consolidare una sfera pubblica popolata da entrambi i sessi, che allarga la riflessione teologica fino a comprendere un discorso di sovvertimento delle gerarchie sociali e politiche. In *The Christian Religion*, pubblicato pochi mesi prima di *Occasional Thoughts*, Astell sfida la teologia politica di John Locke e cogliendo i punti deboli della prima riflessione religiosa di Damaris Masham. Come lei, continua il lavoro di critica dei manuali di condotta femminile e l'idea che il secondo sesso sia di natura dotato di inferiori capacità. Insieme a lei, Mary Astell continua a mettere in questione l'ordine sessuale, imponendosi nello spazio pubblico con la forza di una ragione di parte.

### 3.3 La religione cristiana, o l'intolleranza del Cristianesimo

Se si legge *The Christian Religion as Profess'd by a Daughter of the Church of England* con gli occhi di un razionalista dei primi del Settecento, non stupisce il fatto che Damaris Masham si sia sentita in dovere di intervenire nuovamente pubblicando gli *Occasional Thoughts* che si sono appena esaminati. *The Christian Religion*, scritta nel 1705 sull'onda del dibattito sulla conformità occasionale, contiene un attacco mirato ai punti della teologia lockeana ritenuti da Astell più deboli, ovvero più difficilmente riconciliabili con l'ortodossia anglicana nelle sue inclinazioni calviniste. Mary Astell, facendosi ancora una volta interprete delle Sacre Scritture e dunque in qualche modo usurpando la prerogativa maschile<sup>176</sup>, critica puntualmente i passi dell'opera di Locke svelandone la filosofia di tolleranza in sottotraccia. In questo modo, ella mette in campo, in continuità con gli scritti precedenti, la sua propria, originale teologia politica, al contempo facendo valere una teoria politica fondata sulla legittimità del

---

176 Cfr. par. 2.2.

governo contro una basata sul consenso. Contemporaneamente, ella seguita a propugnare l'educazione femminile come imperativo morale e religioso, a partire dalla constatazione che le anime sono create uguali da Dio.

Quando Mary Astell scrive *The Christian Religion*, John Locke è morto da poco – e in effetti lei lo viene a sapere solo dopo aver praticamente concluso il manoscritto<sup>177</sup>. Il voluminoso libro di Astell, che ha la pretesa di rintracciare l'essenza della religione, si pone in diretto contrasto con il tentativo parallelo di Locke di stabilire la base minima del credo che consenta una definizione ampia di Cristianesimo<sup>178</sup>. Contro tale operazione va dunque intesa la *opus magna* teologica di Astell, che si colloca in un contesto di ampia discussione sulla tolleranza e sull'intolleranza in Inghilterra<sup>179</sup>.

*The Christian Religion* è anche una risposta, in ritardo di dieci anni, al *Discourse* di Masham. Come mai Astell si prende il disturbo di criticare tale opera, che in fondo è scritta da una donna che, proprio come lei, osteggia apertamente il dominio delle consuetudini e l'assenza di possibilità educative? In primo luogo, come abbiamo visto, Astell attribuisce a Locke il *Discourse* e in esso rintraccia tutti i motivi ricorrenti del pensiero lockeano. In secondo luogo, *The Christian Religion* è pensata come opera educativa, che, incentrandosi sulla libertà e sulla razionalità femminile, non può accettare il ruolo materno delle donne che Masham pone a giustificazione dell'esigenza di educare le fanciulle.

Il movente educativo nell'opera di Astell si accentua nel tempo, quando lo scontro politico con Locke perde invece di interesse a causa della sua scomparsa e con l'inizio di una nuova stagione politica. Infatti, nell'edizione del 1717 di *The*

---

177 In conclusione, come si vedrà, Astell dichiara di essere venuta a conoscenza della scomparsa di Locke solo dopo che il libro è andato in stampa. Cfr. M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, p. 70.

178 Ciò emerge chiaramente in *Reasonableness of Christianity*. Locke condivide questa visione con anabattisti, trinitariani, alcuni platonisti di Cambridge quale Ralph Cudworth nonché la figlia di quest'ultimo Damaris Masham. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, pp. 193, 316, 492-493. Anche il *Leviatano* di Hobbes contiene l'idea della necessità di un credo minimale. Cfr. C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*, in G. Giorgini et al., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106; M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, p. 63.

179 Cfr. O.P. Grell - J.I. Israel - N. Tyacke, *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

*Christian Religion* ella introduce un significativo cambiamento rispetto alla prima edizione del 1705: in molti passaggi l'appello a Lady Catherine Jones è sostituito da un appello generale a tutte le donne<sup>180</sup>. Inoltre, sebbene reagisca ai rimproveri dell'ex-vescovo George Hickes specificando e mitigando alcune delle espressioni più dure di attacco alla tirannia maschile, Astell non rinuncia alla critica delle gerarchie sessuali. Hickes, infatti, le aveva scritto in una lettera:

«Madam, comparing of women with men in your emulous manner, is an affectation which your best friends observe runs thro' most of your excellent writings. The great Hypathia whom I admired as well as you I am confident was a greater genius of a Woman than to reflect and couch such childish reflections in her Lectures and writings on the other sex»<sup>181</sup>.

In maniera alquanto testarda e irrispettosa dell'opinione della maggior parte dei pensatori del suo tempo<sup>182</sup> e in continuità con *A Serious Proposal to the Ladies*, Astell ripropone anche in *The Christian Religion* l'idea di ritiro accademico separato dagli uomini e pure per coloro che scelgono comunque la vita coniugale ammette il diritto di disobbedire al marito<sup>183</sup> nei casi in cui il suo comando si riveli incompatibile con quello di Dio.

L'opera si apre con un attacco e, simultaneamente, una ridefinizione del linguaggio whig. Poiché il suo scopo è indicare cosa una donna debba credere e praticare, al fine della propria felicità ultima, Astell osteggia coloro che pretendono di decidere al posto delle donne. Essendo esse creature razionali al pari degli uomini, esse hanno il diritto di decidere sul proprio futuro. Infatti, solo i «Lawful Governours in Church and State», dotati dell'autorità proveniente da Dio, hanno il diritto di giudicare. Ogni altra pretesa di imporre il giudizio sugli altri è una «usurpation upon their Just and Natural Rights» e vuol dire disprezzare i talenti naturali donati da Dio,

---

180 J. Broad, *Introduction*, in M. Astell, *The Christian Religion*, a cura di J. Broad, p. 21.

181 G. Hickes to M. Astell, *The controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, p. 204.

182 Per via del suo sogno di comunità filosofica, Astell viene sottoposta a pubblico ludibrio nelle pagine del numero 32 del «Tatler», in cui viene apostrofata da Johnathan Swift o Richard Steele (o entrambi) come «Madonella, a lady who had writ a fine book concerning the recluse life, and was the projectrix of the foundation». Anonimo, *The Tatler no. 32*, Thursday, June 23, 1709, pubblicato in appendice C a M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, a cura di P. Springborg, pp. 277-286.

183 *Ivi*, pp. 33-34, 29.

violando il comandamento «*Call no Man master upon Earth*»<sup>184</sup>. Il discorso intorno ai diritti naturali degli inglesi si trasforma così in un discorso di critica delle gerarchie sessuali.

Il bersaglio polemico è *A Lady's Religion*<sup>185</sup>, un manuale di educazione religiosa per donne, scritto da un anonimo autore che però Astell identifica erroneamente con John Locke, quando afferma che questo libretto pare poco più di un *abstract* di *Reasonableness of Christianity*<sup>186</sup>. Dunque, insieme *A Lady's Religion* sono le opere di Locke l'oggetto della critica, in particolare il *Secondo trattato sul governo* (1689), il *Saggio sull'intelletto umano*<sup>187</sup> (1689), la seconda edizione di *Reasonableness* (1695), la *Vindication of Reasonableness of Christianity* (1695), scritta contro le accuse di John Edwards, e la terza lettera di Locke a Edward Stillingfleet<sup>188</sup> (1699). Astell interviene, inoltre, a proposito del *Discourse* di Masham e *Letter Concerning Church Communion* (1704). Astell legge i testi lockeani – o pseudo-lockeani – non già come testi filosofici, bensì come interventi nel dibattito religioso dell'epoca, che vengono dunque discussi e commentati da in quanto conosciuti testi politici con una chiara prospettiva pro-tolleranza.

Oltre all'intento teologico-politico, il confronto con Locke si svolge sul terreno educativo, lasciando intravedere non solo divergenze ma anche misconosciute

---

184 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 4.

185 Anonimo, *A Lady's Religion in a Letter to the Honourable My Lady Howard. By a Divine of the Church of England With a Prefatory Epistle to the Same Lady, By a Lay Gentleman*, London, Richard Baldwin, 1697.

186 *Ivi*, p. 83.

187 Rispetto alle altre opere prese in esame, il *Saggio* appare, *prima facie*, non direttamente uno scritto di materia religiosa. Tuttavia, Astell individua a ragione una linea di continuità tra il *Saggio* e i testi di Locke sulla tolleranza e per questo lo sottopone a severo scrutinio. Sulla continuità tra le due facce della riflessione lockeana, si veda J.T. Moore, *Locke on Assent and Toleration*, «*Journal of Religion*», 58, 1/1978, pp. 30-36.

188 Locke scrive un manoscritto di risposta *The Mischief of Separation* (1681) e *Unreasonableness of Separation* (1681) di Stillingfleet. In essi, egli sostiene che solo dal cattolicesimo ci si può separare. Ciò vuol dire smettere di prendere la comunione, quindi anche la conformità occasionale sarebbe proibita. Nel caso in cui la coscienza resista a ubbidire alla «whole church», cioè la chiesa nazionale nata dalla dissoluzione dell'Impero romano, Stillingfleet raccomanda l'obbedienza passiva. Locke, di contro, afferma la libertà del singolo cristiano di entrare e uscire dalle società religiose secondo il suo giudizio guidato dal dovere religioso. V. Nuovo, *Introduction*, in J. Locke, *Writings on Religion*, a cura di V. Nuovo, pp. xli-xlii.

affinità, a partire dall'indivisibilità di fede e ragione<sup>189</sup>. Il divario tra i due si stabilisce, invece, sul giudizio delle capacità femminili. Astell lo dice chiaramente: per essere «Rational Creatures e good Christians» dobbiamo accettare solo la guida della verità e a essa dobbiamo affidarci «with an heroick Constancy and immoveable Resolution; which is a valour that does not misbecome a Woman, let it be nick-nam'd Pride or Obstinacy». La risolutezza che viene apprezzata in un uomo è denigrata come orgoglio e ostinazione in una donna, ma ciò non deve precludere alle donne l'uso legittimo delle proprie facoltà: «If GOD had not intended that Women whou'd use their Reason, He wou'd not given them any, for He does nothing in vain»<sup>190</sup>.

Contro una certa retorica, antica e recente, che riduce le donne a minori inconsapevoli, Astell dichiara: «A Christian Woman therefore must not be a *Child in Understanding*». La propria ragione resta la misura dell'obbedienza, che si deve solo a chi deriva da Dio la sua autorità e a nessun altro; nel conformarsi alla volontà del Padreterno la credente trova la felicità più alta. Forse in risposta a chi, come Locke, mette in discussione la verità della parola di Dio quando non passa l'esame della ragione, Astell risponde che nessuno può negare la verità divina solo a causa della sua ignoranza<sup>191</sup>. Questo passaggio anticipa le critiche nei confronti di uno dei problemi epistemologici maggiori della filosofia lockeana: la limitatezza della ragione umana, specialmente per quanto riguarda la religione. Locke lo dice espressamente:

«The greatest part of mankind want leisure or capacity for demonstration ; nor can carry a train of proofs, which in that way they must always depend upon for conviction, and can not be required to assent to, until they see the demonstration. [...] And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands, is

---

189 Sebbene il percorso intellettuale e religioso di Locke sul tema del rapporto tra fede e ragione sia complesso e accidentato, si può affermare che i due poli siano sempre tenuti insieme. Nella parafrasi di San Paolo afferma addirittura la superiorità della rivelazione sulla ragione, ma vuole anche mostrare l'importanza della ragione e la coerenza del pensiero di S Paolo. Mentre nei *Due trattati* la ragione appare prevalere nel rapporto con la rivelazione, in *Saggio sull'intelletto umano* c'è un bilanciamento e in *Ragionevolezza del Cristianesimo* vengono esposti i limiti della ragione. A. Wainright, *Introduction*, in J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, a cura di A. Wainright, pp. 31-32.

190 La frase «Dio non fa niente invano» ritorna nella chiusura dell'opera e riprende le *Letters concerning the Love of God*.

191 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 5-7, 10, 14.

the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part can not know, and therefore they must believe»<sup>192</sup>.

Malgrado Astell dichiara di dover «intirely agree with our Divine, that the Christian Institution which was design'd for all sorts of Men, the Poor in particular, who don't use to be the most Learned, is easily Intelligible», l'implicazione della riflessione lockeana è per lei evidentemente inaccettabile: la religione di Dio *in ogni suo aspetto* è per lei adatta ai saggi e agli istruiti, tanto quanto ai lavoratori e agli illetterati<sup>193</sup>. Se la religione dovesse essere semplificata in modo da venire incontro all'ignoranza della massa; se il credo dovesse essere sintetizzato in pochissimi, semplici articoli di fede, cioè solo quelli essenziali; se solo uno scheletro minimo di proposizioni racchiudesse tutto ciò che si richiede di credere al cristiano: tutto questo aprirebbe le porte a un latitudinarismo, cioè a un "liberalismo" religioso<sup>194</sup> che è la premessa obbligata delle politiche di tolleranza.

Inoltre, la sistematica svalutazione dell'intelligenza di certe classi (il lavorante a giornata, l'artigiano, la filatrice e la contadina) assume come dato di fatto che per alcune e alcuni non ci sia niente da fare se non rassegnarsi a una condizione di inferiorità. Reputare ammissibile tale soluzione vorrebbe dire per Astell rassegnarsi anche alla rappresentazione dell'inferiorità intellettuale femminile come necessità biologica piuttosto che come risultato di una carente o assente educazione. Questo problema attraversa tutta l'opera e ritorna in conclusione, quando Astell affermerà che *The Christian Religion* non contiene ragionamenti misteriosi bensì frasi chiare, che non confondono nessuno, né i lavoratori a giornata o i commercianti, né i filatori o le domestiche. Citando quindi, di nuovo, *Ragionevolezza del Cristianesimo*, si dichiara certa che tali figure sono capaci di comprendere cosa una donna, cioè lei stessa, scrive. L'intelligibilità della scrittura non dipende dal sesso ma dall'amore della

---

192 J. Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, London, printed for C. and J. Rivington et al., 1824, p. 146.

193 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 55-61.

194 Cfr. D.D. Wallace, *Socinianism, Justification by Faith*, «Journal of the History of Ideas», 45, 1/1984, pp. 49-66.

verità<sup>195</sup>.

Intervenendo, poi, su un'altra questione essenziale nel dibattito teologico di fine Seicento, ovvero la relazione tra ragione e rivelazione, Astell mostra di conoscere dettagliatamente i principi lockeani pur mantenendo un'importante riserva. Mentre concorda che ragione e rivelazione non siano in opposizione<sup>196</sup>, poiché la ragione va considerata come una rivelazione universale e naturale<sup>197</sup>, mentre la rivelazione è come una ragione sovranaturale e migliorata, Astell difende la possibilità della chiamata divina in qualunque luogo e momento, a ogni individuo o a coloro che Dio ritiene adatti a trasmettere il suo messaggio al resto dei fedeli<sup>198</sup>. Attraverso l'asserzione dell'autonomia assoluta del volere divino, la filosofa fa crollare l'impalcatura anti-entusiastica della ragionevolezza cristiana di Locke<sup>199</sup> e dei razionalisti inglesi.

D'altro canto, l'imperscrutabilità dell'azione divina non esclude il libero arbitrio, «God having made us free Agents»<sup>200</sup>. Il libero arbitrio per Astell corrisponde però ad atti ben precisi prescritti dalla Bibbia: l'obbedienza al sovrano, anche se tirannico, e la non-resistenza, principio, questo che alcuni reputano essere tipico dei traditori, «tho'it may be presum'd, that Governours woud'd be very glad to find all Traytors govern'd by this principle»<sup>201</sup>. In gioco vi è non solo la salute dello Stato, ma anche della propria anima. Se accettiamo che le Sacre Scritture sono frutto dell'opera di Dio<sup>202</sup>, a che pro metterne in dubbio i contenuti, rischiando di contravvenire alla

---

195 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 403.

196 In questo senso, si può concordare con Kolbrener che colloca Astell a metà tra *fusus* e *nomos*, tra Illuminismo ed epoca proto-moderna. W. Kolbrener, *Gendering the Modern: Mary Astell's Feminist Historiography*, «The Eighteenth Century», 44, 1/2003, p. 1.

197 Si noti che Locke definisce la ragione come «rivelazione naturale». J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, p. 795.

198 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 17, 16.

199 Cfr. Paragrafo sull'entusiasmo, aggiunta della quarta edizione del *Saggio sull'intelletto umano*.

200 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 18. Più avanti nel testo precisa che Dio ci ha creato *rational and free agents* (mio corsivo). *Ivi*, p. 99.

201 *Ivi*, pp. 21-22.

202 Qui Astell polemizza con l'anonimo autore di *Letter concerning Church Communion*, il quale, molto pragmaticamente, ammette che nessun può «make out by proof who was the Writer of any one Book contained in the Sacred Volume». Anonimo, *Liberty of Conscience*, London, Printed, and sold by the Booksellers of London and Westminster, 1704, p. 26. Il volumetto viene ripubblicato nello

volontà di Dio solo per distinguersi e non sembrare creduloni? L'unica soluzione per non cadere vittima dell'opinione più in voga è usare la propria ragione e seguire i principi religiosi, l'unica base dell'onore, dell'onestà e della virtù<sup>203</sup>. Infatti:

«most, if not all, the Follies and Vices that Women are subject to, [...] are owing to other Peoples judgments, and too little to our own, in suffering others to judge for us, when GOD has not only allow'd, but requir'd us to judge for our selves».

L'autonomia di giudizio, specialmente di quello di coloro che non hanno diritto alla nostra obbedienza, è voluta da Dio e di certo non porterà disordine nel mondo, né disobbedienza ai legittimi governanti, unici a incarnare la giusta autorità. La disaffezione nei confronti della legittima autorità è, anzi, dovuta al cattivo uso del proprio giudizio. Mantenerlo immune da ogni influenza malevola di «those who have no right to be our directors» è il compito di tutte le donne. Probabilmente si riferisce a mariti miscredenti o di parte whig quando poi li accusa di rendere le donne «disaffected to our proper governors [...] so that they themselves may entirely command us». Di conseguenza, il sesso femminile «sooner or later we shall be convinc'd of the dishonour and damage of being any ones Property»<sup>204</sup>. Così Mary Astell avverte le donne: l'unica autorità che non approfitterà di voi è quella che siede al trono, perché è giusta in quanto istituita da Dio. Di tutte le altre autorità, meglio non fidarsi: conservare autonomia di pensiero è la chiave per non mettere a soqquadro un ordine politico che appare fragile sebbene la tempesta costituzionale sia ormai giunta al termine.

Il problema della divisione delle famiglie sulla linea della fedeltà politica, già emerso durante la guerra civile<sup>205</sup>, emerge nuovamente a ridosso della Gloriosa Rivoluzione. Il modo in cui Astell lo risolve è in continuità con la sua visione del matrimonio, ovvero: se c'è un conflitto tra autorità, non deve esservi dubbio alcuno quale preferire. La consuetudine, la stessa che ci lega all'ignoranza e ci fa temere

---

stesso anno sotto il titolo di *Liberty of Conscience, or Religion a la mode*. Le citazioni provengono da questa edizione.

203 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 32, 34-35.

204 *Ivi*, pp. 36-37.

205 Thomas Edwards registra con sdegno il disturbo arrecato alla pace familiare da parte del conflitto civile e religioso. T. Edwards, *Reasons against the Independent Government*, p. 26.

l'elevazione spirituale, si accompagna spesso all'assenza di libertà, cosa che ci induce a obbedire ai mariti fino al punto di commettere crimini contro la Chiesa e contro lo Stato. Certamente è questo il caso delle predicatrici dissenzienti che, come si è visto nel capitolo precedente, Astell nomina nella prefazione di *Moderation Truly Stated* e in quella alla terza edizione di *Some Reflections Upon Marriage*. Leggendo il seguente passaggio, si può rintracciare un filo rosso che congiunge l'intera riflessione di Astell sulla libertà femminile:

«What is it that chains us down to the flavery of all the silly Customs of the Age, to the waste of our Time, the expence of our Fortunes, nay even to the depraving of our very Reason, but because we must do as others do, and are afraid of the singularity of being Wiser and Better than our Neighbours ? [...] What is it that engages Women in Crimes contrary to their Reason, and their very natural Temper, but the being over-perswaded and over-rul'd by those to whose conduct they commit themselves»<sup>206</sup>?

Come nota Broad<sup>207</sup>, nella seconda edizione del 1717, «those» è sostituito da «men» e l'espressione «how comes it that we are chained down» con «what is it that engages women», particolare che rivela l'intenzione di connotare in maniera ancor più esplicitamente sessuata le figure degli oppressori e delle oppresse. Addirittura, si potrebbe ipotizzare che l'attacco ai «silly customs», onnipresente nella produzione di Astell, sia un attacco mirato: le consuetudini sono sciocche quando la loro matrice è maschile. Gli stessi uomini sono colpevoli di un'ulteriore ingiustizia commessa contro le donne, ovvero la «expence of our fortune». Biasimando lo sperpero della proprietà delle mogli, Astell formula un giudizio inclemente contro le disposizioni giuridiche che privano le donne di autorità sul proprio patrimonio. La contestazione del principio della *coverture* non è nuova in Inghilterra, tanto che, come si è visto, tra XVI, XVII e inizio del XVIII secolo si ha notizia di un crescente protagonismo femminile in ambito giuridico, testamentario, economico.

In relazione all'asprezza di Astell nell'additare il sesso maschile al pubblico femminile come materialmente, spiritualmente, moralmente, magari anche costitutivamente improbo, è davvero notevole la radicale distinzione tra autorità

---

206 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 37.

207 J. Broad, *Introduction*, in M. Astell, *The Christian Religion*, a cura di J. Broad, p. 30.

civile e autorità domestica. In ciò, può darsi che tale disgiunzione sia facilitata dalla presenza di una regina femmina al tempo in cui Astell scrive. Se la disobbedienza ai mariti empì è legittima e, anzi, dovuta, l'esatto contrario vale per l'arena politica: 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 obbedito. Lo stesso vale per la Chiesa anglicana: in polemica con i non-conformisti e con l'autore di *Letter concerning Church Communion*, ella afferma: «the Church has a right to my Obedience in every thing that is not Sinful»<sup>208</sup>, e comunque in tutti gli altri casi vige il principio di non-resistenza. La ribellione al governo non è una possibilità nel ragionamento di Astell.

In primo luogo, il dovere cristiano di obbedienza si ripercuote sulla forma del culto, dal momento che, scrive Astell avendo in mente i pericolosi dissenzienti, Dio comanda l'unità della fede; in più, le divisioni distruggono il corpo di Cristo. Riecheggiando la velenosa narrazione contro la tolleranza delle *Reasons Against Toleration* di Thomas Edwards, la filosofa proclama che nessuno può predicare se non ha ricevuto il mandato celeste e che la convivenza di diverse confessioni può andar bene ad Amsterdam – al tempo nota come nascondiglio di latitudinaristi, sociniani e altri fautori della tolleranza in esilio –, dove ci sono popoli diversi, ma non in Inghilterra<sup>209</sup>. Se il culto non ammette divisioni interne, tanto meno permette di essere martoriato dall'eresia; allora, bisogna riconoscere che è da eretici professare che Cristo non è insieme Dio e uomo<sup>210</sup>. Per Astell, insistere sui misteri della fede non è, come vorrebbe l'autore di *Lady's Religion*, un esercizio esegetico. Citando letteralmente tale testo, afferma:

«all Mysteries are not nice and needless Speculations, for the Scripture teaches us a Mystery of Faith; a Mystery of Godliness; a Mystery of God, and of the Father, and of Christ. And as Christianity has its Mysteries, so have these Mysteries a direct and great influence upon Christian Morals. For instance, What can give us so great a detestation of Sin, and so effectually deliver us from the power of it, as the Mystery of the Incarnation of

---

208 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 39-41.

209 *Ivi*, pp. 42, 45-47.

210 *Ivi*, p. 62.

the Son of God»<sup>211</sup>?

Quella cristianità è prima di tutto una comunità morale, che si può apprendere solamente attraverso l'attiva esecuzione dell'insegnamento di Dio. Per questo, l'adesione ortodossa alla dottrina è parte del lavoro di apprendimento di ciò che è gradito a Dio. Alludendo probabilmente al *Discourse concerning the Love of God*, Astell poco più avanti ritorna sul rapporto tra fede e morale, sostenendo che la perfetta conoscenza della volontà di Dio a sua volta non serve alla speculazione, ma alla pratica, mentre invece è dannoso perder tempo nelle preoccupazioni della vita presente<sup>212</sup>. Non è un caso che, dopo aver nominato il problema della morale cristiana, Astell inizi una lunga critica di Locke, notoriamente attento alla questione della *pratica* e della morale<sup>213</sup>. Astell, che conosce approfonditamente la *Ragionevolezza del Cristianesimo*, ne riassume così il contenuto: avere fede in ciò che Dio ha rivelato, praticare ciò che comanda e credere che la religione cristiana sia la rivelazione divina che soddisfa ogni persona ragionevole<sup>214</sup>.

Il primo limite che Astell incontra nell'opera di Locke è la fondazione della religione su un unico, certamente dirimente ma insufficiente, problema teologico. Locke afferma:

«Can there be any thing plainer, than that the assenting to this proposition, that Jesus was the Messiah, was that which distinguished the believers from the unbelievers ? [...] that Jesus was the Messiah; that salvation or perdition depends upon believing or rejecting this one proposition. I mean, this is all that is required to be believed by those who acknowledge but one eternal and invisible God, the maker of heaven and earth, as the jews did»<sup>215</sup>.

Sicuramente, continua Astell parafrasando Locke, in via generale si può essere

---

211 *Ivi*, p. 53.

212 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 116. Prima Astell afferma che Dio non ci ha creato solo per mangiare, bere e dormire: la salvezza delle nostre anime deve essere il nostro unico affare. *Ivi*, p. 114.

213 La terza specie della scienza è la *practikè*, ovvero «l'abilità di usare giustamente i nostri poteri e le nostre azioni per ottenere cose buone o utili». In questo campo la scienza più importante è l'etica, cioè «la ricerca delle regole, delle misure e delle azioni umane che conducono alla felicità e dei mezzi per realizzarla». J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, p. 818. Cfr. G. Kemerling, *A Guide to John Locke's Essay concerning Human Understanding*, 1999, <http://www.philosophypages.com/locke/g0.htm>, accesso in data 03/02/2016 ore 10:00.

214 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 65.

215 *Ivi*, pp. 25-26.

d'accordo con «un certo autore» che credere Gesù il Messia, sulla base dei miracoli e delle parole di Cristo, sia l'unico articolo di fede del Vangelo. Come dice l'autore del *Saggio sull'intelletto umano*, tuttavia, per capire l'intenzione dello scrittore e il significato bisogna guardare alla tendenza del discorso, al pretesto, all'argomentazione, all'obiettivo<sup>216</sup>. Per Astell, l'obiettivo di Locke è manifesto. Egli dice che la giustificazione è il soggetto del trattato e si rivolge alle congregazioni e ai loro seguaci per mostrare che l'obbedienza è alla base del contratto, che la fede non esclude le opere, e che bisogna credere nel Messia. Per Astell, fa tutto ciò per convincere i dissenzienti<sup>217</sup>. Effettivamente, nel difendere il minimalismo della religione naturale, Locke sferra un attacco frontale al clero, più affezionato al proprio potere che devoto nelle opere, così evocando uno dei cavalli di battaglia dei nonconformisti:

«The priests sold the better pennyworths, and therefore had all the custom. Lustrations and processions were much easier than a clean conscience, and a steady course of virtue; and an expiatory sacrifice that atoned for the want of it, was much more convenient than a strict and holy life. No wonder then, that religion was every where distinguished from, and preferred to virtue; and that it was dangerous heresy and profaneness to think the contrary»<sup>218</sup>.

Sotto accusa è l'uso che viene fatto della dottrina della redenzione, secondo cui Cristo ha salvato il popolo di Dio dal peccato con il suo sacrificio, morendo sulla croce. Il problema teologico politico della redenzione riguarda la natura della divinità e i compiti dei fedeli e si lega indissolubilmente al credo calvinista nella predestinazione. Ridimensionando l'impatto del peccato di Adamo sulle sorti dell'umanità e rifiutando il peccato originale come dottrina che lascia l'umanità dipendente dalla grazia, Locke rende il Cristianesimo una religione essenzialmente morale<sup>219</sup>. È coerente con l'infinità bontà di Dio professare che Egli ha condannato

---

216 *Ivi*, pp. 55, 65.

217 *Ivi*, p. 66. La supposizione di Astell non è del tutto priva di fondamento. Per Locke la moralità si basa sulla fede in Gesù come Messia perché dispone il credente a obbedire ai suoi insegnamenti. S.C. Pearson Jr., *The Religion of John Locke*, p. 142.

218 J. Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, p. 132.

219 V. Nuovo, *Introduction*, in J. Locke, *Writings on Religion*, a cura di V. Nuovo, p. xix. Victor Nuovo parla di un umanesimo cristiano di Locke.

tutta l'umanità alla dannazione a causa del peccato originale di un sol uomo?

Chiedere ciò non è molto prudente, soprattutto a metà negli anni Novanta del Seicento, ovvero il momento di pubblicazione di *Ragionevolezza del Cristianesimo*, lo stesso momento in cui si assiste alla recrudescenza dei tentativi di sconfiggere eresia e ateismo in difesa dell'autentica religione anglicana<sup>220</sup>. A causa della professione delle sue idee sul peccato originale, Locke viene accusato di socinianismo: negando che l'espiazione di Cristo sia voluta da Dio, il filosofo imbrocca pericolosamente la via che porta a negare che la morte del Messia abbia a che fare con la salvezza dei fedeli dal peccato<sup>221</sup>. Locke rileva il modo in cui una certa visione iperdogmatica del Cristianesimo, costruita su una lista farragginosa di articoli di fede senza fondamento biblico, finisce per rendere impossibile la pacifica convivenza sociale e la tenuta del governo<sup>222</sup>. Scrive:

«So much virtue as was necessary to hold societies together, and to contribute to the quiet of governments, the civil laws of commonwealths taught, and forced upon men that lived under magistrates. But these laws being for the most part made by such, who had no other aims but their own power, reached no farther than those things that would serve to tie men together in subjection; or at most were directly to conduce to the prosperity and temporal happiness of any people. But natural religion, in its full extent, was no-where, that I know, taken care of, by the force of natural reason»<sup>223</sup>.

Se ragione e religione fossero usate congiuntamente, le leggi potrebbero essere messe al servizio della felicità comune e non di pochi. Per Astell, tale messa in discussione della gerarchia episcopale su basi latitudinarie è profondamente problematica e contraria all'ortodossia. Ancor più quando Locke affronta il dogma trinitario:

«he expresses himself in the very same terms when he speaks of Adam's being the Son of God, and of the Likeness and Image he had of his Father, as he does when he speaks of that SON of GOD, whom the Scripture calls the only begotten of the Father, making no manner of distinction in their Sonship».

In più, egli sostiene che tanto Adamo quanto Cristo non hanno altro padre

---

220 J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 3.

221 D.D. Wallace, *Socinianism by Faith*, p. 175.

222 I teologi protestanti che cercano di rimpiazzare tradizione ecclesiastica con la pura dottrina lasciano una religione divisa sull'interpretazione delle Scritture. V. Nuovo, *Introduction*, p. xxii.

223 J. Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, p. 139.

all'infuori di Dio e adduce la resurrezione come prova della discendenza dal Padre onnipotente, ma questo varrebbe in teoria per tutti i figli di Dio, sicché «our Resurrection will be the like evidence of our Sonship», cancellando ogni differenza tra Cristo e l'uomo. Ciò fa pensare che Locke rifiuti il dogma della Trinità, a partire dal modo in cui descrive il Messia. Nota Astell:

«when he speaks of that Divine Person, in whom dwelleth all the fulness of the Godhead Bodily, he calls Him no more than an extraordinary Man, an extraordinary Person, making these two expressions, and Messiah and Son of God, to be all of them Synonymous; ascribing to Christ only an unparallel'd Wisdom, not an Infinite»<sup>224</sup>.

Che fine fa la natura una e trina del Signore, se Cristo, Messia e persona straordinaria sono sinonimi, se la saggezza di Cristo, pur essendo senza precedenti non è infinita<sup>225</sup>? Intervenendo nella controversia trinitaria che si scatena negli anni Novanta del Seicento, Astell sta chiaramente dalla parte del clero anglicano, asserendo che non basta credere che Cristo sia il Messia per essere buoni cristiani: la fede nella trinità è indispensabile<sup>226</sup>.

Sommando tutte le proposizioni teologiche di Locke, considerando che non distingue tra la fede in Maometto e quella in Dio quando parla dell'identità di Gesù e Messia, si potrebbe congetturare che Locke sia un sociniano<sup>227</sup>, tuttavia, dice Astell parafrasando *Vindication of the Reasonableness of Christianity*<sup>228</sup>, egli lo nega, e questo

---

224 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 68-69.

225 Per questa sua implicita negazione della trinità sacra, per Nicholas Wolterstorff (come per Astell) Locke può essere definito sociniano, almeno negli ultimi quindici della sua vita. N. Wolterstorff, *Locke's Philosophy of Religion*, in V. Chappelle (ed), *The Cambridge Companion to Locke*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 185. Diversamente, Arthur Wainright sostiene che Locke è a metà tra socinianismo e arminianismo ma rifiuta le etichette, avendo solo Dio come unico «spiritual master». A. Wainright, *Introduction*, in J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, a cura di A. Wainright, p. 58. Un'ulteriore definizione del credo lockeano è dato da Marshall, secondo cui il filosofo anni Novanta del 1600 diventa unitariano perché nega il peccato originale. Marshall sottolinea inoltre che, sebbene in nessuno scritto Locke propugni il dogma trinitario, egli in una nota dice che Cristo è preesistente a Gesù, forse perché alla fine della sua vita inizia a crederlo sul serio. Questa è una posizione non-sociniana, ma non necessariamente trinitariana, perché non implica che Cristo preesista a Dio. J. Marshall, *John Locke. Religion, Resistance and Responsibility*, pp. xx, 425-426.

226 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 71, 76.

227 *Ivi*, p. 69.

228 «But what if I should say, I set down as much as my Argument required, and yet am no Socinian? Would he from my silence and omission give me the Lye, and say, I am one? Surmizes that may be over-turned by a single denial, are poor Arguments, and such as some Men would be ashamed

dovrebbe bastarci. Lei non vuole assolutamente insinuare che Locke «has mistaken or slander'd Christianity, which he says he hopes to serve», dice in maniera affatto ironica. Perciò non accetterà la sua sfida, «because [she] love[s] to be a Peace-maker, and had rather reconcile our Author to himself»<sup>229</sup>. A quale sfida si riferisce? A quella che Locke lancia verso chi fa derivare l'ortodossia da una marea di articoli di fede inutili:

«I challenge them to show that there was any other doctrine, upon their assent to which, or disbelief of it, men were pronounced believers or unbelievers; and accordingly received into the church of Christ, as members of his body»<sup>230</sup>.

Più avanti, Locke lo sostiene ancora più duramente:

«Can there be any thing more absurd than to say, there are several fundamental articles, each of which every man must explicitly believe, upon pain of damnation, and yet not be able to say, which they be»<sup>231</sup>?

Mary Astell non potrebbe essere più in disaccordo. Gli articoli di fede stabiliti dalla Chiesa Anglicana sono tutti ugualmente necessari per il credente, al fine della salvezza e della moralità generale. Non è un caso che menzioni il timore dell'inferno come sentimento cristiano. Credere nell'esistenza dell'inferno è un requisito della religione, che viene eluso sistematicamente dai libertini, gente che desidera fare solo ciò che vuole<sup>232</sup>. Poiché «God is the Absolute Lord and Sovereign of all His Creatures», solo attraverso la stretta e assoluta conformità alla sua volontà troviamo la più completa felicità. La religione non è né «arbitrary thing» né «priest-craft»<sup>233</sup> ma riguarda tutte e tutti. Per questo,

«A Woman may put on the whole Armor of GOD without degenerating into a Masculine Temper; she may take the Shield of Faith, the Sword of the Spirit, the Helmet of Salvation, and the Breast-plate of Righteousness without any offence to the Men»<sup>234</sup>.

---

of». J. Locke, *Vindication of the Reasonableness of Christianity from Mr Edwards Reflections*, London, Printed for Awnsham and Iohn Churchil, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1695, pp. 4-5.

229 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 69-70.

230 J. Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, pp. 101-102.

231 *Ivi*, p. 229.

232 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 92-93. La credenza nell'inferno è mezzo di disciplinamento sociale e di persecuzione religiosa, in quanto la sofferenza temporale si presenta come risibile di fronte a un'eternità di tormenti. Con la diffusione della tolleranza tra le classi inferiori si diffonde un maggiore scetticismo verso l'inferno cfr. C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, p. 164.

233 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 90, 98.

234 *Ivi*, p. 103.

Le donne, e Mary Astell in prima linea fra loro, sono a pieno titolo responsabili di difendere la religione dai miscredenti e dal peccato, che è trasgressione tanto della legge naturale quanto di quella rivelata<sup>235</sup>. Facendo collassare la distinzione lockeana tra le legge divina, legge naturale e legge civile<sup>236</sup>, Astell porta avanti un'idea di ordine che è sorretto dal comando di Dio e dei suoi viceré sulla terra, per cui «disobedience to any Command af a Lawful Superior which is not contrary to the Commands of GOD, is indeed a breach of GOD's Law». Se l'obbligazione è la stessa, che sia dovuta a Dio, al prossimo o a noi stessi, colui che non si sottomette al principio dell'obbedienza è predisposto alla tentazione<sup>237</sup>, a peccare contro Dio e contro gli altri esseri umani.

A sua volta, l'obbedienza è frutto dell'amore, che è prodotto dalla fede; ciò vale sempre, a prescindere da quello che s'intende per amore. Astell a questo punto chiama in causa il *Discourse* di lady Masham, che presenterebbe l'amore esclusivo di Dio come «*unserviceable to Religion, such a perplexing the Duties of Morality, and rendring them impractical, and in fine, so very dangerous as to shake and unsettle the grounds of true Piety*». Le obiezioni di Astell sono principalmente due: prima di tutto, le espressioni filosofiche da lei usate di sicuro non erano pensate per essere pubblicate, quindi è ingiusto condannarle per la loro scorrettezza formale. Pur ammettendo, dunque, un margine di ripensamento su alcuni aspetti delle *Letters*, Astell sferra un'altra obiezione alla critica di Masham, stavolta eminentemente di merito: se si scambia amore e piacere, come fa l'autore del *Discourse*, definendo l'amore come l'atto della mente verso qualcosa che ci piace, allora l'amore verso i nemici diventa un'impossibilità logica<sup>238</sup>. Ancor più se il nostro nemico è un «persecutore» che mette a repentaglio «that Fundamental, Sacred and unalterable Law of Self-preservation» la cui invenzione si deve a Locke, come Astell riconosce.

---

235 *Ivi*, p. 117.

236 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, p. 413. Cfr. P. Riley, *On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy*, in P. Riley, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Cambridge, Massachussets and London, Harvard University Press, 1982, p. 85.

237 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 118, 121.

238 *Ivi*, pp. 130-132.

Tale persecutore ci priverebbe di proprietà, cariche, impieghi, religione e vita. Su quest'ultima, tuttavia, non abbiamo potere, poiché solo Dio può disporre della nostra vita: quindi com'è possibile che a un tiranno, a un persecutore malvagio con cui pure si è stipulato un patto sociale, sia devoluto il nostro diritto alla vita? L'ironia di Astell distrugge le condizioni stesse del contrattualismo privandolo di qualunque legittimazione: come può un individuo arrogarsi la pretesa di dare a qualcun altro ciò che non gli appartiene, essendo il diritto alla vita esclusiva proprietà di Dio?

Dunque, secondo il ragionamento lockeano, sarebbe impossibile amare un persecutore perché

«to submit to and bear with a Persecutor, *the common Enemy and Pest of Mankind* [...] is contrary to all Sense and Reason, to *our Just and Natural Rights*, and can go down with none but *such servile Flatterers*, who wou'd have all Men born to *what their mean Souls has fitted them, Slavery*»<sup>239</sup>.

È evidente che Astell ha in mente Giacomo II quando parla del *persecutor*, come è allo stesso modo evidente la sua condanna contro chi lo ha detronizzato in nome di diritti e di libertà. Con le sue affermazioni, sembra suggerire Astell, Locke dimostra di non aver rispetto né verso Dio onnipotente, né tanto meno verso quella gran parte del popolo che non ha mai tradito la dinastia Stuart. Il Signore, infatti, insegna ad amare i nostri nemici, quindi o i traduttori della Bibbia hanno inserito questo insegnamento «out of Slavish Principles, and to curry Favour with that Arbitrary Prince who employ'd them in that Translation» oppure è falso ciò che dicono i nostri moderni autori – ovvero Locke, oppure Locke e Masham. Essi

«not only refine upon Philosophy, by which they do Service to the World; and upon Politicks, by which they mean to serve their Party; but even upon Christianity it self, pretending to give us a more *Reasonable* Account of it, by which they mean somewhat more agreeable to their Genius and own Conveniency»<sup>240</sup>.

Si assiste qui a un attacco politico e religioso contro un'idea di Cristianesimo ragionevole che vuole piegare la religione all'imperfezione della ragione umana. Mentre Astell apprezza il servizio che la filosofia lockeana rende al mondo, ovvero la diffusione della morale, non tollera la sua visione della politica e della religione, e

---

239 *Ivi*, pp. 133-134.

240 *Ivi*, pp. 134-135.

perciò lo accusa di covare interessi partigiani che sono in netta opposizione al bene generale del popolo cristiano. Nonostante le buone intenzioni, sembra dunque che anche l'apprezzamento della morale lockeana non sia poi così sincero.

Contro gli interessi di partito e contro un religiosità accomodante, Astell richiama la sua proposta alle signore, tanto dileggiata, lei crede, dal *Discourse concerning the Love of God*. Niente più della meditazione e di una ricerca della verità senza pregiudizi può mostrare meglio che Dio è la causa efficiente del nostro bene. Astell sa bene che le accuse di voler spopolare il mondo e rinchiudere il genere umano in monasteri sono infondate e anzi difende la sua proposta in quanto «reasonable provision for the Education of one half of Mankind, and for a safe retreat so long and no longer than our Circumstances make it requisite». D'altra parte, Astell è consapevole che «generous Designs for the Glory of GOD and the Good of Mankind, have been oppos'd in all Ages, (even by those who pretend to be the true Patriots)»<sup>241</sup>.

Il ritiro filosofico-religioso che Astell aveva auspicato le sembra ormai una fantasia sbiadita. Tuttavia, qualcosa è cambiato nel mondo: sul trono siede una munifica regina, una donna che, pur non avendo sovvenzionato il progetto di Astell a suo tempo<sup>242</sup>, può contribuire a migliorare le sorti della metà più ignorata – e oppressa – dei sudditi. Anche in *The Christian Religion*, come in *A Serious Proposal to the Ladies*, la filosofa si rivolge alla regina Anna e scrive:

«*the name of the Wicked who disposes Lawful Sovereigns, who destroy GOD's Heritage, and root up the Order and Government of His Church, Shall Rot: May we not hope that She will not do less for Her own Sex than She has already done for the other; but that the next Year of Her Majesties Annals will bear date, from Her Maternal and Royal Care of the most helpless and most neglected part of her Subjects*»<sup>243</sup>.

Come nei pamphlet pubblicati a ridosso della controversia parlamentare sulla conformità occasionale, anche in quest'opera Mary Astell non rinuncia a mettere in luce la prosperità dello Stato inglese sotto la guida di una regina. L'intreccio di

---

241 *Ivi*, pp. 141-142. Il richiamo ai patrioti rappresenta uno dei fili conduttori che connette il discorso politico delle due rivoluzioni inglesi del XVII secolo. Cfr. C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch. Patriarchalism in Seventeenth Century Political Thought*, Manchester, Manchester University Press, 2012.

242 P. Springborg, *Mary Astell. Theorist of Freedom from Domination*, p. 83.

243 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 143.

monarchia femminile e religione anglicana è ricorrente in tutta la sua produzione letteraria e mostra la sua convinzione che con Anna l'ordine si sia ristabilito definitivamente. Ciononostante, poche righe dopo l'appello alla sovrana, Astell lamenta la presenza di «treacherous men» tra i cristiani<sup>244</sup>, forse riferendosi al partito whig o più probabilmente ai conformisti occasionali oppure ai dissenzienti. Lo si comprende dal fatto che poco oltre affermi che Dio vuole essere venerato in pubblico, non in privato né in compagnia<sup>245</sup>, con questo forse alludendo alle compagnie di predicatori e prediatrici erranti o alle congregazioni dei nonconformisti.

Venerare Dio comporta obbedienza e questo vale per tutti. In un passaggio degno di nota ritorna uno dei cardini della teologia politica di Astell: la necessaria ed egualitaria subordinazione di tutte e tutti all'autorità dell'Onnipotente e dei suoi rappresentanti sulla terra, senza eccezioni:

«he is not less Ridiculous, who fancies he has a better Sense than another, because he has more Money; [...] or that he knows more than another only because he is Older; or lastly, and which is as reasonable a Conclusion as any of the rest, That a Man is Wiser than a Woman merely because he is a Man! [...] It is Arrogance in any Mortal to assume such a Power over another, any further than as he can shew by Divine Commision, that GOD has delegated part of his authority to Him. The Pride then is not in them who refuse to pay, but in those who pretend to receive such a Subjection»<sup>246</sup>.

In poche efficaci parole vengono messi in discussione gli effetti che ogni gerarchia tradizionalmente accettata e perpetuata ha sulla ragione. La soggezione femminile, la disuguaglianza sociale basata sul denaro o sull'anzianità: qualunque pretesa di superiorità è seriamente messa in dubbio, a partire dalla constatazione dell'eguale sottomissione al volere divino e delle eguali potenzialità intellettuali degli individui. Denunciando a un tempo l'inappropriatezza del sesso, dell'età e della ricchezza<sup>247</sup> come criteri di giudizio, Astell avversa contemporaneamente due dei

---

244 *Ivi*, p. 151.

245 *Ivi*, pp. 155-156.

246 *Ivi*, p. 171.

247 Che la ricchezza non coincida con virtù e giudizio è ripetuto anche più avanti nel testo. M. Astell, *The Christian Religion*, p. 18. Questa riflessione è un tassello importante nell'attacco all'individualismo liberale basato sull'individuo proprietario di sé. Cfr. R. Perry, *Mary Astell and the Feminist Critique of Possesive Individualism*, «Eighteenth-Century Studies», 23, 4/1990, pp. 444-457.

capisaldi del nascente pensiero “liberale”, concepito a ragione come complementare al pensiero patriarcale<sup>248</sup>. Ciò spiega in parte perché scelga di stare dalla parte dei conservatori: il conservatorismo rappresenta forse per lei una sponda di resistenza contro un nuovo sistema politico, filosofico e religioso che, sotto l'apparenza di un egualitarismo formale, chiude gli spazi di agibilità femminile, sia nel pubblico sia nel privato. L'unico criterio ammesso è l'autorizzazione divina: «the *Younger*, or *Inferior Ministers*, are to submit theselves to the *Elder*, that is, to the Bishops and Governors; and the People to be *Subject* to their Lawful Pastors». Dio, inoltre, non apprezza coloro che pensano di essere più puri degli altri<sup>249</sup>. Ristabilendo la santità della gerarchia ecclesiastica e azzerando le differenze basate su una presunta superiorità morale, Astell attacca con forza il discorso dei *dissenters*, separatisti, nonconformisti e santi di ogni genere<sup>250</sup>. Il suo scopo è ricostruire l'unità religiosa e politica a partire dalla frammentazione, che rimane come problema costante e non del tutto risolto. Infatti, mentre critica i dissenzienti rivendicando l'unità dei fedeli, Astell rivendica la libertà interpretativa della parola di Dio e si pone in continuità con le *female dissenters*. Pare, allora, che Astell faccia suo il discorso dei *dissenters* per quanto riguarda il lato spirituale e individuale della libertà di religione – ovvero la libera esegesi – mentre non può condividere la loro richiesta politica di libertà di culto per tutti, una richiesta che porterebbe al caos e al disordine.

Astell accusa dunque i dissenzienti, miscuglio fatto di figli della vanagloria, scismatici e sediziosi, di disobbedire «to our Lawful Governors in Church and State». Con la ribellione e la disobbedienza, essi danneggiano tanto il Signore quanto la società. Infatti, chiunque disprezzi i ministri di Dio, disprezza Dio medesimo. Allo stesso modo, dato che il monarca regna per Suo volere, chiunque disubbidisca a ogni forma di governo costituito legittimamente, e non da pirati e banditi, disobbedisce a

---

248 Cfr. L. Janara, *John Lockes Kindred politics: Phantom Fatherhood, Vicious Brothers and Friendly Equal Brethren*, «History of Political Thought», 33, 3/2012, pp. 455-489.

249 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 172.

250 Sulla figura dei *santi*, cfr. M. Tolmie, *The Triumph of Saints*; M. Waltzer, *La rivoluzione dei santi*; P. Adamo, *La libertà dei santi*.

Dio<sup>251</sup>. Il problema della *lawfulness* riemerge in tutta la sua forza dirompente di critica all'assetto della Gloriosa Rivoluzione e di gesto di fedeltà all'ordine ristabilito nella figura della regnante Stuart. Contro una retorica del consenso, che corona i discorsi whig della crisi costituzionale di fine Seicento, Astell si riappropria della metafora organicistica del *body politic*, affermando che è innaturale per i cristiani disobbedire a coloro che Cristo ha voluto lo sostituissero nel governarci: sarebbe come se i membri inferiori del corpo si ribellassero ai superiori<sup>252</sup>. Elencando tutte le dicotomie su cui si struttura il dibattito politico e religioso del tempo, Astell asserisce che il bene di tanti è da preferirsi a quello di pochi, il pubblico bene al privato, quello durevole a quello temporaneo, la mente al corpo, il vantaggio spirituale al temporale. Inoltre, è meglio sopportare l'ingiustizia e l'oppressione di un genitore o padrone piuttosto di mettere in pericolo l'ordine.

Facendosi inconsueta interprete del pensiero hobbesiano, Astell introduce però una variazione nell'avanzare il paradigma assolutista secondo cui «all Authority [is] deriv'd from God's Absolute Dominion». Infatti, scrive:

«because Order and Government must be maintain'd, which cou'd not be, considering the Corruption and Partiality of Mankind, were every one left to be Judge in this matter, therefore we must Submit to him, who by the Laws and Usages of the Place, or by Prescription when there is not a better Title, has a claim to Superiority, even tho' he be not really better than his Neighbours».

Appropriandosi del lessico giuridico, Astell riconosce la prescrizione, oltre leggi e usanze, come terreno su cui fondare il diritto a governare. La continuità dell'ordine è il bene massimo da tutelare, anche quando, come nel caso dei William e Mary, non vi sia il diritto o la consuetudine ad avallare l'appropriazione del *title to rule*. Nello Stato e nella Chiesa, sudditi e fedeli devono rispettare le gerarchie stabilite da Dio, anche se non si condivide la volontà del superiore:

«However the Superior ought to consider, That tho' for order sake his Will must take place in all Cases where in God and under God his proper Superior if he has any, have not determin'd; yet since this is only upon supposition that his Will is most agreeable to Right

---

251 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 176-177.

252 *Ivi*, p. 197.

Reason, that is, to God's Will, in a conformity to which our true Excellency consists, if the Will of an Inferior be more Reasonable than the Will of his Superior, then according to the Reason of things, that is preferable to this»<sup>253</sup>.

Realisticamente, Astell constata che nell'anarchia vince il più forte e il governo serve a preservare la società dalla disgregazione. Commentando l'idea lockeana di diritto di proprietà privata, Astell si chiede: come si garantisce eguaglianza nell'ineguale accesso alla proprietà? È vero che la giustizia richiede di non eccedere con le pretese la posizione che la provvidenza ha dato e impone di cedere agli altri quello che non si riesce a usare: ma come si distinguono le vere necessità da quelle finte? L'educazione e l'uso sono una buona scusa<sup>254</sup>. Il nucleo della teoria dell'individualismo possessivo<sup>255</sup> lockeano appare ad Astell impossibile da sostenere, mostrando come l'assenza di ineguaglianza naturale dalla nascita non si traduca automaticamente in un assetto sociale egualitario. Inoltre, il disaccordo verte sul peso da assegnare a vita, proprietà e libertà – i tre termini della legge di autoconservazione di Locke. Per Astell, nessun bene temporale, neanche la proprietà e la vita, è più importante dell'anima del prossimo. L'eguale importanza dell'anima di ognuno permette di teorizzare allora un'eguaglianza cristiana, che non viene sminuita da una «mere Inferiority in Rank and Wordly Circumstances». Anzi, è alquanto raro che ricchezza e onore si accompagnino a virtù e giudizio<sup>256</sup>.

La rilevanza dell'anima come categoria che permette un reale livellamento davanti a Dio è ciò che conduce le donne sul sentiero della devozione cristiana. Mentre è irragionevole per una donna affinare le arti della civetteria<sup>257</sup>, non c'è niente di male se una donna conversa con un uomo, che può assisterla negli affari mondani, elevare la sua comprensione, essere la guida della sua anima<sup>258</sup>. Ma se la frequenza o

---

253 *Ivi*, pp. 200-202.

254 *Ivi*, pp. 205-206.

255 C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973

256 *Ivi*, pp. 210, 223-224.

257 *Ivi*, p. 218.

258 Forse Astell allude qui al suo mentore platonista John Norris oppure all'arcivescovo William Sancroft, che probabilmente le fornisce supporto economico nella prima, difficile fase del

la privatezza delle frequentazioni danno occasione di scandalo e danneggiano la reputazione di lei, ella è obbligata a cambiare le circostanze, tanto da non essere più sospettabile, o a troncare le conversazioni<sup>259</sup>. L'amicizia vera e disinteressata non ha bisogno di tali sotterfugi e affronti all'onore, ma consiste nel consigliare, ammonire, rimproverare e sorvegliare le proprie anime a vicenda per il bene reciproco e la felicità futura<sup>260</sup>, secondo un modello che ricorda la disciplina religiosa. Non bisogna farsi ingannare dai sostenitori della libertà – non è arduo immaginare a chi si riferisca – perché l'unica libertà che conta è quella delle menti:

«the greatest Pretenders to Liberty, are the People that use their evil endeavours to put the vilest Chains upon their Fellow-Christians, whilst they clandestinely enslave their Minds, which are the true seat of Liberty».

L'idea di libertà che emerge è slegata dall'immaginario razionalistico e individualista e tutta piegata sull'indipendenza spirituale. In questo senso, per Astell la religione non è a disposizione nemmeno del peggior tiranno<sup>261</sup>. La concettualizzazione dell'anima non è secondaria nel dibattito politico-religioso del tempo. Per Astell, chi – come Locke – sostiene che l'anima non è immateriale, ne nega l'immortalità. Ciò rende la religione superflua, perché se non esiste l'aldilà nessuno si preoccuperebbe della felicità eterna. Invece, il dualismo cartesiano risulta più consono alla religione, «Immaterial being oppos'd to Material, that is, to Extension, or Body». Lo spirito è incorruttibile, permanente, immortale<sup>262</sup>, mentre il corpo possiede qualità esattamente opposte. Il pensiero non è l'essenza del corpo, perché se lo fosse, Dio dovrebbe essere un corpo per pensare<sup>263</sup>. Ciò, tuttavia, non sarebbe coerente con la sua perfezione, dato che l'estensione e la divisibilità sono

---

trasferimento a Londra.

259 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 219-220.

260 *Ivi*, p. 230. Si veda anche la poesia di Astell *Ode to Friendship*., che si conclude così: «What raised your virtue here below,/ Shall aid your happiness above». M. Astell, *Ode to Friendship*, in M. Montagu, *Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, a cura di Lord Wharncliffe, London, Richard Bentley, 1837, vol. 1, p. 54.

261 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 226, 235.

262 *Ivi*, pp. 246-247.

263 *Ivi*, pp. 249-251. Cfr. E.D. Taylor, *Mary Astell's Ironic Assault on John Locke's Theory of Thinking Matter*, «Journal of the History of Ideas», 62, 3/2001, pp. 505-522; E. O'Neill, *Mary Astell on the Causation of Sensation*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, pp. 145-163.

incompatibili con l'eternità, tanto quanto il materiale è incompatibile con l'immateriale. Eppure:

«a Famous and Ingenious Author, who does *neither say or suppose that all Matter has naturally in it a Faculty of Thinking, but the direct contrary*; does also say, That it is possible, i.e. involves no Contradiction, that GOD shou'd if he pleases give to some parcels of Matter a power of Thinking»<sup>264</sup>.

Nuovamente il riferimento è alla terza lettera di Locke al vescovo di Worcester<sup>265</sup>, che viene citata ampiamente e in maniera quasi letterale nel passo che segue, dove il corsivo segnala le citazioni:

«Our author is pleas'd to instance in the Idea of a "Right lin'd" Triangle, which necessarily carries in it an equality of its angles to two right ones. This property being necessary to it, as I humbly *imagine*, because it is repugnant to the idea of such a triangle, that its angles shou'd be either greater or less. But now shou'd I with my *weak reason* and *strong imagination*<sup>266</sup> affirm, that *God may give to this triangle that property of including no space, or of being equal to a square; nay, that He may according to the good pleasure of His Omnipotency, give it a speaking, a walking, or a dancing faculty*, and make it able to Eat and Drink; shou'd I tell our Ingenious Author, that to deny *GOD's power in this case only because he can't conceive the manner how, is no less than an insolent absurdity; and a limiting the power of the Omnipotent Creator*»<sup>267</sup>.

La polemica con Locke intorno alla sua contraddittoria teologia<sup>268</sup> si allarga presto fino a comprendere il suo pensiero politico. Colpendo il cuore della teoria whig del governo, espressa specialmente nel *Secondo Trattato*, Astell sostiene che:

«He who takes your Purse upon the High-way, how great soever his Necessities may be, must Die for it as a Villain; whilst he who out of Wanton ambition Robs his Neighbour of a Territory, or Crown, shall be applauded as a Hero»<sup>269</sup>.

Tale è l'ipocrisia del partito whig, che le punizioni vengono assegnate in base alla classe e alla convenienza. Se qualcuno privo di mezzi si rende colpevole di furto, viene messo alla gogna, mentre gli usurpatori che prendono possesso di terre o della

---

264 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 252-253.

265 J. Locke, *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, London, Printed by H.C. for A. and J. Churchill ... and C. Castle, 1699, pp. 409, 430.

266 Questa è l'espressione che usa Masham, probabilmente riferendosi ad Astell stessa, in *Discourse Concerning the Love of God*. Cfr. par. 3.2.

267 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 254-355. I corsivi riportano quasi letteralmente tre passaggi della terza epistola a Stillingfleet. J. Locke, *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, pp. 397, 195, 402.

268 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 255-256.

269 Ivi, p. 268. Cfr. P. Springborg, *Astell, Locke and the High-way Man: A Test Case*, in P. Springborg, *Mary Astell. Theorist of Freedom from Domination*, pp. 187-208.

corona altrui sono da applaudire. Per Locke, la legittimazione del nuovo regnante è data dal successo della sua impresa. Il timore di Astell è evidente: avallare questo criterio di legittimità lascia adito a rivalità, complotti e tentativi di ribaltamento dell'ordine costituito. Infatti, ammette ironicamente che soffrire – e sopportare – da cristiani è visto come atto di servile sottomissione, ma morire in una stupida schermaglia, piantando un pugnale nel petto di un fratello, è cosa onorevole<sup>270</sup>! Parafraendo Locke, Astell torna sulla ridefinizione del concetto di libertà:

«true Liberty, which consists in making a right use of our Reason, in preserving our Judgments free, and our Integrity unspotted, (which sets us out of the reach of the most Absolute Tyrant) not in a bare power to do what we Will; much less in a petulant Censuring and Judging our Governors, which is not Liberty but Licentiousness».

Se libertà e licenziosità non coincidono, ma anzi si escludono, la soggezione del corpo è preferibile al dominio delle passioni. All'interno di un rapporto di subordinazione, se chi comanda è una persona onorevole, «the Mind may be freer than his whose Chain we wear»<sup>271</sup>.

Anche nel matrimonio, dunque, la soggezione può essere pensata e vissuta strategicamente in direzione di una liberazione dello spirito pur in condizioni di sottomissione del corpo, fino ad arrivare a una completa e totale libertà nella separatezza. Allora, se la libertà rigetta tutto quello che richiedono l'educazione, la tradizione, l'autorità e l'interesse, le donne sono chiamate a sospettare dell'educazione, delle opinioni ricevute, dell'approvazione maschile, della passione e dei vantaggi mondani<sup>272</sup>. L'autonomia femminile si costruisce sull'elevazione dell'intelletto e della morale, nel contemplare la verità. Dismettere le abitudini nocive, però, è massimamente difficile per il secondo sesso. Di fatto, commenta Astell con dispiacere, è più facile far capire a delle donne qualcosa piuttosto che convincerle che sono «capable of understanding any thing»<sup>273</sup>.

Dopo aver ammesso la parità delle potenzialità intellettuali femminili, Astell

---

270 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 269.

271 *Ivi*, p. 278.

272 *Ivi*, p. 280, 282.

273 *Ivi*, p. 288-289, 291.

rivendica il diritto di avere voce su ogni cosa fino a quel momento preclusa alle donne. In un passo che ricorda i testi più radicali della filosofia della differenza sessuale, Mary Astell tratta ironicamente il sistema di pensiero patriarcale:

«some Men say that Heraldry is a pretty Study for a Woman, for this reason, I suppose, That she may know how to Blazon her Lord and Master's great Achievements! They allow us Poetry, Plays, and Romances, to Divert us and themselves; and when they would express a particular Esteem for a Womans Sense, they recommend History; tho' with Submission, History can only serve us for Amusement and a Subject of Discourse».

Le uniche materie reputate degne di far parte del programma educativo di una fanciulla sono l'araldica, le belle lettere e, al massimo, la storia. Le donne, però, non ricavano nessun profitto dallo studio della storia, che è scritta dagli uomini e per gli uomini:

«For tho' it may be of Use to the Men who govern Affairs, to know how their Fore-fathers Acted, yet what is this to us, who have nothing to do with such Business? Some good Examples indeed are to be found in History, tho' generally the bad are ten for one; but how will this help our Conduct, or excite in us a generous Emulation? Since the Men being the Historians, they seldom condescend to record the great and good Actions of Women; and when they take notice of them, 'tis with this wise Remark, That such Women acted above their Sex<sup>274</sup>. By which one must suppose they wou'd have their Readers understand, That they were not Women who did those Great Actions, but that they were Men in Petticoats»<sup>275</sup>!

Con parole durissime la filosofa critica la conoscenza maschile, rivelando la costitutiva esclusione delle donne dalla scienza. L'educazione che viene impartita alle fanciulle è essa stessa funzionale allo scopo della sottomissione femminile. Le donne che, nonostante tutto, riescono ad affermarsi, sono trattate come uomini sotto travestimento. L'impossibilità ontologica della razionalità femminile è lo strumento discorsivo per perpetuare la dominazione sessuale nei secoli.

È dirompente la critica della storia in quanto storia scritta dagli uomini per gli uomini. Nella terza edizione, Astell aggiunge che se le donne si fanno carico di sfidare l'imposizione maschile, la storia può servire anche a loro per rintracciare l'operare della provvidenza nel mondo<sup>276</sup>. La modifica non fa perdere forza al

---

274 La citazione è del signore Davenant, le cui opinioni sono oggetto di dileggio nella prefazione alla seconda edizione di *Moderation Truly Stated*.

275 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 292-293.

276 Cfr. J. Broad, *Introduction*, in M. Astell, *The Christian Religion*, a cura di J. Broad, p. 34.

discorso. Tutto il passaggio di contestazione della maschilizzazione delle scienze richiama *Reflections Upon Marriage*, scritto che denuncia ancor più la connotazione sessuale della scrittura della storia<sup>277</sup>. Tale tema viene poi ripreso in ogni angolo della riflessione femminista novecentesca sotto forma di rifiuto complessivo del fare teoria perché è sempre una teoria sessualmente e simbolicamente connotata<sup>278</sup>.

Impadronendosi, poi, della retorica misogina, rovesciandola di segno, e traendo forza dal confinamento domestico delle donne, Astell fa suo il paradigma agostiniano della vita contemplativa. Scrive:

«Except in the Duties of our Christian Calling, and the Little Oeconomies of a House, Womens Lives are not Active, consequently they ought to be Contemplative; for I hope our Christian Brethren are not of the *Turks* Opinion, That Women have no Souls; I heartily wish indeed, that we made more use of them. [...] Women who ought to be Retir'd, are for this reason design'd by Providence for Speculation [...]. And I make no question but great Improvements might be made in the Sciences, were not Women enviously excluded from this their proper Business»<sup>279</sup>.

Come Masham<sup>280</sup>, Astell squaderna le convinzioni patriarcali asserendo che è la scienza l'occupazione più consona al sesso debole. Per non scontentare il suo pubblico conservatore, chiarisce immediatamente che l'affinamento delle proprie capacità razionali è funzionale al dovere di cristiane. Senza nemmeno prendersi il disturbo di menzionare esplicitamente il suo avversario, Astell aggiunge inoltre che non c'è bisogno di confutare ciò che nessuno può dimostrare (neppure il grande

---

277 Un illustre precedente in tal senso è la riscrittura della storia di Christine de Pizan, che costruisce la città delle dame proprio per «Cacciare dal mondo questo errore [di credere agli uomini che parlano delle donne], affinché le dame e le donne di merito possano avere d'ora in avanti un luogo dove potersi rifugiare e difendere contro così tanti assalitori. Le dame sono state abbandonate per molto tempo, allo scoperto come un campo senza siepe, senza trovare nessun campione che le difendesse. [...] Non c'è dunque da meravigliarsi se i loro invidiosi nemici e l'oltraggio dei villani che le hanno assalite con tanti dardi hanno avuto la meglio in una guerra senza difesa alcuna». C. de Pizan, *La città delle dame*, p. 55.

278 Per citare solo la filosofia sessuale, cfr. Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 2003. Giardini ripercorre i vari stadi dell'analisi femminista del rapporto tra soggetto e teoria. F. Giardini, *La differenza sessuale tra pensiero e teoria*, inedito, scaricabile su [http://www.babelonline.net/home/001/ventaglio/differenza\\_sessuale\\_pensiero\\_teoria.pdf](http://www.babelonline.net/home/001/ventaglio/differenza_sessuale_pensiero_teoria.pdf), accesso 09/02/2016 alle ore 17:00.

279 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 296.

280 Masham sostiene che la scienza è appropriata a entrambi i sessi, ammettendo però che le donne sono più capaci di impartire un'educazione completa ai figli. D. Masham, *Occasional Thoughts*, pp. 229, 190.

Locke!), ovvero che la capacità di comprensione delle donne sarebbe inferiore a quella degli uomini.

Sovvertendo il linguaggio della dipendenza, Astell afferma che più le donne dipendono da Dio – e meno dagli uomini –, e meglio stanno<sup>281</sup>: Dio sembra essere la fonte della libertà, poiché libera dai maschi e mette le femmine in relazione. Con questa riflessione, Astell riesce a riportare agilmente l'attenzione al nucleo della sua teologia politica, ovvero la subordinazione esclusiva all'autorità stabilita dal Signore in opposizione al discorso lockeano di *self-preservation*. Come può, si chiede Astell, una pur fondamentale legge di natura sovradeterminare le leggi umane e celesti? Articolando con più precisione una critica diretta ai *Due trattati sul governo*, accoglie l'idea di un dovere cristiano di auto-conservazione se

«it does not consist in the Preservation of the Person or Composite, but in preserving the Mind from Evil, the Mind which is truly the Self, and which ought to be secur'd at all hazards. It is this Self-Preservation and no other, that is a Fundamental Sacred and Unalterable Law, as might easily be prov'd were this a proper place».

Portando alle estreme conseguenze la critica dei capisaldi contrattualisti, Astell afferma poi che nessun individuo ha la facoltà di devolvere al dominio assoluto e arbitrario di qualcun altro tale diritto di auto-conservazione, poiché non può detenere «a Right to Preserve what he has not a Power to part with»<sup>282</sup>. Dichiarando che esiste solo un'autorità, assoluta e lontana dalle vicende terrene, ad avere parola su vita e morte, Astell suggerisce che nessun altro può godere degli stessi privilegi sull'esistenza altrui. Ciò implica che anche fra i sessi non esiste una scala gerarchica intoccabile. Eppure, la filosofa è ben consapevole che quello che vale nella teoria ha difficilmente ripercussioni nella pratica, dove costumi, passioni e ignoranza rendono l'ideale eguaglianza degli individui pura fantasia. Allora, le donne devono fare i conti con tale ingiusta realtà. Consiglia dunque loro, pragmaticamente, di avere un forte senso dell'onore per non rischiare di rovinarsi la reputazione – notoriamente essenziale nel mercato matrimoniale. Se un matrimonio suscita scandalo e disonore, è

---

281 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 297-298.

282 *Ivi*, pp. 304-306.

la moglie a farne le spese<sup>283</sup>.

Astell introduce, poi, una sorta di catalogo di qualità che una donna, sposata o non sposata, deve coltivare. Redige, insomma, un catalogo di virtù alternativo a quelli che si ritrovano nei manualetti di condotta femminile come *The Whole Duty of a Woman*<sup>284</sup>, che è praticamente un'esortazione all'obbedienza lunga un libro. Di solito, le donne mancano di ambizione<sup>285</sup> o eccedono in vanità, mentre devono perseguire l'umiltà e la modestia. Sullo spirito pubblico («public spiritedness») che dovrebbero possedere le donne, invece, preferisce non pronunciarsi: tale virtù, che attiene propriamente alla vita pubblica, è la più inutilizzata e stumentalizzata, perché, da un lato, le donne hanno dimenticato in cosa consista e, dall'altro, gli uomini lo invocano solo per giustificare un qualche progetto egoistico. La discussione circa tale virtù permette ad Astell di introdurre la questione della partecipazione femminile nella sfera pubblica:

«the Sphere allotted to us Women who are Subjects, allows us no room to Serve our Country either with our Counsel or our Lives. We have no Authority to Preach Virtue, or to Punish Vice. As we have not the Guilt of Establishing Iniquity by Law, so neither can we Execute Judgment and Justice. And as we are not allow'd a share in the Honourable Offices in the Commonwealth, we ought to be asham'd and scorn to drudge, in the mean Trade of Faction and Sedition»<sup>286</sup>.

Mentre rivendica la presenza femminile nell'arena pubblica, tra le cariche dello Stato, alle corti di giustizia, Astell denuncia il confinamento delle donne, sudditi al pari degli uomini<sup>287</sup>, nel privato. Inoltre, constata amaramente che l'unica opportunità concessa alle donne di prendere parola pubblicamente e di imporre la propria voce è nel traffico delle fazioni, all'interno di progetti sediziosi. È evidente il richiamo al caso delle *dissenters*, menzionate con un misto di orgoglio e riprovazione morale nella

---

283 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 313, 322.

284 Anonima, *The Whole Duty of a Woman: or a guide to the female sex. From the age of sixteen to sixty, &c. Being directions, how women of all qualities and conditions, ought to behave themselves in the various circumstances of this life, for their obtaining not only present, but future happiness*, London, printed for J. Gwillim, against the Great James Tavern in Bishopsgate-street, 1696.

285 Cfr. la poesia di Astell *Ambition*, trascritta in R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 405.

286 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 323-234.

287 Margaret Cavendish, al contrario, sostiene nelle *Sociable Letters* che le donne non sono sudditi, non sono legate né allo Stato né alla corona. Cfr. par. 2.4.

prefazione all'*Essay* di Davenant.

Anche l'accento sulla presenza pubblica femminile viene giustificato sulle basi della natura pubblica della virtù cristiana. Da una parte, sembra che Astell impieghi il discorso religioso per avanzare l'idea dell'esigenza di una vita pubblica femminile, dall'altra pare che ella creda nella funzione del palcoscenico pubblico come mezzo per veicolare la sua teologia politica. Di fatti, afferma che è dovere di ognuna annunciare «openly to all the world», dunque *pubblicamente*, di credere in Cristo crocifisso<sup>288</sup>.

Come rivendica il posto delle donne nella sfera pubblica, così Astell difende i loro diritti in quella economica e privata. Malgrado le donne non abbiano proprietà da gestire, e questo le liberi da preoccupazioni sconvenienti, «it were well if we knew how to keep and use what our Relations have provided for us, and did not put it out of our own power, into hands that seldom or never dispose of it as they ought»<sup>289</sup>. Piuttosto che lasciarle in mano a mariti che spesso le dilapidano, l'amministrazione dell'eredità delle mogli dovrebbe essere affare di queste ultime.

Continuando una *lamentatio* sul destino femminile, Astell asserisce che il corso del mondo non concede alle donne la possibilità di detenere autorità e potere: stando così le cose, non è giusto che lo detengano solo gli uomini – neanche su loro stessi e basta. Attraversando una storia fatta di donne coraggiose, come fa nella prefazione a Davenant, Astell illustra numerosi precedenti antichi che mostrano come va usato il potere e come è stato usato dalle donne, senza parlare dell'esempio attuale della regina, che tutti ammirano<sup>290</sup>: si pensi a Deborah, più grande degli uomini potenti prima di lei, ed Esther<sup>291</sup>.

Astell ricapitola, infine, i quattro doveri della buona cristiana: osservare le leggi di Dio da cui bisogna trarre obbligazione; obbedire ai comandi dei legittimi

---

288 M. Astell, *The Christian Religion*, pp. 325, 327-328.

289 *Ivi*, p. 348.

290 *Ivi*, pp. 353-354.

291 Queste donne sono menzionate anche in una raccolta di vite di donne notevoli, *Female Excellency*, celebre tra i contemporanei, di cui Astell probabilmente si serve come fonte storiografica. R. Burton, *Female Excellency* (1688), London, Printed for A. Bettesworth, 1728.

governanti, se non contraddicono le leggi di dio, o conformarsi pazientemente se tali comandi non possono essere ubbiditi; evitare di dar scandalo e osservare le leggi della reputazione; e infine seguire le proprie inclinazioni. Di sicuro, afferma in conclusione alla lista di doveri, non nuoce obbedire a Dio o alla giusta autorità<sup>292</sup>.

Astell fa poi un avvertimento alle signore, dicendo che è difficile il percorso che porta alla salvezza: come possiamo sperare nella felicità eterna se facciamo meno per ottenerla di quanto non facciamo per una proprietà, un posto o qualcosa di ancora minore importanza<sup>293</sup>? Già prevede che «some perhaps will think there's too much of a Woman in it, too much of my particular Manners and Thoughts». Nonostante l'ammissione della difficoltà dei compiti assegnati, nonostante l'ipoteca del suo sesso la ponga in una condizione complicata come autrice donna in un mondo letterario maschile, Astell sa che deve perseverare fino in fondo «by speaking Truths which no Man wou'd say». Ella possiede il coraggio di perseguire la devozione, l'avanzamento intellettuale e morale, la libertà femminili, mentre nessun altro ne sarebbe capace. Neanche il libello *Ladies Religion* è stato all'altezza di tale compito: chi lo scrive predica alle donne una religione limitata<sup>294</sup>.

Infine, ritorna all'attacco di Locke, sostenendo che le costa essere in disaccordo con lui, che la maggioranza delle persone considera un fine autore in virtù del suo celebre nome. Astell, ammette lei stessa, di sicuro sembrerà solo invidiosa: una donna che critica tale grand'uomo! Purtroppo, continua, egli è morto e non può rispondere alle sue considerazioni: questa è la difficoltà più grande che lei incontra, poiché non c'è nessuno a ribattere alle sue critiche. Purtuttavia, ella ritiene ancora doveroso e attuale mostrare l'assurdità e la nocività delle affermazioni di Locke. Perciò non teme di mettere in discussione la sua autorità: i danni di una cieca aderenza all'autorità sono talmente grandi e forieri di cotanti errori papali e superstizioni che nessuno può offendersi se lei esamina un'opinione che viene da un nome tanto grande. In effetti, «the greater the Name the more dangerous the Opinion if it is Erroneus [...]». A

---

292 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 371.

293 *Ivi*, pp. 386-387.

294 *Ivi*, pp. 391-392, 402.

Preposition is not less True for being offer'd by a Woman, or the more True for being deliver'd by the greatest Man»<sup>295</sup>.

Insomma, Mary Astell non riesce proprio a lasciare i morti al loro posto, e dunque conclude *The Christian Religion* con un'ultima riflessione che mira a che certi gravosi e funesti errori teologici non si ripetano più nella storia. Dichiaro, quindi, di non essere affatto d'accordo con l'immagine del Cristianesimo espressa nella *Ragionevolezza* di Locke. Prima di tutto, il suo Cristianesimo non le sembra fatto per Dio né per la religione, poiché non mettere freno, ma anzi avallare, i pregiudizi umani non li cura ma li propaga. Astell trova disdicevole e improbo asserire, come Locke, che bisogna credere a misteri e miracoli solamente nella misura in cui essi sono certi e necessari alla natura e alla ragione delle cose. Inoltre, la dottrina della redenzione dal peccato tramite il sacrificio di Cristo non è un'invenzione umana<sup>296</sup>. Come ultimo gesto, Astell riduce a un mucchio di menzogne l'intera religione ragionevole di Locke, una religione che si adatta dolcemente all'imperfezione e ai limiti della mente umana:

«That GOD shou'd Institute the Christian Religion in compliance with the gross apprehensions, and prejudices of Mankind, is not at all consistent with the Natural Notions we have of GOD. For that GOD does nothing in vain; and that He always does what is Best»<sup>297</sup>.

La religione non riguarda l'uomo, ma riguarda Dio, che non fa mai niente invano<sup>298</sup>. Astell, che si autodefinisce nel titolo della sua opus magna *Daughter of the Church of England*, non saprà mai quanto i suoi scrupolosi e pii tentativi di ristabilire la vera religione cristiana si sarebbero rivelati infruttuosi in futuro, quando una fede razionalizzata e sempre più neutralizzata soppianderà il misticismo, l'entusiasmo, lo spirito profetico, e persino il credo ortodosso che caratterizzano il secolo delle rivoluzioni e dei conflitti religiosi in Inghilterra.

*The Christian Religion* appare come la summa del pensiero di Mary Astell.

---

295 *Ivi*, pp. 407-408.

296 *Ivi*, pp. 409-410, 412-415.

297 *Ivi*, p. 415.

298 «God does nothing in vain» è un'auto-citazione di Astell dalle righe finali di *Letters Concerning the Love of God* e da una delle frasi di apertura di *The Christian Religion*.

Penultimo libro a essere pubblicato, esso racchiude la sua riflessione più matura e allo stesso tempo getta le basi dell'ultimo pamphlet, cioè la lettera sull'entusiasmo *Bart'lemy Fair*. La teologia politica, il messaggio educativo di autonomia femminile, la teoria politica che rifiuta e riscrive l'analogia tradizionale di matrimonio e governo, l'attacco alla religione tollerante e minimalista di Locke: tutto questo muove l'ampio quadro dell'opera. Recentemente edita in versione modernizzata, *The Christian Religion* è stato il testo più a lungo trascurato nella letteratura. Lungo, farraginoso e spesso ripetitivo, esso è, soprattutto, estremamente problematico per le studiose e gli studiosi di Astell, dal momento che presenta in sintesi la contraddizione maggiore del suo discorso: l'unione indivisibile di conservatorismo e femminismo, di difesa strenua dell'assolutismo politico e sottrazione risoluta all'assolutismo domestico. Tale intreccio è per molto tempo risultato in una difficoltà di categorizzare Astell come pensatrice politica e, in ultima analisi, in un ripensamento delle categorie storiografiche stesse. Diversamente, la prossima opera analizzata è trattata nella letteratura in maniera molto meno irrisolta, essendo riconosciuta come il vero manifesto femminista di Mary Astell.

### 3.4 *Trumpeters of Rebellion*. Del matrimonio e del governo

La prefazione della terza edizione del 1706 di *Some Reflections Upon Marriage*, originariamente pubblicate nel 1700, è il luogo della più sfacciata commistione non solo di temi, ma di toni diversi e inconciliabili, che non stanno insieme specialmente se letti da un occhio moderno. In questa «angry preface»<sup>299</sup> la critica del matrimonio non esclude la critica di chi attacca il matrimonio. L'esortazione all'autonomia e alla libertà femminile si adatta egregiamente alla negazione della ribellione come pratica percorribile. Il risultato è un'opera intensa, sopra le righe, che rovescia il senso dell'analogia tra matrimonio e governo dando adito a una molteplicità di interpretazioni. Questo impiego rende le riflessioni di Mary Astell sul matrimonio

---

299 J.E. Evans, *Resisting Private Tyranny in Two Humane Comedies*, in K.M. Quinsey (ed), *Broken Boundaries: Women & Feminism in Restoration Drama*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1996, p. 150.

assolutamente significative nella storia del femminismo e parimenti della costituzione inglese.

La prefazione del 1706 può quasi considerarsi un'opera a se stante, in quanto aggiunge contenuti drasticamente nuovi alle *Reflections* del 1700<sup>300</sup> e presenta una «uncommon length», tanto da essere bizzarramente posta in appendice all'edizione del 1730<sup>301</sup>, anno precedente alla morte di Astell. Difficilmente, però, questa prefazione può essere letta come testo separato, dal momento che sviluppa, approfondisce, chiarisce, colora retoricamente le colonne portanti del discorso di Astell sul matrimonio. È inoltre una risposta ai commentatori e quindi getta luce, sebbene una luce offuscata da un'onnipervasiva ironia, sulla ricezione della sua opera.

Innanzitutto, Astell rivendica anonimamente la sua autorialità<sup>302</sup>, questione che le sta a cuore e che pervade tutto il testo, contro un gentleman che sostiene di essere il vero autore delle *Reflections*. Inoltre, deve fare i conti con un'audience non particolarmente amichevole, benché la situazione sia decisamente più positiva nel 1706 rispetto al 1700. Infatti, in questo momento al potere vi è una donna, cosa che Astell sottolinea empaticamente nel definirsi «the reflector, or who hopes Reflector is not bad English (now Governor is happily of the Feminine Gender)». Come le donne della Rivoluzione del 1640, anche lei non viene accolta con molta simpatia nella sfera

---

300 La polemica con Locke, per cui Astell guadagna una cospicua fama ai suoi tempi e nella letteratura storiografica, si dispiega nella prefazione del 1706, mentre nella prima edizione non v'è traccia. Per Goldie, la svolta nella ricezione di Locke tra i contemporanei si ha nei primi anni del XVIII secolo. Ad esempio, per lo meno dal 1704, i *dissenters* si appropriano del discorso di Locke sulla tolleranza per chiedere la rimozione dei test religiosi per accedere alle cariche pubbliche e persino per delegittimare l'autorità della Chiesa nazionale – cosa di cui probabilmente Locke stesso non sarebbe stato affatto contento. M. Goldie, *Introduction*, in M. Goldie (ed), *The Reception of Locke's Politics*, London, Pickering & Chatto, 1999, vol I, pp. xxxi, xlii.

301 L'editore non ha tutti i torti, essendo la *preface* lunga più di cinquanta pagine. W. Parker, *Advertisement*, p. terza, in M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, London, printed for William Parker, 1730.

302 Cfr. C. Sharrock, *De-ciphering Women and De-scribing Authority. The Writings of Mary Astell*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, Writing, History 1640-1740*, London, Batsford, 1992, pp. 109-124. Pur dissacrando l'autorità dei grandi autori, Astell non disdegna per sé la professione di autrice e intellettuale, come mostra la prefazione – sempre anonima – che scrive per il diario dalla Turchia dell'amica lady Mary Wortley Montagu. M. Astell, *Preface by a Lady*, in M. Wortley Montagu, *Letters on Lady Mary Wortley Montagu*.

pubblica letteraria, una sfera prettamente maschilizzata e alquanto ostile alla presa di parola femminile. Allora mette subito in chiaro che è tutto frutto del suo personale «English Spirit and Genius» e che le sue intenzioni sono pacifiche, «meaning no Hurt to any body, nor designing any thing but the publick Good, and to retrieve, if possible, the Native Liberty, the Rights and Privileges of the Subject»<sup>303</sup>. Il riferimento al suo puro cuore inglese allude allo stile retorico della regina Anna, che costruisce la sua immagine di legittima governante paragonandola a quella solo parzialmente inglese della coppia sovrana di William e Mary<sup>304</sup>. Si nota, in più, l'appropriazione del linguaggio whig dei diritti del suddito – e del soggetto<sup>305</sup> –, che torna frequentemente negli scritti di Astell.

Malgrado le cautele, pesanti accuse le sono state rivolte e dunque ritiene di doversi difendere almeno da quelle più intollerabili. La prima è quella di sedizione – proprio a lei, che tante parole ha speso per difendere la corona! Così scrive di sé in terza persona:

«Far be it from her to stir up sedition of any sort, none can abhor it more; and she heartily wishes that our masters would pay their civil and ecclesiastical governors the same submission which they themselves exact from their domestic subjects. Nor can she imagine how she any way undermines the masculine empire, or blows the trumpet of rebellion to the moiety of mankind».

Cosa mai avrà detto che ha sì irritato l'opinione pubblica inglese? Lo spiega subito dopo:

«Is it by exhorting women not to expect to have their own will in any thing, but to be entirely submissive, when once they have made choice of a lord and master, though he happen not to be so wise, so kind, or even so just a governor as was expected? She did not indeed advise them to think his folly wisdom, nor his brutality that love and worship he promised in his matrimonial oath, for this required a Flight of Wit and Sense much above her poor Ability, and proper only to Masculine Understandings. However she did not in any manner prompt them to resist, or to abdicate the perjured spouse, though the laws of God and the land make special provision for it, in a case wherein, as is to be feared, few men can truly plead not guilty»<sup>306</sup>.

---

303 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, in M. Astell, *Political Writings*, a cura di P. Springborg, p. 8.

304 Cfr. Cap. I par.

305 Il termine inglese «subject» funziona in entrambe le accezioni.

306 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 8-9.

Nei passi appena citati, emergono tutte le maggiori opinioni politiche e femministe di Astell. Prima di tutto, non c'è obiezione che tenga: se i mariti vogliono lealtà dalle proprie sottoposte domestiche, hanno il dovere di obbedire a loro volta ai propri superiori nella Chiesa e nello Stato. È molto semplice, sembra volere dire Astell: ognuno deve portare la propria croce senza architettare false teorie egualitarie inventate su misura per fornire alibi a chi non può proprio soffrire l'autorità. Dunque, e come secondo elemento, la ribellione all'ordine – che sia domestico oppure politico – non è mai un'opzione. Le accuse di sedizione non hanno fondamento: se si accetta la matrice divina dell'assetto sociale, ecclesiastico e politico, su quali basi lo si può mettere in discussione se non gravemente oltraggiando il volere di Dio? L'assetto che va salvaguardato, tuttavia, è soltanto quello delle istituzioni politiche: le gerarchie sessuali non sono comprese nell'architettura del Signore, tanto che, come si è visto, in nessun passo biblico l'inferiorità femminile trova conferma.

A prima vista, e fermandosi qui, sembrerebbe che Astell creda davvero di non star destabilizzando l'impero maschile. Già nelle parole riportate, però, s'insinua il tarlo del dubbio nel lettore più attento. Se è vero che la resistenza a mariti brutali e folli non è esattamente prevista da lei, come mai accenna sbadatamente che pure vi sono delle vie legali e morali, «the laws of God and the land», di sottrarsi alle angherie coniugali? Le leggi di Dio e della nazione perlomeno offrono rimedio in alcuni casi speciali in cui la colpa dello sposo è evidente. Astell ci tiene a sottolineare che ben pochi mariti possono rivendicare la propria innocenza davanti alla legge. Perciò, con che diritto la si addita come sostenitrice della ribellione?

Il gioco allusivo di parole si trasferisce sul piano della riscrittura della storia e pone le basi per una riflessione più ampia. Chi la accusa di essere una «trumpeter of rebellion» sono gli stessi individui che, nell'issare lo stendardo dei diritti naturali di libertà ed eguaglianza – per tutti tranne che la metà del genere umano, evidentemente – hanno provocato materialmente la *great rebellion*, tanto negli anni Quaranta quanto sulla fine del secolo XVII. Inoltre, è significativo il riferimento al

*wit*, che verrà messo propriamente a tema in *Bart'lemy Fair*, e che qui è funzionale alla negazione della supposta superiorità maschile, essendo gli uomini gli unici ad avere tanto ingegno da poter scambiare follia per saggezza e amore per brutalità<sup>307</sup>. La sua «poor ability» di donna, invece, le impedisce di arrivare a cotanta pienezza di spirito. L'ironia si fa ancora più evidente quando afferma che per alcuni esistono verità autoevidenti che nemmeno meritano di essere verificate:

«'Tis true, through want of Learning, and of that Superior Genius which Men, as Men, lay claim to, she was ignorant of the Natural Inferiority of our Sex, which our Masters lay down as a Selfevident and Fundamental Truth»<sup>308</sup>.

Ammettendo di essere all'oscuro di questa acclarata ed evidente inferiorità naturale, Astell allo stesso tempo non nega che vi sia un problema educativo che, non certo per natura ma per consuetudine, mette le donne in difficoltà. Che esista un «superior genius» maschile, non è neppure in discussione: solo gli uomini possono credere a tale utopia. La convinzione di Astell intorno all'impossibilità logica di una superiorità maschile assoluta non è fondata su complicate ipotesi filosofiche, ma viene dall'osservazione della realtà. Infatti spiega, in un climax crescente di indignazione che simula la conversazione informale e orale<sup>309</sup>:

«for if by the Natural Superiority of their Sex, they mean, that every Man is by Nature superior to every Woman, which is the obvious Meaning, and that which must be stuck to if they would speak Sense, it would be a Sin in any Woman, to have Dominion over any Man, and the greatest Queen ought not to command, but to obey, her Footman: because no Municipal Laws can supersede or change the Law of Nature. So that if the Dominion of the Men be such, the Salique Law, as unjust as English Men have ever thought it, ought to take Place over all the Earth, and the most glorious Reigns in the English Danish Castidian, and other Annals, were wicked Violations of the Law of Nature»<sup>310</sup>!

Se davvero i fautori della naturale inferiorità femminile fossero nel giusto, non solo la regina dovrebbe obbedire al suo valletto, ma diversi regni europei violerebbero in maniera palese la legge di natura. In opposizione a un livellamento

---

307 Il professore Kolbrener nota che Astell associa molto aggressivamente il *wit* con l'immaginazione maschile, un'immaginazione in cui le donne non hanno spazio. W. Kolbrener, *Gendering the Modern: Mary Astell's Feminist Historiography*, p. 23.

308 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 9.

309 C. McIntosh, *Testing the Model*, in C. McIntosh, *The Evolution of English Prose, 1700-1800. Style, Politeness and Print Culture*, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 51.

310 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 9.

sociale costruito sulla soggezione di un sesso nei confronti dell'altro, Astell suggerisce l'esistenza di una stratificazione sociale molto più concreta, davanti alla quale nessuno sognerebbe mai di controbattere, pena farsi colpevoli di oltraggio a Sua Maestà. Allora s'intuisce quanto sia strumentale e allo stesso tempo essenziale il personaggio di una regnante donna ai fini del ragionamento naturalmente e moralmente egualitario di Astell. Come nella prefazione al signor Davenant, qui ella si rifà alla legge Salica per falsificare il discorso misogino e patriarcale, mettendone a nudo le evidenti fallacie logiche. Se quindi una superiorità maschile in generale è da escludere, qualunque altro argomento a favore di una "mirata" superiorità perde di ogni valore e addirittura può essere facilmente tacciato di produrre conseguenze – stavolta sì! – sovversive e sediziose:

«If they mean that some Men are superior to some Women, this is no great Discovery; had they turn'd the Tables, they might have seen in some Women are superior to some Men. Or had they been pleased to remember their Oaths of Allegiance and Supremacy, they might have known, that One Woman is superior to all the Men in these Nations, or else they have sworn to very little Purpose. And it must not be suppos'd, that their Reason and Religion would suffer them to take Oaths, contrary to the Law of Nature and Reason of Things».

Si può, quindi, accusarla di ignoranza, ma non incriminarla di sedizione, se la povera *reflector* ignora tali pregnanti verità riguardo la presunta inferiorità, eppure queste verità appaiono difficilmente difendibili. Il punto però è che le verità non vanno solo affermate, ma dimostrate, «so that every one may see with their own Eyes, and judge according to the best of their own Understandings»<sup>311</sup>. Emerge qui l'attenzione di Astell alla facoltà individuale di usare il proprio intelletto per valutare la natura di queste teorie della superiorità maschile. Al contrario, esistono teorie di verso opposto che mirano a tracciare una reale genealogia del rapporto tra i sessi grazie alla narrazione biblica. Forse Astell accenna a Thomas Hobbes<sup>312</sup> quando scrive:

---

311 *Ivi*, p. 10.

312 Così suggerisce Patricia Springborg, *ivi*, n. 5, p. 11.

«A certain great Man has endeavour'd to prove by Reasons not contemptible, that in the Original State of things the woman was the Superior, and that her Subjection to the Man is an Effect of the Fall, and the Punishment of her Sin»<sup>313</sup>.

Nonostante il possibile cenno al signor Hobbes tradisca una potenziale affinità tra Astell e il filosofo di Malmesbury, nella prefazione di *Moderation Truly Stated* la filosofa aveva attaccato le sue ipotesi sullo Stato di natura. In quella sede ella sostiene che l'idea secondo cui «*Men sprung up like so many Mushrooms or Terræ Filii, without Father or Mother or any sort of dependency*» è nient'altro che «*a meer figment of Hobbs's Brain*»<sup>314</sup>. Questa critica travisa volontariamente il discorso di Hobbes, il quale non dice mai che gli individui nascono autonomi, bensì uguali, anche se, ammette nel *De Cive*, sarebbe meglio se i bambini nascessero come funghi:

«per tornare nuovamente allo stato naturale, consideriamo gli uomini come se fossero venuti su tutti all'improvviso, in guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco»<sup>315</sup>.

Il suo problema, infatti, è come giustificare l'origine della subordinazione femminile laddove per natura si è tutte e tutti uguali dalla nascita e laddove nello Stato di natura il titolo di padre spetta a chi, uomo o donna, genera – e mantiene in vita – la prole<sup>316</sup>. Se a pari titolo genitori sono sempre due, a entrambi spetta il diritto del dominio paterno,

«cosa che è impossibile perché nessuno può obbedire a due padroni. Quanto a coloro che attribuiscono il dominio solamente all'uomo, come appartenente al sesso più eccellente, si sbagliano. Non sempre, infatti, la differenza di forza e di prudenza fra uomo e donna è così rilevante da rendere inutile la guerra per determinare a chi dei due appartenga il diritto. Negli Stati, questa controversia è risolta dalla legge civile; e nella massima parte dei casi (ma non sempre) la sentenza è favorevole al padre, poiché per lo più gli Stati sono stati fondati dai padri e non dalle madri delle famiglie»<sup>317</sup>.

---

313 *Ivi*, p. 10. Nel *Leviatano* Hobbes scrive: «Se non c'è alcun contratto, il dominio appartiene alla madre. Ciò perché, nella condizione di mera natura, nella quale non sussistono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre se non viene dichiarato dalla madre; pertanto il diritto di dominio sui figli dipende dalla volontà della madre e di conseguenza le appartiene». T. Hobbes, *Leviatano*, cap. IXX, p. 100.

314 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, p. xxxv.

315 T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1949, cap. VIII, sez. 1, p. 205.

316 K. Green, "Hobbes, Amazons and Sabine Women" in *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Polity Press, Cambridge 1995, pp. 44-64.

317 T. Hobbes, *Leviatano*, cap. IXX, p. 99.

La sottomissione delle donne è stata causata originariamente tramite un atto di forza sancito in seguito dalla legge civile e dalla costituzione – prodotta dagli uomini –, dunque non ha una ragione logica né ontologica. Per questo la sottomissione diventa criticabile. Da parte di Hobbes non vi è, quindi, il tentativo di fornire una spiegazione razionale, ma solo la constatazione di un dato di fatto, di una necessità<sup>318</sup>. Per Hobbes, e anche per Astell, come si vedrà, la presa del potere per mezzo della forza è l'unica giustificazione possibile delle gerarchie sociali.

Nelle *Reflections* Astell si mostra ancora in accordo con Hobbes, quando afferma ironicamente che «*since Women are acknowledg'd to have least Bodily strength, their being commanded to obey is in pure kindness to them, and for their Quiet and Security, as well as for the Exercise of their Vertue*»<sup>319</sup>. L'imposizione dell'obbedienza alle donne sarebbe solamente il modo di proteggerle, di garantire quiete e sicurezza e addirittura consentire loro l'esercizio della virtù. Sarebbe quindi la valutazione realistica della minore forza fisica delle donne, a persuaderle a chinarsi volontariamente alla dominazione maschile, in termini non dissimili a quelli a cui acconsentono i sudditi nei confronti dei governanti.

In effetti, aderendo fin in fondo al ragionamento hobbesiano, Astell ammette che per amor di pace e di quiete in cui coltivare la propria virtù, è possibile che originariamente le donne abbiano deciso di rinunciare a uno scontro frontale con la controparte maschile. Questo, però, non significa che vi sia una naturale e universale inferiorità femminile. Anche nelle Scritture, scrive Astell, si parla di soggezione delle donne agli uomini, ma si parla anche di quella dei cristiani e degli ebrei ai caldei e ai romani, «*requiring of the one as well as of the other, a quiet Submission to them under whose Power they liv'd*». Tuttavia, si domanda Astell:

«*will any one say, that these had a Natural Superiority and Right to Dominion? that they had a superior Understanding, or any Pre-eminence, except what their greater Strength acquir'd? Or, that the other were subjected to their Adversaries for any other Reason but the Punishment of their Sins, and, in order to their Reformation? Or for the Exercise of*

---

318 R.A. Chapman, *Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family*, «The American Political Science Review», 69/1975, pp. 79-80.

319 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 15.

their Vertue, and because the Order of the World and the Good of Society required it?»?

Due sono i motivi alla base della subordinazione di una porzione del genere umano. In primis, vi è il mantenimento dell'ordine sociale in termini precisamente hobbesiani, dato che non può esserci «any Society great or little, from Empires down to private Families, without a last Resort, to determine the Affairs of that Society by an irresistible Sentence»<sup>320</sup>. In secondo luogo, esiste un mandato divino di redenzione dal peccato originale, poiché l'intera necessità di un rapporto di obbedienza deriva dalla dannazione: «If Mankind had never Sin'd, Reason would always have been obeyed, there would have been no Struggle for Dominion, and Brutal Power would not have prevailed». Se la sottomissione di una parte è conseguente al peccato originale<sup>321</sup> di tutta l'umanità, la posizione in cui si trovano le donne non è dovuta a un qualche difetto di fabbricazione, o almeno nessuno lo penserebbe a proposito di cristiani ed ebrei. Paragonandole “umilmente” al popolo di Dio, Astell rovescia il discorso misogino rivendicando l'elezione divina delle donne, mentre gli uomini, pur dotati di potere, sono lasciati a se stessi nel peccato. È ipotizzabile che Astell prenda le parti dei governati contro i governanti come lo fa con le donne contro gli uomini?

Di certo, il suo scopo è smentire la naturalità della subordinazione femminile. Essa, tuttavia, permane come dato di fatto: «the Custom of the World, has put Women, generally speaking, into a State of Subjection». Tradizione non equivale però a diritto, ma si nutre della «Predominancy of Vice». Questo lo aveva detto anche il grande *Mr. Hobbs*:

«l'ignoranza delle cause e della prima costituzione del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia dispone a fare della consuetudine e dell'esempio la regola delle proprie azioni in modo tale da ritenere ingiusto ciò che viene punito per consuetudine e giusto ciò di cui si può addurre un esempio di impunità e di approvazione oppure (secondo l'espressione barbara dei legali che si servono unicamente di questa falsa misura della

---

320 *Ibidem*. È evidente la citazione hobbesiana: «a quelli il cui potere è irresistibile il dominio di tutti gli uomini appartiene naturalmente per l'eccellenza stessa del loro potere». T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XXXI, p. 160.

321 Si capisce allora la rilevanza della dottrina del peccato originale e della redenzione nell'economia della teologia di Astell, funzionale non solo a una concezione ortodossa e legittimista della religione ma anche a una visione naturalmente egualitaria dei rapporti sociali. Cfr. par. 3.3 sull'attacco a Locke riguardo la negazione del peccato originale.

giustizia) un precedente»<sup>322</sup>.

L'asserzione di una gerarchia sessuale basata sulla consuetudine, a sua volta confermata dalla corruzione morale della società, stride con l'insegnamento di Dio, unico oggetto della reverenza femminile<sup>323</sup>. Un assoggettamento *de facto* non può implicare una disuguaglianza naturale, perché, appunto, Dio ha creato le anime uguali. Dall'esistenza di un rapporto politico di subordinazione, «does it follow, that Domestick Governors have more Sense than their Subjects, any more than that other Governors have»? Se, cioè, vale la presunzione di inferiorità delle suddite nella sfera domestica, perché non farla valere anche nei confronti dei sudditi nella sfera politica? Non funziona proprio così:

«We do not find that any Man thinks the worse of his own Understanding, because another has superior Power; or concludes himself less capable of a Post of Honour and Authority, because he is not prefer'd to it»<sup>324</sup>.

Se così fosse, se cioè il titolo di governo, in casa e nello Stato, si dovesse alla superiorità morale e intellettuale, con ogni probabilità, ipotizza Astell, sarebbe per legge vietato criticare i propri governanti, credendosi più saggi di loro.

A quest'altezza si dipana per lei la questione del rapporto problematico tra autorità e obbedienza e tra consenso e legittimità, laddove la legittimità si fonda sulla derivazione divina del potere, mentre il consenso non può vantare nessuna genealogia, nessuna antichità, nessuna consuetudine immemore costruita sul diritto<sup>325</sup>. Il consenso del contratto sociale lockeano si è espresso in entrambi i momenti di crisi del XVII secolo attraverso l'imposizione della forza. Prima Cromwell e i dissenzienti, poi Guglielmo III e il partito di whig e nonconformisti hanno usurpato la corona, proprio come farebbe un ladruncolo qualsiasi. Ritenendo del tutto irrilevante una lunga successione dinastica – ben distinta dalla consuetudine tanto criticata da Astell – come pure la sacralità della Chiesa nazionale, i rivoluzionari della *great rebellion* e della *Glorious Revolution* hanno pensato bene di

322 T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XII, p. 66.

323 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 10.

324 *Ivi*, p. 16.

325 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. English Historical Thought in the Seventeenth Century*.

affidare alla sopraffazione di un illegittimo usurpatore le sorti del Paese. E dunque, «if meer Power gives a Right to Rule, there can be no such Thing as Usurpation, but a Highway-Man, so long as he has Strength to force, has also a Right to require our Obedience».

La forza, tuttavia, non coincide con l'arbitrarietà del comando. Il partito whig ammanta di consenso popolare la presa del potere da parte di un re straniero, dopo, e di un qualunque capo militare, prima.

Se il discrimine tra giustizia e ingiustizia di un governo è costituito dalla sussistenza o meno di tirannia e arbitrio, i sostenitori del cambiamento costituzionale devono farsi carico di un'importante aporia del proprio ragionamento: «*is it not then partial in men to the last degree, to contend for, and practise that arbitrary dominion in their families, which they abhor and exclaim against in the state*»? Mentre aborriscono il potere assoluto nello Stato, questi gentiluomini dimenticano di sdegnarsi se il contesto è quello familiare. Con un elegante cambio d'inquadratura, spostando morbidamente l'obbiettivo dalla sfera politica a quella domestica, Mary Astell inizia uno dei più brillanti brani di contestazione del patriarcato:

«*if absolute sovereignty be not necessary in a state, how comes it to be so in a family? or if in a family why not in a state; since no reason can be alleged for the one that will not hold more strongly for the other? If the Authority of the Husband, so far as it extends, is sacred and inalienable, why not that of the Prince? [...] if Arbitrary Power is evil in itself, and an improper Method of Governing Rational and Free Agents it ought not to be Practis'd any where; Nor is it less, but rather more mischievous in Families than in Kingdoms, by how much 100000 Tyrants are worse than one*»<sup>326</sup>.

In ultima istanza, Astell si chiede perché mai il potere arbitrario è legittimo per governare alcuni ordini di sudditi mentre altri ne sarebbero esclusi. L'indecifrabile ironia di Astell ha disorientato molte generazioni di studiosi. Alcune ricerche<sup>327</sup>

---

326 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 16-17.

327 Per Mark Goldie, Astell non pensa che uomini e donne siano nati liberi. M. Goldie, *Introduction*, in M. Goldie (ed), *The Reception of Locke's Politics*, p. xxv. Karen Green ritiene che le idee di Astell, pur essendo lei «in some sense, a defender of her sex», sono talmente intrecciate alla difesa della monarchia da offrire «little that is positive to modern feminism, apart from their historical interest». K. Green, *When Is a Contract Theorist Not a Contract Theorist? Mary Astell and Catharine Macaulay as Critics of Thomas Hobbes*, in N.J. Hirschmann - J.H. Wright, *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, p. 176. Evidentemente la tesi qui proposta non condivide tale interpretazione.

hanno messo in luce, correttamente, il ruolo prevalentemente strumentale della sua critica patriarcale, che vuole far apparire il discorso whig intorno al consenso dei governati in tutta la sua povertà concettuale. Eppure, leggendo *Some Reflections Upon Marriage* e soprattutto la prefazione del 1706 – che è in questa sede ritenuta complementare e assolutamente in linea con il resto dell'opera, non già un'aggiunta a se stante come nel caso della prefazione di *Moderation Truly Stated* –, si evince una seconda e non meno importante intenzione di Mary Astell: denunciare il patriarcato in tutta la sua ipocrisia, nelle sue espressioni sociali, politiche e giuridiche. Infatti scrive chiaramente:

«What though a Husband can't deprive a Wife of Life without being responsible to the Law, he may, however, do what is much more grievous to a generous Mind, render Life miserable, for which she has no Redress, scarce Pity, which is afforded to every other Complainant, it being thought a Wife's Duty to suffer every thing without Complaint».

Difficilmente, e alla luce dell'attacco globale che Mary Astell scaglia contro le condizioni della subordinazione femminile, si può non individuare la portata epocale della critica femminista nascosta tra queste righe. Tale critica s'intreccia, però, con il motivo anti-contrattualista, anti-individualista e anti-liberale, fino al punto di far cedere i confini tra l'una e l'altro domandando:

«If all men are born free, how is it that all women are born slaves? As they must be, if the being subjected to the inconstant, uncertain, unknown arbitrary Will of Men, be the Perfect Condition of Slavery? And, if the essence of Freedom consists, as our Masters say it does, in having a standing Rule to live by? And why is Slavery so much condemn'd and strove against in one case, and so highly applauded, and held so necessary and so sacred in another?»<sup>328</sup>

Se la libertà è incontrare un comando certo, costante, conoscibile<sup>329</sup> nessuna dovrebbe essere soggetta alla prepotenza del coniuge, una prepotenza tollerata e anzi incoraggiata solo perché è l'istituzione matrimoniale, così com'è interpretata dagli uomini, a permetterlo. Da queste parole, sembra che il matrimonio implichi un completo e legittimo asservimento femminile dentro la sfera domestica<sup>330</sup>. Allo stesso

---

328 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 18.

329 Broad su libertà negativa; nota M. Goldie p. xxv che inquadra Astell all'interno della critica tory e sostiene che lei usi contro i whigs una «mocking reductio» del pensiero lockeano.

330 Per Broad, Astell diagnostica con precisione la schiavitù femminile che è per lei definita dall'arbitrarietà, incertezza, indeterminatezza, incostanza del comando. J. Broad, *Mary Astell on*

tempo, Astell rintraccia il parallelismo tra donne e schiavi come immagine onnipresente nel periodo proto-moderno, momento in cui si configura inoltre una sorta di isomorfismo tra domestico e pubblico e si scatenano risposte sia egualitarie sia antiegalitarie<sup>331</sup>.

Come si è visto nel capitolo precedente, uno degli argomenti adottati per negare la naturale esigenza di sottomissione del sesso femminile è la rilettura delle Scritture e soprattutto della Bibbia e delle Lettere di San Paolo. Dedicandosi a una puntuale esegesi dei passi più spesso utilizzati per supportare la tesi della necessaria inferiorità femminile, Astell ribatte con la solita, disinvolta ironia. Ecco quindi che l'ordine della creazione diventa irrilevante nel dibattito sull'eguaglianza dei sessi di fronte a Dio, perché «the Earthly Adam's being form'd before Eve, seems as little to prove her Natural Subjection to him, as the living Creatures, Fishes, Birds and Beasts being form'd before them both, proves that Mankind must be subject to these Animals»<sup>332</sup>. Uomo e donna, Eva e Adamo, sono entrambi caduti dal Paradiso terrestre ed entrambi ritrovano in Dio le loro speranze di salvezza. Reinterpretando il racconto della Genesi e insieme spiazzando l'analogia padre-re, Astell mette in scena un rifiuto materiale del patriarcato *à la* Filmer che si avvale della Bibbia come prova rivelata della subordinazione femminile<sup>333</sup>.

In caso qualche «learned» non condivida questa interpretazione, scrive la filosofa e teologa, non rimane molto da fare, sebbene le sembri di aver costruito un ragionamento piuttosto plausibile al senso comune. D'altronde,

«Sense is a Portion that God Himself has been pleased to distribute to both Sexes with an impartial Hand, but Learning is what Men have engross'd to themselves, and one can't but admire their great Improvements»<sup>334</sup>!

---

*Marriage and Lockean Slavery*, «History of Political Thought», XXXV, 4/2014, pp. 717-738.

331 M.L. Pesante, *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2013.

332 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 20. Christopher Hill sottolinea le implicazioni egualitarie di questa affermazione di Astell, che mostra come cambiano radicalmente i toni della discussione intellettuale in corso a inizio Settecento. C. Hill, *The Problem of Authority*, in C. Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill. Volume Two*, p. 47.

333 E. Murphy, *Familial Forms: Politics and Genealogy in Seventeenth-Century English Literature*, Newark, University of Delaware Press, 2011, p. 219.

334 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 21.

I grandi avanzamenti del genere maschile, però, non appaiono di così ampio respiro, se non riescono a superare interpretazioni inadeguate e pregiudizi di lunga data, che solo una mente allenata a diffidare dalle opinioni ricevute è in grado di smascherare. A dirlo è un «Author» – ovvero Nicolas Malebranche –, secondo il quale proprio

«Women and Children acknowledge the False-hood of those Prejudices we contend with, because they do not dare to judge without Examination, and they bring all the Attention they are capable of to what they read. Whereas on the contrary, the Learned continue wedded to their own Opinions, because they will not take the Trouble of examining what is contrary to their received Doctrines»<sup>335</sup>.

Mentre i colti raramente tornano sulle verità ritenute accertate una volta per tutte, le donne godono di un privilegio cognitivo, in quanto portatrici di una soggettività eccentrica. La stessa libertà dal pregiudizio viene individuata da Mary Astell nella parola di Dio. Infatti, nella Bibbia, le donne vengono rappresentate in maniera diversa da come le considerano i pregiudizi umani. Considerando la portata della tirannia maschile, dell'abuso di una superiore forza fisica al fine di impedire alle donne di «acting in the world» e considerando la concisione delle Sacre Scritture, queste ultime dedicano una parte non irrilevante al ruolo femminile: si veda la grandezza di personaggi come Ruth, Esther, Rebecca, Miriam. La naturale inferiorità femminile, continua Astell, non trova riscontro nella realtà, se l'Onnipotente ha posto sul trono Deborah per governare il popolo di Israele. Allora, la sovranità femminile non è contraria alla legge di natura, ovvero alla legge di Dio.

Redigendo una scrupolosa lista di istanze di potere femminile nella Bibbia, istanze messe in risalto da una costante ed efficace accumulazione retorica – «it is she who governs», «all his addresses are to *her*», «His Benefits are confer'd on *her*», «'tis *she* who appeals to the King» – Astell intende far parlare la mera lettera di testi sacri per propugnare il suo messaggio materialmente antipatriarcale. Così, la legittima sovranità femminile nello Stato si riversa dolcemente nella messa in discussione della

---

335 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 22. N. Malebranche, *Father Malebranche his Treatise concerning the Search After Truth*, traduzione di T. Taylor, London, printed by W. Bowyer, for Thomas Bennet et. al., 1700.

stabilità familiare edificata sull'inferiorizzazione di un sesso:

«I would not infer from hence, that Women, generally speaking, ought to govern in their Families when they have a Husband; but I think this Instance and Example is a sufficient Proof, that if by Custom or Contract, or the Laws of the Country, or Birth-right, (as in the Case of Sovereign Princesses) they have the supreme Authority, it is no Usurpation, nor do they act contrary to Holy Scripture, nor consequently to the Law of Nature. For they are no where, that I know of, forbidden to claim their just Right»<sup>336</sup>.

In presenza di un marito, afferma Astell nel rispetto della gerarchia nella famiglia, le donne non hanno il dovere di governare. Tuttavia, non si assiste a un'usurpazione nel caso in cui esse detengono il diritto di farlo per successione dinastica. Se in queste lande inglesi le donne sono assoggettate al sesso maschile, è ovviamente segno indiscutibile della volontà di Dio; eppure non è un fatto indicativo e generalizzabile:

«The Apostle, 'tis true, would not have them usurp Authority, where Custom and the Law of the strongest had brought them into Subjection, as it has in these Parts of the World. Though in remoter Regions, if Travellers rightly inform us, the Succession to the Crown is intail'd on the Female Line»<sup>337</sup>.

In effetti, la reggenza femminile non è inusuale in molte parti del mondo, ci informa Astell con spirito insolitamente cosmopolita. Se Dio prevede tale possibilità, gli uomini devono adeguarsi. Rifacendosi al messaggio paolino, la filosofa registra la concessione del dono profetico alle donne come segno dell'intrinseca e radicale eguaglianza di tutte le persone in Cristo:

«God Himself, who is no Respector of Persons with whom there is neither Bond nor Free, Male nor Female, but they are all one in Christ Jesus, did not deny Women that Divine Gift the Spirit of Prophecy».

Nonostante la rivelazione dimostri la naturale e originaria eguaglianza tra i sessi e tra gli ordini sociali – essendo schiavi e liberi, maschi e femmine una cosa sola in Gesù –, Astell è consapevole della polisemia dei termini, della molteplicità delle opzioni interpretative<sup>338</sup>. Perciò, riporta una delle comuni opinioni patriarcali del tempo, ovvero il fatto che Dio spesso appaia prima alle donne in virtù del loro essere meno capaci di tenere un segreto. Tuttavia, le donne non hanno mai tradito la fiducia

---

336 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 23.

337 *Ivi*, p. 26.

338 Come si è visto nel primo capitolo, la Bibbia è usata largamente dai patriarcalisti.

di Dio<sup>339</sup>. Lo stesso non si può certo dire degli uomini, Giuda e Pietro in prima linea, ma questo Astell non ha neanche bisogno di esplicitarlo in un momento storico in cui l'autorità biblica è il «grande codice» che pervade ogni aspetto della politica<sup>340</sup>, pur essendo un'autorità tra le più flessibili e fluide<sup>341</sup>.

Eppure, la filosofa non pretende di possedere la migliore ipotesi esegetica delle Scritture: il suo è un discorso prettamente razionale, che pretende di intervenire alla pari nel dibattito politico-religioso. Quindi dichiara, in uno stile già illuminista<sup>342</sup> che è vero, gli uomini sono superiori e preminenti secondo il senso comune, secondo la ragione. Essendo però la ragione sempre sessualizzata, sempre imparziale, mai neutra, essa tende a mistificare il reale: se si può ragionevolmente presupporre una superiorità intellettuale maschile, è materialmente vero il contrario. Allora dice provocatoriamente:

«there are strong and prevalent Reasons which demonstrate the Superiority and Pre-eminence of the Men. For in the first Place, Boys have much Time and Pains, Care and Cost bestow'd on their Education, Girls have little or none. The former are early initiated in the Sciences, are made acquainted with antient and modern Discoveries, they study Books and Men, have all imaginable Encouragement, not only Fame, a dry Reward now a-days, but also Title, Authority, Power, and Riches themselves, which purchase all Things, are the Reward of their Improvement».

Mentre il sesso maschile nasce favorito in ogni avanzamento materiale e intellettuale, per le donne vale l'esatto contrario. Se però,

«in spite of all Difficulties Nature prevails, and they can't be kept so ignorant as their Masters would have them, they are star'd upon as Monsters, censur'd, envied, and every way discouraged»<sup>343</sup>.

---

339 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 27.

340 O. Nicastro, *La grande ribellione e il grande codice: usi radicali della Bibbia nella rivoluzione inglese (1640-1660)*, in O. Nicastro, *Politica e religione nel Seicento inglese*, pp. 59-92.

341 H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, pp. 79, 85.

342 Joan K. Kinnaird, di fatto, definisce Mary Astell una «early prophetess of the Enlightenment». J.K. Kinnaird, *Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism*, «Journal of British Studies», 19, 1979, p. 64. Sulla presunta impronta pre-illuminista di Astell, cfr. R. Perry, *Mary Astell's Response to Enlightenment*, «Women & History», 3, 9/1984, pp. 13-40; S. Ellenzweig, *The Love of God and the Radical Enlightenment: Mary Astell's Brush with Spinoza*, «Journal of the History of Ideas», 64, 3/2003, pp. 379-387; P.W. Scaltsas, *Women as Ends – Women as Means in the Enlightenment*, in A.J. Arnaud - E. Kingdom (eds), *Women's Rights and the Rights of Man*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1990, pp. 138-148.

343 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 28. Sulla costruzione del genere tra natura e cultura la letteratura contemporanea è sterminata. Alcuni classici sono N.J. Hirschmann, *Gender, Class and*

Insomma, che siano ignoranti oppure colte, le donne non possono aspirare a una relazione paritetica con l'altro sesso, perché nel primo caso sono ritenute inferiori, nel secondo mostri. Le ricompense sociali, legali, politiche, materiali, simboliche di cui godono gli uomini completano il desolante quadro costituzionale inglese lucidamente descritto da Astell:

«men are possess'd of all Places of Power, Trust and Profit, they make Laws and exercise the Magistracy, not only the sharpest Sword, but even all the Swords and Blunderbusses are theirs, which by the strongest Logick in the World, gives them the best Title to every Thing they please to claim as their Prerogative: Who shall contend with them? Immemorial Prescription is on their Side in these Parts of the World, antient Tradition and modern Usage! Our Fathers, have all along, both taught and practised Superiority over the weaker Sex, and consequently Women are by Nature inferior to Men, as was to be demonstrated»<sup>344</sup>.

Una volta sposate, le donne sono quindi forzate a riconoscere la superiorità del sesso maschile, anche solo per giustificare il proprio asservimento<sup>345</sup>. Sembra scontato dedurre dalle circostanze storiche e sociali una naturale inferiorità femminile. Archibugi e spade sono l'unica logica che gli uomini utilizzano per intrattenere un dialogo con l'altra metà del mondo; tradizione e consuetudine immemore sono dalla loro parte; ogni carica pubblica e ogni fonte di ricchezza sono loro feudi: chi può mettersi a dibattere con loro su questo piano? La domanda pare più che legittima. La questione si fa perfino più spinosa se si pensa alle donne sole, che non hanno nessuna autorità domestica superiore. Se già per le donne sposate o sotto la tutela del marito non è giustificabile una totale privazione dell'autonomia, men che meno spirituale, per le vedove e le orfane di padre si pone il quesito della catena del

---

*Freedom in Modern Political Theory*, Princeton, N. J. and Oxford, Princeton University Press, 2008; S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1992; T. Pitch, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, G. Giappichelli, Torino, 2004; F. Restaino - A. Cavarero (eds), *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999; S. Piccone Stella - C. Saraceno (eds), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino, 1996.

344 M. Astell, *Reflections Upon Marriage*, p. 29. Il riferimento alla prescrizione si ritrova anche in *The Christian Religion*. Sul monopolio maschile delle armi si veda M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London and New York, Zed Books, 1986, pp. 59-61, 68, 224.

345 P. Springborg, *Mary Astell's Critique of Marriage Practice*, in S. Bruce - K. Smits, *Feminist moments. Reading Feminist Texts*, London and New York, Bloomsbury, 2016, p. 28.

comando a cui fare riferimento. Pur concedendo agli uomini autorità e potere nel matrimonio, rimane il problema delle donne nubili<sup>346</sup>. Astell si domanda:

«to whom we poor Fatherless Maids<sup>347</sup>, and Widows who have lost their Masters, owe Subjecton? It can't be to all Men in general, unless all Men were agreed to give the same Commands; Do we then fall as Strays, to the first who finds us?»?

A chi bisogna obbedire? Non certo a tutti gli uomini in generale, a meno che tutti gli uomini non siano d'accordo tra di loro su quali ordini dare. Questo è una delle «very inconvenient questions not only about education, but marriage and men's power more generally»<sup>348</sup> che Astell impone all'attenzione della lettrice e del lettore. A partire da un punto di vista, per così dire, ai margini, la filosofa costringe a ripensare la gerarchia sessuale che non tiene conto di una sempre maggiore autonomia fattuale delle donne – e degli uomini<sup>349</sup>. Solo perché il potere maschile è la norma sociale, bisogna dunque abbandonarsi come cani randagi al primo uomo che passa? Scrive quindi:

«But whoever he be that thus happens to become our Master, if he allows us to be reasonable Creatures, and does not meerly Compliment us with that Title, since no Man denies our Readiness to use our Tongues, it would tend, I should think, to our Master's Advantage, and therefore he may please to be advis'd to teach us to improve our Reason».

Chiunque abbia la fortuna di ottenere la tutela di una *feme sole*, sarà obbligato, per logica e per convenienza, a preoccuparsi dello sviluppo razionale di questa donna. Altrimenti:

«if Reason is only allowed us by way of Raillery, and the secret Maxim is, that we have none, or little more than Brutes, 'tis the best way to confine us with Chain and Block to the Chimney-Corner, which, probably, might save the Estates of some Families and the

---

346 F. Smith, *Mary Astell*, p. 99. Nella cultura protestante il nubilato e il celibato non sono comuni né accettati socialmente. La religione riformata è specialmente critica di suore e monaci e conventi, poiché la donna non è fatta per la castità ma per essere madre. P. Crawford, *Women and Religion in England 1500-1700*, p. 46. Si veda, ad esempio, il disprezzo di Jonathan Swift per la proposta alle signore di Astell, etichettata come «protestant nunnery». Anonimo, *The Tatler no. 32*, Thursday, June 23, 1709.

347 Astell stessa è orfana di padre e madre. Secondo Sarah Apetrei, il riferimento alle donne non sposate e prive di direzione paterna si accompagna all'esortazione alla castità e alla solitudine in modo da potersi abbandonare serenamente alla sovranità assoluta di Dio, divenendo regine del proprio sé. S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion*, p. 92.

348 C. Pateman, *The Rights of Man and Early Feminism*, in *Frauen und Politik/Femmes et politiques*, «Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft», 34, 1994, p. 23.

349 Di questo si è parlato nel primo capitolo.

Honour of others».

Alludendo al sentito problema della trasmissione della proprietà come interesse principale del principio ereditario patriarcale<sup>350</sup>, Mary Astell individua un'ulteriore buona ragione per consentire alle donne di educarsi ed essere in grado di gestire i beni familiari. Se questo non fosse loro concesso, allora meglio farla finita con l'illusione che le donne siano capaci di razionalità e, piuttosto, incatenarle al caminetto. Di sicuro, l'invito a confinare le donne al focolare domestico non è dettato dal timore che esse possano ribellarsi:

«I do not propose this to prevent a Rebellion, for Women are not so well united as to form an Insurrection. They are for the most part wise enough to love their Chains, and to discern how very becomingly they fit»<sup>351</sup>.

Si affaccia allora la triste consapevolezza che le donne, intimamente, amano le loro catene<sup>352</sup>. S'intuisce, però, che, Mary Astell non sia predisposta a facili pessimismi, come d'altra parte tutte le altre *female authors* del Seicento e Settecento.

A chiudere l'intensa prefazione alle *Reflections Upon Marriage* vi è un'esortazione finale alla regina, affinché protegga il sesso femminile con le sue forti braccia. Facendo ancora una volta il verso ai retori whig, Mary Astell ammonisce solennemente che, se la sovrana in carica non si assumerà tale fondamentale onere di

---

350 Bonfield rileva che dal XVI secolo fino a tutto il XVIII secolo i proprietari terrieri non perdono interesse per la continuità in linea diretta maschile, ma viene rimossa dall'esclusivo e perfino dominante scopo della società terriera. L. Bonfield, *Per una comprensione del trasferimento intergenerazionale della proprietà fondiaria inglese dal Medio Evo alla fine del diciottesimo secolo*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome Italie et Méditerranée», 124, 2/2012, p. 29. Cfr. F. de Coulanges, *La città antica*, libro II - La famiglia, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 37-131.

351 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 28-29. Scriverà molti anni dopo Olympe de Gouges nella *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*: «Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?»

352 Margaret Cavendish presenta, in linea con il suo stile farraginoso, posizioni contrastanti sulla natura della soggezione femminile. Nelle *Orazioni Femminili* scrive: «gli uomini, che non sono solo i nostri *tiranni* ma anche i nostri *diavoli*, ci tengono nell'inferno della *soggezione* dal quale non posso percepire alcuna redenzione o via d'uscita. Possiamo lamentare o piangere la nostra condizione, ma ciò non ci libererà. Possiamo mormorare e inveire contro gli uomini, ma essi non avranno riguardo per ciò che diciamo. In breve, le *parole* che diciamo agli uomini sono come *suoni* vuoti; i nostri *sospiri* come soffi di *vento*; e le nostre *lacrime* come *sterili scrosci di pioggia*. E il nostro *potere* è così trascurabile, che gli uomini ridono della nostra *debolezza*». M. Cavendish, *Orazioni femminili*, «Filosofia Politica», 2, 2015, pp. 247-248. Di contro, Miseria, protagonista di *Assaulted and Pursued Chastity*, usa il linguaggio politico dei diritti di proprietà non solo per dichiarare che il corpo è di sua proprietà, ma anche per rivendicare il diritto di una schiava di uccidere o ferire un principe che minaccia la sua sicurezza personale o i suoi beni. L. Walters, *Margaret Cavendish*, p. 206.

protezione femminile<sup>353</sup>,

«Adieu to the Liberties, not of this or that Nation or Region only, but of the Moiety of Mankind! To all the great Things that Women might perform, inspir'd by her Example, encouraged by her Smiles, and supported by her Power»<sup>354</sup>!

Dopo le notevoli pagine prefatorie, Astell entra nel merito delle *Reflections* spiegando che il pretesto della redazione dell'opera è il caso del divorzio tra il Duca e la Duchessa di Mazzarino<sup>355</sup>. Pur evitando di assolvere il duca dai suoi misfatti e di giustificare la duchessa per il suo abbandono del talamo nuziale, la filosofa mostra profondissima empatia:

«To be yok'd for Life to a disagreeable Person and Temper; to have Folly and Ignorance tyrannize over Wit and Sense; to be contradicted in every thing one does or says, and bore down not by Reason but Authority; to be denied one most innocent desires, for no other cause but the Will and Pleasure of an absolute Lord and Master<sup>356</sup>, whose Follies a Woman with all her Prudence cannot hide, and whose Commands she cannot but despise at the same time she obeys them; is a misery none can have a just idea of, but those who have felt it»<sup>357</sup>.

Tuttavia, ricercare consolazione nelle frivolezze di corte, in corteggiatori superficiali, nelle avventure e nei divertimenti e nella compagnia, «may plaister up the sore, but will never heal it». Già per una donna single di buon senso, il corteggiamento servile dovrebbe generare poca soddisfazione. Per una donna sposata, a maggior ragione, ammettere tali pratiche è un atto criminale<sup>358</sup>. Poiché la duchessa di Mazzarino è passata a miglior vita, possano con lei svanire anche i suoi sbagli. Per far sì che altre giovani non li ripetano, Astell si propone di investigare la natura dell'istituzione matrimoniale.

È evidente che, in teoria, essa possa dare felicità. Se gli uomini sono infelici nel

---

353 Come le altre cosiddette femministe tory del suo tempo, Astell parla a nome di una comunità di donne autorizzate simbolicamente dalla regina a parlare per tutto il sesso femminile. Queste scrittrici giustificano la propria supremazia morale con un'ideologia di sottomissione politica e obbedienza filiale. C. Barash, *"The Native Liberty... of the Subject": Configurations of Gender and Authority in the Works of Mary Chudleigh, Sarah Fyge Egerton, and Mary Astell*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, Writing, History 1640-1740*, London, Batsford, 1992, p. 57.

354 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 31.

355 Ortense Mancini (1646-1699), duchessa di Mazzarino, scappa di casa per i maltrattamenti frequenti da parte del marito, di molto più grande di lei.

356 Si noti come torna il riferimento al dominio assoluto del marito sulla moglie.

357 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 33-34.

358 *Ivi*, p. 35.

matrimonio è solamente colpa loro, perché Dio non ha stabilito tale sacra istituzione invano o per l'infelicità dell'umanità. L'accento sulla matrice divina del matrimonio fa da contrappunto a una visione contrattuale secondo cui l'autorità del marito deriva essa stessa dal contratto matrimoniale e non dall'investitura divina. Astell ritrova la medesima *ratio* a legittimare Stato e matrimonio, la smaschera e la smentisce su basi teologiche<sup>359</sup>.

Perciò le satire anti-matrimoniali – bersaglio privilegiato delle *Reflections* – sono attaccate da Astell, perché non tengono conto dell'eguaglianza delle anime in Dio e nascondono una concezione degradante dell'identità femminile, una basata sulla supposta indegnità delle donne come compagne degli uomini a vita. Infatti dice:

«*But upon what are the Satyrs against Marriage grounded? Not upon the State itself, if they are just, but upon the ill Choice, or foolish Conduct of those who are in it, and what has Marriage, considered in its self, to do with these? Let every Man bear his own Burden: if through inordinate Passion, Rashness, Humour, Pride, Covetousness, or any the like Folly, a Man makes an Imprudent Choice, Why should Marriage be exclaim'd against?*»

Se gli uomini si arrendono alle proprie passioni per cercar moglie, perché accusare il matrimonio in sé, che può essere tanto felice quanto infelice? L'invito agli uomini è a farsi carico delle conseguenze della propria irrazionalità:

«*Let him blame himself for entring into an unequal Yoke, and making Choice of one who perhaps may prove a Burthen, a Disgrace and Plague, instead of a Help and Comfort to him. Could there be no such thing as an happy Marriage, Arguments against Marriage would hold good, but since the thing is not only possible, but even very probable, provided we take but competent Care, Act like Wise Men and Christians, and acquit our selves as we ought, all we have to say against it serves only to be the Levity or Impiety of our own Minds; we only make some flourishes of Wit, tho' scarce without Injustice, and tho' we talk prettily it is but very little to the purpose*»<sup>360</sup>.

Il matrimonio cristiano è il migliore istituto che può favorire la quiete e la tranquillità domestica e provvedere all'educazione dei figli. Se fallisce, è perché gli uomini, sposandosi, hanno qualcos'altro in mente. Quando dietro al matrimonio c'è invero l'interesse economico, se si è infelici la colpa è della cupidigia maschile. Per le donne la situazione è leggermente diversa, perché il matrimonio serve loro a

---

359 Cfr. A. Lister, *Marriage and Misogyny: The Place of Mary Astell in the History of Political Thought*, p. 50.

360 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 36-37.

esercitare la virtù, non già a godere dei piaceri della vita. Anzi, tutto ciò che la moglie può assaporare è dolore<sup>361</sup>:

«Affliction, the sincerest Friend, the frankest Monitor, the best Instructor, and indeed, the only useful School that Women are ever put to, rouzes her Understanding, opens her Eyes, fixes her Attention, and diffuses such a Light, such a Joy into her Mind».

Da queste parole traspare come il matrimonio porti con sé una possibilità di innalzamento spirituale, ma solo per le donne, le quali, grazie a un paradossale privilegio della subalternità, possono aspirare alla gioia e al raffinamento del pensiero. I vizi del marito diventano dunque l'occasione della virtù della moglie. Ma se i mariti non praticano la virtù, come possono pretenderlo dalle mogli<sup>362</sup>? Seppure Astell ammetta che possa esistere un matrimonio concepito dallo sposo come legame fondato sull'amore, la differenza con uno fondato sull'interesse è davvero poca per ciò che riguarda la solidità e la razionalità del vincolo. Le conclusioni che trae Astell sono parecchio divergenti da quelle a cui giungono libretti di condotta come *The Duty of Inferiors*<sup>363</sup>. Astell riscrive, infatti, una teoria alternativa dell'obbedienza, che elide il legame affettivo tra governanti e governati sostituendolo con il criterio assoluto della razionalità impassibile e imperturbata dalle emozioni<sup>364</sup>. Anche l'amore viene declassato ad appetito irregolare, cosa che richiama le *Letters* in cui Astell rappresenta l'amore delle creature come sentimento che rischia di allontanare l'uomo da Dio. In questo caso, la critica dell'amore è tutta incentrata sull'ipocrisia dei corteggiatori:

«But suppose a Man does not marry for Money, though for one that does not, perhaps there are thousands that do; suppose he marries for Love, an Heroick Action, which makes a mighty Noise in the World, partly because of its Rarity, and partly in regard of its Extravagancy, what does his marrying for love amount to? There's no great Odds between

---

361 La carica catartica del dolore emerge in molti scritti di Astell a partire dalle *Letters Concerning the Love of God*.

362 *Ivi*, pp. 37-40.

363 Esso spiega ai sudditi, ai servi, alle mogli, ai parrochiani e ai figli come portare obbedienza a re, padroni, mariti, ministri del culto e padri, anche e soprattutto in presenza di un dominio arrogante e autoritario. W. Nichols, *The Duty of Inferiours towards their Superiours, in five Practical Discourses*, London, Printed for E. Evets and T. Bennet, 1701.

364 Si può dire che Astell s'inserisca nella tradizione hobbesiana di razionalismo politico. La differenza con Locke è sostanziale: mentre per Hobbes la subordinazione femminile è convenzionale e artificiale, Locke annulla totalmente il problema dell'origine del dominio maschile.

his marrying for the Love of Money, or for the Love of Beauty; the Man does not act according to Reason in either Case, but is governed by irregular Appetites. But he loves her Wit perhaps, and this, you'll say, is more Spiritual, more Refin'd: Not at all, if you examine it to the Bottom. For what is that which now a-days passes under the Name of Wit? A bitter and ill-natur'd Raillery, a pert Repartee, or a confident talking at all»<sup>365</sup>.

Anticipando l'attacco contro il *wit* di Shaftesbury e del suo circolo dei Kit-Kat, Astell dileggia il presunto valore sociale dello spirito, del motteggio elegante, per deviare l'attenzione su ciò che veramente conta, ovvero la ragione in quanto unico metro affidabile di giudizio e di scelta del proprio compagno, e della propria compagna, per la vita. L'unico vero *wit* ha ben altre caratteristiche e consiste «in such a Sprightliness of Imagination, such a Reach and Turn of Thought, so properly express'd, as strikes and pleases a judicious Taste»; infatti, il *wit* autentico «is distinct from Judgement but it is not contrary to it». Collocando il *wit* in continuità armonica con il giudizio, Astell interviene in un dibattito di lungo corso che presuppone la contrarietà dei due termini, contrarietà che veicola un messaggio dannoso per le donne. Se il *wit* è pensato in opposizione a «decorum and good manners», esso può soltanto giocare a favore di chi presuppone l'inferiorità femminile e di questa retorica approfitta.

Il contributo di Astell alla *English reformation of manners* può essere compreso allora solo in una prospettiva antipatriarcalista materiale, cioè a partire dal rispetto della decenza in quanto rispetto del sé femminile. Infatti, come si vedrà meglio oltre, l'antipatriarcalismo materiale implica di Astell la contestazione del predominio maschile in tutti gli ambiti che materialmente definiscono i rapporti sessuali, e la conseguente affermazione dell'eguaglianza tra i sessi. Da tale punto di vista, Astell afferma che le donne sono dotate di una dignità da salvaguardare e in prima persona sono chiamate a farlo, senza mediazioni di sorta, senza paladini della morale in loro difesa. Le opere satiriche della Restaurazione da un lato vogliono moralizzare il secondo sesso, dall'altro lo vogliono mettere in cattiva luce e inferiorizzare<sup>366</sup>; per questo mettono in scena una satira che Astell non può accettare. Per lei, decoro e

---

365 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 41.

366 A. Lister, *Marriage and Misogyny*, p. 53.

maniere sono sinonimi della presa di parola autonoma femminile: sottraendosi al gioco maschile del corteggiamento frivolo e spiritoso, le donne scelgono allo stesso tempo di sottrarsi a un discorso eterodiretto. Fuori dalla narrazione maschile, fuori dal canone tradizionale di appropriatezza o inappropriata femminile – come quello al centro della *querelle des femmes* – le donne possono scrivere e agire il proprio ruolo dentro e fuori dalla società, nella sfera pubblica e nel Cielo. Determinare le condizioni in cui esercitare il proprio *wit* equivale a determinare le condizioni della propria disponibilità alle interazioni umane e con il sesso maschile. Contemporaneamente, decidere le parole con cui descriversi, con cui parlare di sé, «le parole per dirlo», significa, insomma, avere diritto a definire se stesse e a combattere per i significati.

Tutto questo si traduce, per Astell, nel fare i conti con le circostanze materiali del patriarcato, nel tentativo di volgerle a favore della propria autonomia spirituale e intellettuale. Per lei è evidente che il matrimonio è generalmente una scatola chiusa in cui raramente si ha qualche margine di contrattazione, perché «a Woman indeed can't properly be said to Choose, all that is allow'd her, is to Refuse or Accept what is offer'd»<sup>367</sup>. Sicuramente, per una donna priva di mezzi – ma anche per colei che possiede delle proprietà ma non ne può usufruire per via della *coverture* – il matrimonio non è che un destino obbligato, un fatto di mera sopravvivenza<sup>368</sup>.

Svelando l'arcano dell'individualismo liberale whig, Astell descrive allora a tinte vivide il legame tra matrimonio e tirannia: mentre John Milton<sup>369</sup> – e i whig – criticano il potere arbitrario al trono, ciò non si dà se in gioco c'è l'abolizione della tirannia privata a danno delle donne-schiave<sup>370</sup>. La pazienza e la sottomissione sono

---

367 M. Astell, *Some Reflections*, p. 43.

368 Lister osserva che, in assenza di piani concreti di miglioramento della situazione economica, l'invito al nubilato si rivela infattibile. Infatti, il rifugio filosofico-religioso femminile proposto da Astell è meta riservata a coloro che possono permetterselo, uno spazio indubbiamente differente da un paradiso dell'eguaglianza interclassista. A. Lister, *Marriage and Misogyny*, p. 70. Non è in questi termini che Astell concepisce il cambiamento sociale, ovvero non a partire dalla differenza di classe bensì a partire dalla differenza sessuale.

369 J. Milton, *The Divorce Tracts of John Milton: Texts and Contexts*, a cura di S.J. van den Berg - W.S. Howard, Pittsburgh, Duquesne UP, 2010.

370 M. Astell, *Some Reflections*, pp. 46-47.

le uniche opzioni per coloro che subiscono un'oppressione tirannica, a meno che non siano abbastanza forti da liberarsi del giogo<sup>371</sup> e deporre il tiranno, ma tale eventualità non sembra essere concessa. L'eguaglianza whig è prevista solo per una parte precisa della società:

«how much soever Arbitrary Power may be dislik'd on a Throne, not Milton himself<sup>372</sup>, nor any of the Advocates of Resistance, would cry up Liberty to poor Female Slaves or plead for the Lawfulness of Refining a private Tyranny».

Poiché la moglie sceglie un monarca assoluto per tutta la vita, è meglio attendere di incontrare l'uomo giusto. Questo significa anche eliminare qualunque ostacolo prevedibile alla felicità matrimoniale, qualunque occasione di conflitto. E dunque se già il matrimonio è abbastanza rischioso per una donna che sposa un uomo uguale a lei per educazione, nascita e fortuna, è ancora peggio per colei che è stata venduta a uno che non è affatto uguale. È necessario che una moglie giudiziosa sia consapevole della sua funzione nell'ottica del marito: è e sarà sempre un'umile servitrice, la responsabile della famiglia e della casa, un male necessario (il capo dei servi, nella prima edizione), l'educatrice dei figli, colei che con la sua brillantezza e bellezza intrattiene il marito a casa quando torna frustrato e deluso dalla vita fuori casa, colei che corteggia la sua vanità e il suo orgoglio<sup>373</sup>. In una parola, per un marito, sua moglie è «one whom he can entirely Govern, and consequently may form her to his will and liking, who must be his for her Life, and therefore cannot quit his Service let him treat her how he will»<sup>374</sup>.

Mary Astell illustra poi il patto di matrimonio tra marito e moglie esattamente nei termini di un patto sessuale, un patto che ha la speciale caratteristica di non

---

371 Si noti la metafora tratta dal mondo animale, con le donne assoggettate come buoi al giogo del padre/marito/padrone.

372 Nell'edizione del 1730 Astell aggiunge «nor B.H.», dopo Milton, acronimo che allude a Benjamin Hoadly. M. Goldie, *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, n. 37, p. 73. Hoadly (1676-1761) è vescovo di Bangor, poi di Hereford, di Salisbury e di Winchester e iniziatore della *Bangorian controversy* in cui arriva a sostenere che Dio non ha delegato la sua autorità a nessun rappresentante, dunque minando le basi di legittimazione dell'intera gerarchia ecclesiastica.

373 B. Arneil, *Women as Wives, Servants and Slaves: Rethinking the Public/Private Divide*, «Canadian Journal of Political Science», 34, 1/2001, pp. 29-54.

374 M. Astell, *Some Reflections*, pp. 46-47, 50-51.

essere né formalmente né materialmente egualitario. Attraverso il linguaggio della critica del diritto, Astell denuncia il matrimonio come patto che si distingue per la sua costitutiva, sistematica, unilaterale arbitrarietà: «Covenants betwixt Husband and Wife, like Laws in an Arbitrary Government, are of little Force, the Will of the Sovereign is all in all». Nel frequente caso in cui il matrimonio sia un fatto ineludibile, va affrontato con disciplina estrema, iniziando dal rispetto delle gerarchie. Le stratificazioni sociali sono create da Dio, riferimento astratto e lontano, e vanno mantenute<sup>375</sup>, dice Astell, è ciò suggerisce che la differenza di sesso non è necessariamente più rilevante di quella di status: le donne non sono inferiori per natura.

Da queste riflessioni emerge il modo in cui la retorica egualitarista oscura le gerarchie e le stratificazioni sociali, volute in ultima istanza da Dio. Volgendo lo sguardo da Dio alla sfera pubblica, Astell individua e forza tale profonda contraddizione, pur non mettendola mai in discussione completamente. Infatti, il suo punto di osservazione è parziale – e lo sguardo strabico – perché è costituito dalle donne in via esclusiva, mentre gli uomini sono colti solamente nel momento in cui prendono e detengono il potere.

Se, insomma, riesce potentemente a mettere a nudo i rapporti sessuali di potere – che sono il suo principale interesse –, il compito si rivela più arduo quando si tratta di tracciare l'origine delle stratificazioni sociali. Rinunciando a contestare l'origine della povertà e della ricchezza, Astell elabora un'idea di eguaglianza incompiuta, che non coglie la complessità di una società che si sta istituzionalizzando. Poiché non si pone il problema della società e del suo ordine interno, la sua critica all'individualismo liberale è “debole”, in una società che non riconosce solo la differenza tra uomini e donne. Così, la critica di Astell rischia di scorrere parallela al discorso lockeano, mostrandone alcuni effetti ma senza metterli in discussione globalmente.

Poiché ragiona a partire dall'individuo e non dalla società, Astell reputa anche il

---

375 M. Astell, *Some Reflections*, pp. 52, 66.

matrimonio un rapporto tra due individui – o al massimo un'istituzione sessuale ma non sociale – che va gestito con la massima accortezza, in una specie di competizione con il coniuge maschile. Ella vede con nitidezza i rischi che corrono le donne sposate e invita alla cautela dall'inizio alla fine della relazione. Il matrimonio, descritto come «a caring for the things of the World, a caring not only to please, but to maintain a Husband», sembra quindi il luogo dell'annullamento della libertà. Una donna non verrà mai dispensata dai suoi obblighi di sottoposta: «the Custom of the World, Oeconomy, every Thing almost reminds her of it».

Poiché la prerogativa maschile non abbisogna di riconoscimento, per via del dettato di un indiscutibile diritto e della prescrizione antica, non serve giustificarla. Nessuno può mettere in discussione che le donne abbiano più passione che ragione, perché la superiore forza fisica e fermezza mentale sono date per scontate negli uomini. Attraverso un comando arbitrario e gravose imposizioni si propaga il potere maschile, mentre un sovrano giusto e legittimo non fa ricorso a tali mezzi, «Usurpers being always most desirous of Recognitions and busie in imposing Oaths, whereas a Lawful Prince contents himself with the usuale Methods and Securities». Per mantenere la propria autorità, il marito deve impegnarsi per assolvere i suoi doveri nei confronti della consorte, mostrandole dolcezza, impegno e gratitudine. Da parte sua, la moglie deve compiacerlo<sup>376</sup>, ma non c'è da disperarsi: l'obbedienza è un'attitudine esteriore, mentre la mente può rimanere libera, neanche un tiranno la può obbligare<sup>377</sup>.

Riaffermando l'esigenza di pace sociale che si cela dietro all'imperativo dell'obbedire ai superiori, Astell ribadisce che le autorità rappresentano Dio e i governati devono rispettarle proprio come rispettano Dio<sup>378</sup>. Sopportarne i soprusi è segno del possedere una mente nobile, sostiene Astell, chiarendo inoltre che l'obbedienza a chi non la merita va prestata per amore dell'ordine. Per un uomo è normale non rispettare sua moglie, se, come Astell ha dimostrato, disprezza l'intero

---

<sup>376</sup> *Ivi*, pp. 53-55.

<sup>377</sup> Cfr. J. Locke, *Lettera sulla Tolleranza*.

<sup>378</sup> Come si è visto nel II capitolo, per Astell nella guerra non c'è spazio per l'autonomia femminile.

sesso femminile e lo reputa un crogiolo di follia, ignoranza e passione<sup>379</sup>. Per una donna, le cose stanno diversamente, se solo si prende il tempo di ammirare la grandezza, la superiorità, la forza e la bellezza degli uomini. Ovviamente, Astell preferisce chiudere le *Reflections* con la sardonica ironia che la contraddistingue, così scrive:

«But how can a Woman scruple intire Subjection, how can she forbear to admire the worth and excellency of the Superior Sex, if she at all considers it? Have not all the great Actions that have been perform'd in the World been done by Men? Have not they founded Empires and overturn'd them? Do not they make Laws and continually repeal and amend them? [...] They make Worlds and ruine them, form Systems of universal nature and dispute eternally about them; their Pen gives worth to the most trifling Controversie; nor can a Fray be inconsiderable if they have drawn their Swords in't. All that the wise Man pronounces is an Oracle, and every Word the Witty speaks a Jest»<sup>380</sup>.

Gli uomini fanno e disfano leggi, creano mondi per poi mandarli in rovina, s'inventano sistemi universali di pensiero e perdono infinito tempo a criticarli, danno vita con le loro penne alle dispute più insignificanti e persino la crepa in una roccia diventa rilevante se un uomo ci infila una spada dentro. È devastante e nettissimo l'attacco di Astell alla presunzione maschile, tanto quanto è significativo il ritorno sul linguaggio, che viene messo in discussione, mediante il riferimento all'oracolo e alla facezia del *witty*, in quanto linguaggio sessualizzato.

Allora la filosofa scopre le carte in tavola e si rivolge alla lettrice: se non sai compiacere e obbedire, non sei adatta a fare la moglie! Se già gli uomini – avvantaggiati per natura – non vivono secondo ragione, come lo si può pretendere dalle donne? Con questa domanda, Astell rinnega alla radice il sistema razionale lockeano secondo cui il diritto rende gli uomini liberi nell'arena politica allo stesso modo in cui la ragione li rende liberi nell'universo<sup>381</sup>. Cambiando, poi, drasticamente tono, Astell torna a uno stile che si avvicina alla *lamentatio* – e infatti utilizza un paragone preso dall'antica Roma – affermando che le donne, come Catone, non possono sopportare oltraggi per tutta la vita. Riallacciando la questione dello status

---

379 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 56-58.

380 *Ivi*, p. 61.

381 P. Laslett, *Introduction*, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 111.

delle donne all'interno del matrimonio alla loro manchevole educazione, Astell si lamenta che nessuno si preoccupa dell'educazione delle donne, se non come mogli, figlie, sorelle. Eppure, le ragazze non ne hanno meno bisogno dei ragazzi, per salvaguardare il loro onore. Per enfatizzare la gravità dell'applicare due pesi e due misure nell'educazione di fanciulli e fanciulle, cita Locke, «a celebrated Author» e i suoi *Pensieri sull'educazione*:

«A young Gentleman, as a celebrated Author tells us, ought above all things to be acquainted with the State of the World, the Ways and Humours, the Follies, the Cheats, the Faults of the Age he is fallen into, he should be degrees be inform'd of the Vice in Fashion, and warn'd of the Application and Design of those who will make it their Business to corrupt him, shou'd be told the Arts they use and the Trains they lay».

Allora, se giustamente tutto questo rende un uomo «wise, vertuous and useful», perché nessuno si preoccupa di come rendere tale una donna? Di fatto, l'unica educazione prevista per le donne, osserva Astell, è a trovarsi un marito e a essere scelte come mogli<sup>382</sup>. La farsa del corteggiamento<sup>383</sup> serve solo a ridurre le donne in potere degli uomini. Con un impeto di disperato accoramento, Astell si sfoga: nessuno su questa terra, ma solo Dio può salvare la donna dal corteggiamento.

In seguito alla descrizione catastrofica delle tattiche del corteggiamento, dei mezzi e mezzucci usati dagli spasimanti per far cadere nella propria rete le povere prede – o più spesso le ricche prede –, e dopo una serie di lunghi ammonimenti apocalittici su come un uomo cercherà di orchestrare la rovina della sfortunata che cadrà nelle sue grinfie<sup>384</sup>, Astell riacquista toni abbastanza contenuti.

Dunque, nella chiusura del suo *masterpiece* ripercorre i punti forti della sua riflessione a partire dall'esortazione alla preservazione di virtù e onore. Le donne vanno educate puntualmente al bello e al brutto del matrimonio affinché possano scegliere. Appropriandosi e volgendo a suo vantaggio la classica analogia matrimonio-governo, dichiara che una creatura razionale non deve cieca obbedienza, un'obbedienza senza ragione, non meditata. È nell'interesse di chi è superiore curare

---

382 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, pp. 63-65.

383 Ivi, pp- 70-71.

384 Ivi, pp. 66, 61, 74.

l'elevazione razionale del proprio sottoposto, affinché possa prestare obbedienza con raziocinio. Se, per colpa di «ill-grounded customs», gli uomini sono superiori, perché hanno paura dell'innalzamento spirituale delle donne? Essi non devono temere una competizione per il potere, le donne non adopereranno le loro migliorate facoltà interiori per destabilizzare il dominio maschile sul mondo:

«such true Wisdom, such real Greatness, as though it does not qualify them to make a Noise in this World, to found or overturn Empires, yet it qualifies them for what is infinitely better, a Kingdom that cannot be mov'd, an incorruptible Crown of Glory»<sup>385</sup>.

Dopo aver rivendicato la potenza della differenza femminile, Astell spiazza ancora una volta la lettrice segnalando l'idea vuota della competizione per ciò che è caduco, effimero, privo di valore. Ironizzando sottilmente con la giustificazione lockeana della primazia del marito sulla moglie in base alla maggiore forza e abilità, la filosofa dice:

«Strength of Mind goes along with Strength of Body, and 'tis only for some odd Accidents which Philosophers have not yet thought worth while to enquire into, that the Sturdiest Porter is not the Wisest Man»!

Traendo le somme, continua Astell, per le donne, il matrimonio è più eroico di qualsiasi virile eroismo. Se le donne si sposano in fretta, è perché, se si prendessero tempo per riflettere, difficilmente lo farebbero. La libertà di scegliere o meno il matrimonio è in fondo la più potente arma nelle mani di una donna. Gli uomini devono stare attenti, sembra suggerire Astell:

«I don't say that Tyranny ought, but we find in Fact that it provokes the Oppress'd to throw off even a lawful Yoke that fits too heavy: And if he who is freely elected, after all his fair Promises, and the fine Hopes he raised, proves a Tyrant, the Consideration that he was one's own Choice, will not render one more Submissive and Patient, but I fear, more Refractory».

Non approfittarsi della buona fede e dell'ignoranza femminile: questo è il consiglio che Astell sente di dover dare al suo caro pubblico maschile, pena fare la fine dei tanto deprecati tiranni. In ultimo, Astell si rivolge esclusivamente alla «Female Reader» che, avendo letto fin qui, può essere istigata a chiedersi: «if a Man has not these Qualifications, where is his Right»<sup>386</sup>? Se un marito non possiede le

---

385 *Ivi*, pp. 75-76.

386 *Ivi*, pp. 77-78.

qualità di un legittimo sovrano, difficilmente si comprende da dove derivi il suo diritto.

La risposta di Astell è in linea con sua la morale cristiana, legittimista e materialmente antipatriarcale: una donna pacifica non metterebbe mai in questione il diritto del marito di governare! Che poi tutte le *Reflections*, dall'inizio alla fine, prefazione inclusa, siano una totale messa in discussione del diritto e della prerogativa maschile, Astell non ritiene di doverlo specificare, essendo peraltro abbastanza ovvio. La conclusione è un atipico *disclaimer*: un uomo giusto e saggio non verrà offeso da quello che è stato scritto qui, scrive Astell. Le donne ne trarranno, invece, assoluto giovamento, potendo trovarvi sollievo dalle pene di un matrimonio oppressivo. D'innanzi all'invidia o al tentativo di corruzione da parte maschile, le donna ora sanno di poter resistere attraverso l'esercizio della virtù in questo mondo, trovando ricompensa alla propria virtù nel mondo a venire<sup>387</sup>.

Dall'analisi del discorso delle *Reflections Upon Marriage*, emerge chiaramente che per Mary Astell il matrimonio non è un dovere delle donne. Dato, però, che difficilmente esse riescono a vivere in maniera autonoma nelle attuali circostanze, bisogna rendere quello coniugale un rapporto il meno pesante possibile, insegnando alle donne a scegliere bene per evitare matrimoni infelici<sup>388</sup>, e a sopportare con pazienza laddove, anche sotto i migliori auspici, il matrimonio dovesse rivelarsi infelice e oppressivo<sup>389</sup>. Il punto è che in gioco non c'è la santità dell'istituto matrimoniale, bensì la felicità delle donne e la loro salvezza eterna. Anche se il matrimonio è voluto da Dio, la Bibbia, che è la sua voce, e la storia, che è il suo operato, presentano innumerevoli esempi di donne che vivono in maniera indipendente e altrettanto piena delle donne sposate<sup>390</sup>.

Il conservatorismo di Astell appare allora come molto più complicato e

---

387 *Ivi*, pp. 79-80.

388 J.K. Kinnaird, *Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism*, p. 72.

389 Per questo Kinnaird non trova contraddittoria la congiunzione di femminismo e conservatorismo in Astell.

390 Questo è il caso delle sante vive, cfr. G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*.

frastagliato, e probabilmente è meglio parlare di un suo adattamento alla realtà e della volontà di trarre, a nome delle donne, il massimo giovamento possibile dalle condizioni politiche e sociali, nonché di sfruttare al meglio ogni margine di manovra femminile. Niente di radicalmente trasformativo, ma neppure un accontentarsi dello status quo.

In questo capitolo, e nella tesi, si è cercato però di aggiungere un tassello a questa conclusione, piuttosto condivisa nella letteratura storiografica, che già da anni mostra come la pubblicistica femminile nel XVII e XVIII secolo sveli i punti di congiunzione tra pensiero tory e whig<sup>391</sup>. È la riflessione di Mary Astell in ambito teologico politico, in ambito femminista, in ambito filosofico, in ambito educativo, a destabilizzare qualunque etichettamento, qualunque pretesa di incasellarla in una più o meno ufficialmente riconosciuta ideologia o partito. Con il suo anglicanesimo rigido ma non pienamente e strettamente ortodosso, con il suo filomonarchismo di matrice sessuale più che divina, con il suo assoluto confidare nel valore femminile oltre ogni scoglio sociale, Mary Astell sfida tutte le categorie storiografiche applicate finora a lei e, in generale, alla riflessione delle donne di età proto-moderna. Esattamente di queste categorie s'impone allora la necessità di un ripensamento generale, che si adatti alla scomoda e sconveniente presenza femminile nella sfera pubblica in via di formazione, in una congiuntura storica fondamentale per la genesi del pensiero politico moderno. Il momento di crisi generale ospita, influenza ed è influenzato dal protagonismo femminile e femminista, che costringe a riconfigurare la narrazione della storia del pensiero politico seicentesco come una storia non neutra, bensì costellata di conflitti sessuali, oltreché religiosi e politici. Mary Astell percorre questa storia conflittuale aggiungendo una carica innovatrice e per troppo tempo ignorata.

Per tentare di dare un nome al pensiero di Astell e delle altre donne notevoli che tra metà Seicento e inizio Settecento mettono in questione il patriarcato e l'idea della

---

391 Obbedienza e legittimazione politica sono centrali per entrambi i partiti e corrispondono a determinati comportamenti dentro il matrimonio. I tory pensano al mantenimento dell'ordine nella famiglia, i whig pensavano alla famiglia come luogo di cura dei figli e trasmissione della proprietà, cose che non necessariamente confliggono. R. Weil, *Political Passions. Gender, the Family and Political Argument in England 1680-1714*, p. 6.

naturale subordinazione femminile, si è pensato alla categoria di antipatriarcalismo materiale. Tale categoria vuole nominare le espressioni di contestazione del predominio maschile nei campi che materialmente definiscono i rapporti tra i sessi, dalla teologia, alla politica fino all'educazione. Astell, Masham, Cavendish, Chidley e le godly women del Seicento, di cui si è trattato nel capitolo precedente, mostrano tutte quante, seppure in modi molti diversi, non solo il carattere artefatto della dominazione patriarcale, ma anche la non corrispondenza di questa con i presupposti egualitari del nascente ordine "liberale" maschile. In questo senso, l'antipatriarcalismo materiale si oppone alla critica solo formale di Locke a Filmer, che, pur attaccando il patriarcato nello Stato, si dimentica di farlo nella famiglia, lasciando inalterate le gerarchie sessuali. Nonostante il femminismo di Astell, il suo fervente anglicanesimo, il suo talento letterario impediscano di impiegare le categorie tradizionali per definirne il personaggio o il pensiero, il suo antipatriarcalismo va inteso però più come cornice discorsiva che come attitudine pratica. Anche se fosse esistito un movimento antipatriarcale femminista e al contempo legittimista, lei ne sarebbe stata interprete in disparte, più interessata al cielo che alla terra per occuparsi di pratica politica.

La consapevolezza cristiana dell'incommensurabilità dell'aldilà la spinge in misura crescente verso l'alto, ridimensionando la portata della sofferenza terrena che lei e le donne hanno spesso come destino. Eppure, non risulta del tutto condivisibile l'opinione secondo cui Mary Astell preferisca abitare la sfera del privato come spazio prettamente femminile<sup>392</sup>, perché anche nello spazio pubblico maschile ella s'introduce e combatte ad armi pari per mezzo del discorso, e lo stesso desidera per le donne, in un gioco reciproco di rafforzamento femminile che inizia nell'accademia separata e continua nella vita al di fuori di essa. Nel prossimo capitolo si vedrà il modo in cui la sua, per così dire, non convenzionale ortodossia, giochi all'interno del progetto educativo, antagonista e ammiratore di quella lockeana. Anche in questo caso, come apparirà chiaramente, il motivo materialmente – e non solo

---

392 J.K. Kinnaird, *Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism*, p. 74.

formalisticamente – antipatriarcale emerge con forza concettuale ed efficacia stilistica.

## CAPITOLO IV – Il rifugio dall'ignoranza e dalla tirannia del costume

### 4.1 Il progetto educativo

Per comprendere la portata innovativa di una teoria educativa femminista, come quella di Mary Astell, all'interno della congiuntura storica del secolo delle rivoluzioni inglesi, è necessario gettare luce in primo luogo sulla struttura sociale della trasmissione del sapere. All'incrocio tra alfabetizzazione, mobilità sociale e predominio culturale delle elites<sup>1</sup> si colloca il lavoro di Astell che, mentre mira a rendere generalmente accessibile alle donne le opportunità educative, aspira a una formazione di qualità, filosofica e religiosa. È una formazione destinata ad agevolare le istanze di autonomia femminile in un momento in cui le critiche al patriarcato rendono possibile agire nelle maglie allargate del controllo del capofamiglia<sup>2</sup>.

Innanzitutto, l'ipotesi è che vi siano maggiori occasioni per l'educazione femminile di quelle che si sono fin qui immaginate. Come educatrici, come allieve e come agenti di un sistema educativo prettamente informale<sup>3</sup>, le donne sono al centro di un processo di estensione dell'istruzione che ha il suo apice nel secolo delle Rivoluzioni inglesi, incontrando poi contraccolpi e impedimenti. Di certo la questione educativa non è un problema solo per le fanciulle di Albione. Con il consolidarsi dello Stato moderno inglese, il legame tra obbedienza e consenso viene posto sotto esame e l'educazione gioca un ruolo fondamentale. Come nota Pietro Costa, è nella famiglia che inizialmente viene ricercata la soluzione, perché in essa si pongono le basi per l'ordine nella società, attraverso il disciplinamento, e si ha modo

- 
- 1 Peter Laslett sostiene che meno di un terzo dei cittadini inglesi sono capaci di firmare documenti nel periodo dei sollevamenti politici del XVII secolo. P. Laslett, *The World We Have Lost Further Explored* (1965), London, Routledge, 2001, p. 229. Wyn Ford osserva che le donne sono generalmente meno capaci di firmare rispetto agli uomini, ma alcuni studi locali e relativi a un arco di tempo piuttosto lungo [dal Cinquecento a tutto il Settecento] dimostrano che il rapporto tra la capacità di scrivere il proprio nome e il sesso dello scrivente varia notevolmente nel tempo. W. Ford, *The Problem of Literacy in Early Modern England*, «History», 78, 252/1993, p. 35.
  - 2 L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento* (1977), Torino, Giulio Einaudi, 1983, p. 269. Cfr. L.G. Schwoerer, *Seventeenth-Century English Women Engraved in Stone?*, «Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies», 16, 4/1984, pp. 389-403.
  - 3 Cfr. K. Charlton, *False Fonde Bookes, Ballades and Rimes: An Aspect of Informal Education in Early Modern England*, «History of Education Quarterly», 27, 4/1987, pp. 449-471; L. Stone, *The Educational Revolution in England, 1560-1640*, «Past & Present» 28, 1964, pp. 41-80.

di elaborare il consenso: in una parola, nella famiglia nasce l'educazione<sup>4</sup>. Con l'aumento dell'importanza sociale dell'istruzione dei giovani, sorge l'esigenza di una teoria che sia all'altezza del compito di qualificare politicamente l'educazione nell'Inghilterra della prima età moderna.

Per i novelli teorici dell'educazione l'ostacolo maggiore è l'elaborazione di un modello abbastanza generale da poter essere applicato in circostanze familiari diverse e che contenga in maniera armonica almeno due linee di frattura: la linea della differenza sessuale e quella di classe. Agli occhi di un filosofo attento alla propagazione di un ordine individualista, contrattualista e liberale, come John Locke<sup>5</sup>, è evidente che le classi proprietarie o non proprietarie hanno bisogno di diversi approcci educativi, che il più delle volte sono applicati in maniera rigida. Per le classi povere, l'educazione deve mirare al lavoro e dunque il lavoro è l'unica pratica educativa possibile<sup>6</sup>. Proprio come per le donne, anche per i poveri l'educazione sembra essere vista come una fastidiosa distrazione dai loro doveri personali e sociali<sup>7</sup>. Come si è visto, Mary Astell non perde occasione di mostrare che l'ignoranza femminile è spietatamente dileggiata, ma quando le donne osano arricchire il proprio intelletto, non diventano altro che mostri ripugnanti per il pubblico maschile. Per le figlie degli yeomen, la situazione non è migliore: imparano a malapena a scrivere, perché il loro mestiere è cucire e amministrare le faccende domestiche<sup>8</sup>.

Di contro, per le classi dirigenti si rende indispensabile conoscere le leggi per poter esercitare la funzione di governo e quindi l'educazione dei loro figli deve

---

4 P. Costa, *Il progetto giuridico*, p. 18.

5 Vedi i capitoli precedenti della tesi.

6 *Ivi*, pp. 340-341.

7 Cfr. D. Defoe, *Fare l'elemosina non è carità, dare lavoro ai poveri è un danno per la nazione e altri saggi*, a cura di V. Accattatis, Milano, Feltrinelli, 1982. Le ragazze non sono uniformemente svantaggiate rispetto ai ragazzi in campo educativo. La preferenza per i figli maschi è più comune nelle classi alte dell'Inghilterra seicentesca. Le figlie delle classi medie se la cavano meglio delle coetanee aristocratiche, di cui si prendevano cura le bambinaie invece che la madre. Nella classe media si spende inoltre più o meno la stessa cifra per la formazione di bambini e bambine e le bimbe spesso imparano a leggere, ma non a scrivere, all'età di quattro anni o persino prima. P. Mack, *Women and Gender in Early Modern England*, «The Journal of Modern History», 73, 2/2001, p. 389.

8 L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio*, p. 225.

soddisfare tale esigenza. Locke, come si è visto negli scorsi capitoli, sa bene che la funzione pratica della conoscenza delle leggi è l'esercizio del dominio. Di conseguenza, il diritto si dà come ambito di rapporti di potere ben precisi, tanto che i soggetti di classe inferiore non sono tenuti a conoscere le diramazioni, le suddivisioni, le applicazioni e gli obblighi previsti dalla legge, perché «la regola della loro azione non è la libertà ma la soggezione»<sup>9</sup>.

In quanto interprete di un progetto giuridico egemonico contrattuale-proprietario<sup>10</sup> e teorico dell'individualismo possessivo<sup>11</sup>, nei *Pensieri sull'educazione* Locke mette in chiaro le caratteristiche dell'educazione dei *gentlemen* in prospettiva del loro futuro esercizio del governo sociale<sup>12</sup>. Nel prendersi in carico la formazione di un giovane gentiluomo, Locke consiglia di rispettare sette principi basilari che sono: il differimento del piacere; la soggezione del bambino alla volontà dell'adulto, così come dell'essere irrazionale o povero a quello razionale o proprietario; il dosaggio di coazione (con il bambino e l'uomo irrazionale) e consenso (con il figlio adulto e l'uomo razionale); la prevenzione della trasgressione, secondo un equilibrio di punizioni e ricompense<sup>13</sup>; la presenza di poche regole e certe; la separazione del bambino *gentleman* dai bambini di altre classi sociali, che siano servi o indisciplinati; la superiorità della ragione del genitore sulle vecchie usanze, quando si tratta di

---

9 P. Costa, *Il progetto giuridico*, p. 348.

10 *Ivi*, p. 351.

11 C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*.

12 Per ragioni diametralmente opposte, anche per il Digger Gerrard Winstanley l'educazione è un tema di primario interesse. Per lui, l'educazione deve offrire conoscenza degli affari del mondo affinché ognuno impari a governarsi come uomo razionale. In secondo luogo, l'educazione deve rendere tutti i bambini dei buoni cittadini del Commonwealth e dei ferventi sostenitori del governo. Infine, l'educazione deve preparare i giovani nelle lingue straniere affinché il governo possa intrattenere relazioni internazionali. Di suprema importanza, per Winstanley, è formare professionalmente ogni ragazzo, affinché nessuno rimanga a digiuno di competenze pratiche. R.L. Greaves, *Gerrard Winstanley and Educational Reform in Puritan England*, «British Journal of Educational Studies», 17, 2/1969, p. 169.

13 P. Costa, *Il progetto giuridico*, pp. 347-348, 351-352. Sul valore della disciplina in Locke, cfr. N.J. Hirschmann, *Intersectionality before Intersectionality was Cool. The Importance of Class to Feminist Interpretations of Locke*, in N.J. Hirschmann - K.M. McClure, *Feminist interpretations of John Locke*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 155-186.

educare la prole<sup>14</sup>.

Locke conosce il problema-donna che si cela in qualunque teoria educativa e di fatto precisa sin dalle prime battute dei suoi *Pensieri* che essi si rivolgono anche alle bambine, sebbene la differenza di sesso richieda cure diverse. Delle fanciulle si deve curare di più la bellezza, ma anch'esse devono stare all'aria aperta come i fanciulli, per irrobustirsi<sup>15</sup>. Il maggiore ostacolo nel ricomporre il quadro del pensiero di Locke sull'educazione femminile è costituito dal fatto che lo stesso Locke di questo argomento dice poco o niente. Il più delle volte si riferisce alle donne e alla loro formazione prevalentemente in termini di comparazione negativa, come se l'innegabile e forse costitutiva incapacità femminile fosse la deriva che l'educazione del piccolo *gentleman* deve evitare.

Ad esempio, Locke compara il sentimento della vergogna per i ragazzi alla modestia richiesta alle donne: «non si può conservarla e poi ogni tanto farne a meno». Inoltre, nello sponsorizzare i vantaggi di un'educazione casalinga contro gli svantaggi della scuola pubblica, non può evitare di riferirsi al destino di reclusione femminile come qualcosa di dovuto e positivo, replicando modelli sessuali e sociali di lunga data. Infatti, scrive Locke, «nessuno ha mai pensato né sospettato che la riservatezza e la vita ritirata che si vuole dalle bambine ne facciano donne meno istruite e meno capaci»<sup>16</sup>. Se non sono coinvolte in un paragone al ribasso, le donne compaiono nei *Pensieri sull'educazione* principalmente come oggetto del desiderio di un giovane – insieme al vino – o come impersonificazione di «ciò che sa di effeminato e di molle»<sup>17</sup>.

In quanto soggetti tradizionalmente esclusi dal progetto educativo e dall'ordine politico nascente, o meglio inclusi differenzialmente in una speciale posizione di subordinazione patriarcale, le donne sono le prime a mettere in discussione il

---

14 P. Costa, *Il progetto giuridico*, pp. 352-353. Anche John Locke ha a cuore l'affermarsi del principio della ragione a sfavore della consuetudine, cosa che accorcia le distanze tra lui e Mary Astell, come si è avuto occasione di vedere nelle pagine precedenti.

15 J. Locke, *Pensieri sull'educazione*, Torino, Paravia, 1935, pp. 9, 13.

16 *Ivi*, pp. 46, 60.

17 *Ivi*, pp. 29, 22.

paradigma educativo seicentesco che in Locke trova la sua più alta espressione, ma che si concretizza in numerose pubblicazioni, a metà tra propaganda e istruzione. I manuali di condotta femminile, affiancati dagli ugualmente numerosi libretti di condotta maschile e dagli *advices*, cioè testi religiosi per l'educazione dei bambini<sup>18</sup>, sono funzionali alla perpetuazione di un ordine patriarcale<sup>19</sup> che tuttavia non rimane immune dalle trasformazioni dell'epoca. L'irruzione delle donne nella sfera pubblica in via di consolidamento, specie attraverso il loro protagonismo nelle attività di lettura e interpretazione della Bibbia<sup>20</sup> e nel preparare e pronunciare sermoni, costituisce il punto di svolta in un percorso accidentato di affermazione di diversi livelli educativi.

In questo panorama stratificato la religione cristiana svolge il fondamentale compito di spiazzare costantemente il piano del discorso, mettendo continuamente in crisi, con il suo insegnamento egualitario, le linee divisorie che l'educazione proto-liberale – o, come lo definisce Costa, il progetto giuridico contrattuale proprietario – vuole imporre e approfondire. L'educazione religiosa nell'Inghilterra proto-moderna resta al confine tra formalità e informalità, maschile e femminile, ortodossia ed eresia, anche se «female piety was far from being incompatible with current patriarchy». Il protestantesimo, infatti, presenta una tensione interna tra l'auto-apprendimento del fedele, ovvero la personale interpretazione delle Scritture, e la diffidenza del

---

18 Gli *advices* sono scritti prevalentemente da uomini, anche se le madri contribuirono in maniera significativa. Charlton, uno dei maggiori studiosi dell'educazione femminile nella prima età moderna inglese, riporta che questi testi vanno spesso in stampa, ovviamente alla ricerca di un pubblico più vasto della ristretta cerchia della famiglia dell'autrice. Gli *advices* enfatizzano il bisogno di completare la frequentazione delle messe pubbliche con la devozione privata, ovvero la preghiera, la meditazione, la lettura della Bibbia. Nei testamenti del XVII secolo le donne appaiono spesso come «givers or receivers of godly books», anche se meno frequentemente degli uomini. K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 232, 186.

19 Per Laslett, i rapporti patriarcali di potere sono potentemente influenti nell'assetto sociale proto-moderno e arrivano a inglobare anche il rapporto padrone-lavorante a giornata. P. Laslett, *Il mondo che abbiamo perduto* (1965), Milano, Jaca Book, 1979. Diversamente, vedi C.B. Macpherson, *Essay XII. Servants and Labourers in Seventeenth-Century England*, in C.B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 207-223.

20 L'interpretazione femminile e femminista della Bibbia non è passata di moda nemmeno nel Novecento. Cfr. C.A. Newsom - S.H. Ringe (eds), *La Bibbia delle donne* (1992), Torino, Claudiana, 1996.

dissenso, cioè la circospezione circa le interpretazioni troppo divergenti dei capisaldi dottrinari<sup>21</sup>. Le conseguenze a livello sociale e politico sono ben chiarite dalla tumultuosità del XVII secolo e non è un caso che già a metà del XVI secolo si ponga il problema della messa per iscritto delle procedure ecclesiastiche sotto forma di un *Book of Common Prayer* (1549)<sup>22</sup>.

Se da un lato, stando alla confessione anglicana, il culto all'interno delle pareti domestiche è benvenuto, dall'altro le riunioni religiose casalinghe sono viste con sospetto e soprannominate beffardamente *conventicles*<sup>23</sup>. Per le donne del nucleo familiare l'educazione religiosa è decisamente più rilevante che per gli uomini. Tale tipo di educazione risulta l'unico socialmente approvato per il sesso femminile, soprattutto per ciò che concerne le classi medie e medio-basse. Ciononostante, una piena autonomia religiosa è comunque sempre e grandemente avversata qualora metta in discussione le gerarchie sessuali, domestiche e politiche, come si è visto per le *female dissenters*.

La frequentazione dei sermoni è uno dei momenti più visibili della partecipazione femminile alla sfera educativa religiosa, e dunque alla sfera pubblica, la quale si genera appunto nell'innesto tra religione e politica. Tale frequentazione è vista dai contemporanei come «ipocondria spirituale» e come rifiuto dell'imperativo di debolezza femminile in quanto le donne che assistono ai sermoni rivendicano in qualche modo la loro «spiritual autonomy». Inoltre, lo studio dei sermoni è parte essenziale dell'autodidattica religiosa, tramite l'ascolto, la memorizzazione, la ripetizione, l'annotazione e la successiva trascrizione di appunti in Chiesa o a casa dopo il sermone<sup>24</sup>. Le donne non lo facevano solo per se stesse ma anche per assistere

---

21 K. Charlton, *Women, Religion and Education in Early Modern England*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 3, 107, 242. Cfr. K. Charlton, *Women, and Education*, in A. Pacheco (ed), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, pp. 3-21.

22 La versione emendata del 1662 è quella tutt'ora utilizzata in Inghilterra. Durante gli anni Cinquanta e Sessanta del Seicento uno dei modi in cui le donne tengono in vita la religione anglicana è proprio l'applicazione del *Book of Common Prayer*. P. Crawford, *Women and Religion in England 1500-1700*, p. 188.

23 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, p. 107.

24 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 157-160, 165. L'abitudine di prendere appunti riflette peraltro una consuetudine condivisa da entrambi i sessi e che concerne non solo

la famiglia e i servi nelle funzioni religiose, discutendo e ripetendo sermoni, pratica che distingue una «godly "household"». Lo studio dei discorsi religiosi può sia servire a rinforzare gli insegnamenti della Chiesa anglicana, sia a dare basi di conoscenza della Bibbia a coloro che intendono contestare l'ortodossia dottrina<sup>25</sup>.

La formazione religiosa è dunque un veicolo potente di alfabetizzazione e mette in crisi l'esclusione delle donne dal sistema educativo in generale, almeno fino a quando, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, incomincia a declinare la pratica religiosa familiare<sup>26</sup>. Specie nelle famiglie che non possono permettersi un *chaplain*, un tutor maschile o una *female governess*, le donne svolgono il ruolo di amministrare il culto privato e di impartire l'istruzione ai giovani e ai servi<sup>27</sup>. In alcune circostanze le donne del nucleo familiare si trovano a continuare il proprio percorso di apprendimento dottrinario intavolando assidue corrispondenze con il *family chaplain*, dopo che questi ha lasciato le mura domestiche. Tale modello epistolare si ritrova nelle *enlightened conversations*<sup>28</sup> che abbiamo incontrato nei capitoli precedenti, non ultimo il caso di un'anonima lady che si rivolge a George

---

l'apprendimento religioso, ma l'intera attività di studio. Un'espressione di ciò sono i *commonplace books*, quaderni di annotazioni tratte dalle letture fatte e suddivise per argomento. Cfr. F. Schurink, *Manuscript Commonplace Books, Literature, and Reading in Early Modern England*, «Huntington Library Quarterly», 73, 3/2010, pp. 453-469; J. Considine, *Wisdom-literature in Early Modern England*, «Renaissance Studies», 13, 3/1999, pp. 325-342. John Locke redige un trattato su come fabbricare il proprio *commonplace book*. J. Locke, *A New Method of a Common-Place-Book*, London, Printed for J. Greenwood, bookseller, at the end of Cornhil, next Stocks-Market, 1706. Cfr. M. Stolberg, *John Locke's "New Method of Making Common-Place-Books": Tradition, Innovation and Epistemic Effects*, «Early Science and Medicine», 19/2014, pp. 448-470. A. Walker, *Indexing commonplace books: John Locke's method*, «The Indexer», 22, 3/2001, pp. 114-118. Anche il teologo White Kennet, bersaglio polemico di Mary Astell in *An Impartial Enquiry*, possiede un *commonplace book*. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 442.

25 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, p. 166.

26 Lawrence Stone attribuisce il declino delle preghiere in famiglia al declino generale dell'entusiasmo nella società. L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio*, p. 271.

27 Nell'*oikos* proto-moderno inglese il ruolo della donna nella cura dei figli è essenziale e riconosciuto, così come il fatto che la madre dovesse essere il primo attore nell'educazione dei suoi figli, attraverso precetti o dando l'esempio. Al contrario di quello che sostengono i manuali di condotta, la padrona di casa è responsabile non solo delle «vocational skills» della servitù, ma anche della loro educazione religiosa e della loro preparazione ai sacramenti. K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 202, 230.

28 Una significativa antologia di scritti e scambi di uomini e donne dal Seicento a oggi è quella curata da Kristin Waters (ed), *Women and Men Political Theorists: Enlightened Conversations*, Malden and Oxford, Blackwell, 2000.

Hickes e Mary Astell per dirimere alcuni dubbi fondamentali sulla fedeltà alla parrocchia locale, al ministro del culto, alla Chiesa di Stato e, infine, alla Corona che della religione anglicana è paladina per costituzione<sup>29</sup>. Questa corrispondenza presenta una forma originale perché arriva a coinvolgere proprio Astell, diventando un interessante triangolo di dibattito politico-religioso. Il curatore del manoscritto che raccoglie questo e altri scambi epistolari scrive infatti che «the Controversy in the six following papers was occasioned by a Letter of a devout Lady to a depriv'd clergyman». Questa anonima Lady scrive all'ex vescovo Hickes dicendogli «I wish Mrs Astell would discourse of daily prayers with you», e dunque cerca attivamente il coinvolgimento della filosofa e teologa di Newcastle<sup>30</sup>.

Le fanciulle, oltre che a casa e in chiesa, vengono educate nelle case altrui, in cui dimorano preferibilmente esponenti di classi sociali superiori, al fine di ottenere un avanzamento di status. La più grande casa è la corte del re e mandarvi le proprie figlie è simbolo della tradizione cavalleresca dal Quattrocento fino al Settecento. A corte maschi e femmine vengono mandati a imparare il modo appropriato di servire i propri genitori e ad acquisire le buone maniere<sup>31</sup>. L'educazione femminile nelle elites non è inusuale fino al XVII secolo, laddove, con l'espansione dell'Umanesimo nel secolo precedente, va di moda la cultura, in particolare quella classica. Con la Riforma protestante e, nello specifico, a causa del comandamento patriarcale che assegna alle mogli un unico compito, ovvero la cura domestica dei figli, si assiste a una degenerazione dell'immaginario della dama colta. L'educazione letteraria, ritenuta troppo mascolina, viene rimpiazzata dall'insegnamento delle arti domestiche adatte a una futura moglie e madre<sup>32</sup>. Tale profonda trasformazione rappresenta il bersaglio polemico di Mary Astell e di altre donne che abitano la sfera pubblica inglese proto-moderna, una trasformazione che è anche lo scenario con cui devono necessariamente fare i conti.

---

29 Sia in *Moderation Truly Stated* sia in *A Fair Way with the Dissenters* Astell dichiara che la costituzione inglese è ecclesiastica e civile, fondata cioè sull'unione di Stato inglese e Chiesa Anglicana.

30 T. Bedford (ed), *The controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, p. 171.

31 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 126, 130.

32 L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio*, p. 222.

Uno dei fattori che provocano questo cambio di paradigma è, di nuovo, contestuale alla Riforma ed è costituito dall'abolizione dei conventi; ciò preclude alle ragazze una formazione cristiana separata a meno che non vi sia l'occasione di mandarle all'estero. Oltre che fra le mura di casa, propria o altrui, le figlie dei *gentlemen* possono frequentare una *boarding school*<sup>33</sup>, mentre le *grammar schools*<sup>34</sup> sono riservate ai bambini. Alcune scuole prevedono però la possibilità di far entrare le bambine fino ai nove anni d'età. Una tendenza contrastante della Riforma protestante è data dalla diffusione ampia di un riconoscimento sociale del bisogno di educazione religiosa per tutti, di classe alta o bassa, bambine e bambini, specialmente a partire dal Seicento. Quindi da un lato si gettano le basi per una segregazione scolastica ed educativa dei sessi, dall'altro si riconosce in maniera estesa la necessità di un'educazione anglicana universale, per tutti. Ciò si rende evidente durante il Commonwealth, quando si discute la necessità di un sistema di educazione elementare<sup>35</sup>.

Vi sono ragioni per credere che l'allargamento delle opportunità educative sia uno dei lasciti del movimento degli Zappatori all'interno della Repubblica di Cromwell. Gerrard Winstanley è in effetti un forte sostenitore del doppio binario educativo per i futuri membri della comunità, ma solo su basi sessuali. Per lui, l'educazione deve essere pubblica e inclusiva, mirata a preparare la gioventù di sesso maschile in lingua, arte, scienza, e nei mestieri utili. Non deve esservi nessuna barriera né divisione tra studenti delle professioni e studenti della contemplazione, all'interno di uno schema di educazione popolare e secolare che rimpiazza quella ecclesiastica. A differenza del modello puritano, l'educazione di Winstanley non ha l'obiettivo di formare il clero, ovviamente perché tra i Diggers non esiste nessuna gerarchia clericale legittima e stabilita da Dio da formare in tenera età<sup>36</sup>. La

---

33 Una scuola che fornisce vitto e alloggio.

34 Si tratta di scuole in cui s'imparano le lingue classiche e la teologia e che preparano i futuri membri della gerarchia ecclesiastica.

35 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 131-132, 142.

36 G. Sabine, *Introduction*, in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, a cura di G. Sabine, pp. 64-68.

separazione degli alunni in virtù del sesso è però centrale nell'impalcatura scolastica di Winstanley, tanto che in *The Law of Freedom* (1651-1652), e precisamente nella sezione intitolata *Education of mankind, in Schools and Trades*, egli sostiene che i bambini devono essere educati non solo dal padre, ma dalle figure dei funzionari e dei guardiani, affinché crescano come veri uomini. Di contro, la madre deve ricoprire unicamente il ruolo di balia<sup>37</sup>. Per Winstanley la gioventù deve imparare ad affrontare gli affari del mondo e a sostenere il governo, deve apprendere le lingue, ma senza dedicarsi solamente allo studio come si usa, invece, in una società non rigenerata dove si allevano futuri signori e padroni invece che fratelli uguali. Per questo motivo, dopo la scuola i giovani devono imparare arti, mestieri e scienze. Raggiunti i quarant'anni di età, nessuno deve essere costretto a lavorare, a meno che non lo voglia, e a partire da questa fascia d'età gli uomini possono assumere il ruolo di guardiano o funzionario delle leggi<sup>38</sup>.

Tutto l'impianto educativo di Winstanley presenta un sotto-testo politico quanto mai distante da quello lockeano come pure da quello patriarcale tradizionale del XVII secolo. Questo impianto ha lo scopo di fornire all'individuo una conoscenza laboriosa, non pigra, in cui Dio agisce come potere attivo. Di contro, la contemplazione senza lavoro è il fulcro di quella conoscenza tradizionale da cui nascono il clero e i giuristi, che insegnano leggi che non seguono e fanno fare agli altri ciò che loro non farebbero mai. Secondo Winstanley, è nel seno di tale profonda contraddizione sociale che nascono le guerre, l'oppressione e tutti i problemi del mondo. Per impedire il diffondersi dell'indolenza e della tendenza al sotterfugio e all'inganno, i bambini devono essere educati ai mestieri, alle lingue e alla storia. Il problema principale è che non tutti i bambini possono vantare il sesso giusto e dunque, anche nel proto-comunismo educativo di Winstanley, c'è bisogno di una

---

37 Si tratta di una concezione molto distante da quella di Damaris Masham, quando scrive in *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* che conviene che la madre non deleghi a nessuno l'educazione dei figli, compresa l'educazione intellettuale, e non solo per quanto concerne le cure materne.

38 G. Winstanley, *The Law of Freedom*, in G. Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley*, a cura di G. Sabine, pp. 576-577.

gerarchia sessuale. Così scrive:

«And as boyes are trained up in Learning and in Trades, so all Maides shall be trained up in reading, sewing, knitting, spinning of Lynnen and Woollen, Musique, and all other easie neat works, either for to furnish Storehouses with Lynnen and Woollen cloth, or for the ornament of particular houses with needle work»<sup>39</sup>.

Con ogni probabilità, il suggerimento di preparare le fanciulle, sin dalla prima infanzia, a una vita reclusa a fianco al focolare non piacerebbe affatto a Mary Astell. L'interrogativo che si pone è se sia valida la lettura di Christopher Hill<sup>40</sup>, secondo cui Winstanley auspica un'educazione uguale per bambini e bambine. Piuttosto, sembra che il Digger si ponga in una linea di (non conforme) continuità con la tradizione della letteratura di disciplinamento femminile che si sviluppa per tutto l'arco del Seicento e che prevede per le ragazze un'educazione eminentemente mirata alla domesticità<sup>41</sup>.

Con la Restaurazione, la questione educativa torna a essere oggetto di riforma radicale. In seguito all'Act of Uniformity la Chiesa riacquista il totale controllo delle scuole e arriva a richiedere, come abilitazione all'insegnamento, una licenza apposita che si va ad assommare al giuramento di non resistenza<sup>42</sup>. Mediante l'imposizione delle preghiere pubbliche al corpo insegnante, donne e uomini, studentesse e studenti, , la Chiesa anglicana e Sua Maestà Carlo II cercano di riconquistare la fedeltà perduta durante l'Interregno<sup>43</sup>. Il problema degli insegnanti senza licenza non

---

39 *Ivi*, p. 579. A confermare un'usanza comune a classi sociali diverse e a famiglie di inconciliabile ideologia, Charlton sottolinea che alcuni testamenti prevedono esplicitamente lasciti per l'educazione dei bambini e delle bambine povere, allo scopo principale di provvedere a una formazione religiosa. In questi testamenti si dà, inoltre, chiara indicazione di istruire le bambine nell'arte del cucito, sempre nell'ottica di allevare buone mogli e madri future. K. Charlton, *Women, Religion and Education*, pp. 148, 150.

40 C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, pp. 121-122. George Sabine, invece, restringe giustamente il campo del ragionamento educativo di Winstanley ai soli bambini maschi. G. Sabine, *Introduction*, pp. 64-65.

41 Di questa opinione è Greaves, secondo cui Winstanley, come molti altri nel XVII secolo, non è pronto ad accordare al sesso femminile eguali opportunità educative. Lui stesso lascia poco spazio al suo programma educativo per le fanciulle, sebbene sia già abbastanza insolito, al tempo, esprimersi sull'argomento. R.L. Greaves, *Gerrard Winstanley and Educational Reform in Puritan England*, p. 172.

42 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, p. 143. George Hickes, illuminato corrispondente giacobita di Mary Astell, non giura fedeltà e per questo viene sollevato dall'incarico vescovile.

43 K. Charlton, *Women, Religion and Education*, p. 144.

riguarda soltanto la minaccia potenziale alla riaffermazione della conformità religiosa, ma anche il mancato pagamento della tassa annessa alla licenza: un modo di fare cassa sulle spalle dei docenti. In *More Short ways with dissenters*, libello spietatamente deriso da Mary Astell, Daniel Defoe pone la questione delle scuole per i nonconformisti, in un momento in cui si percepisce con estrema lucidità il nesso tra formazione giovanile e libertà di fede e opinione in età adulta. Contro l'istruzione ecclesiastica anglicana, rinchiusa nelle mura invalicabili di scuole escludenti e discriminanti, Defoe rivendica l'apertura e l'inclusività delle scuole dei dissenzienti, dove chiunque può vedere che cosa s'insegna e che cosa fanno gli alunni<sup>44</sup>.

Nella prima età moderna inglese i puritani sono, infatti, finanziatori e *patrons* di istituzioni educative e il loro declino politico provoca anche la perdita dei loro caritatevoli lasciti. In un clima di sospetto nei confronti dell'educazione popolare, dopo il 1680 si verifica una crescita dell'analfabetismo, mentre già nella seconda metà del Seicento si può parlare di una «depressione educativa». Un equilibrio sociale precario viene comunque mantenuto con la promozione controllata dell'educazione. D'altro canto, l'apprendimento non istituzionalizzato, ovvero fuori dalle scuole e dalle università ufficiali, crea opportunità di mobilità sociale. Si assiste a processi di comunicazione e produzione culturale che producono un pubblico avido di un'educazione non tradizionale e laica, ad esempio tramite la cultura dei *coffeehouse*. Si istituiscono lezioni serali formali impartite da insegnanti nonconformisti nelle «*dissenting grammar schools*» e nelle «*vocational academies*»<sup>45</sup>. In era post-restaurazione, le scuole nonconformiste costituiscono inoltre uno dei maggiori luoghi di avanzamento proprio delle capacità femminili. Le scuole quacchere, per esempio,

---

44 D. Defoe, *More Short-Ways with the Dissenters*, p. 6. Tyacke nota che tra fine XVI e per tutto il XVII secolo i responsabili delle scuole dissenzienti sono legalmente perseguibili, anche se dopo il 1670 la giurisprudenza sembra cambiare orientamento. Le accademie dissenzienti formano le future generazioni del clero e sono viste con crescente ostilità da quando il nonconformismo acquista consenso dopo il Toleration Act. N. Tyacke, *The 'Rise of Puritanism' and the Legalizing of Dissent, 1571-1719*, in O.P. Grell - J.I. Israel - N. Tyacke (eds), *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon Press, 1991. pp. 42-43.

45 S. Achinstein, *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 16-17.

includono la scrittura come attività curricolare delle ragazze<sup>46</sup>.

Come si è già anticipato nei capitoli precedenti, per Astell l'alternativa tra educazione casalinga privata e scuola pubblica è priva di senso. Le donne non hanno scelta in quanto le scuole pubbliche sono loro quasi totalmente precluse, con alcune significative eccezioni locali. D'altro canto, qualunque insegnamento ricevuto a casa è fortemente limitato alla perpetuazione degli stereotipi sessuali e alla costante riproduzione di un immaginario di inferiorità femminile. Perciò, Astell decide di ideare un'accademia filosofico-religiosa separata dal mondo e generatrice di una sfera privata collettiva femminile. Il suo progetto non va in porto in tempi ragionevoli, per cui lei è costretta a portare avanti la causa dell'educazione con altri mezzi, da lei stessi sperimentati in quanto donna auto-didatta. Nella seconda parte della *Serious Proposal to the Ladies* Astell propone un metodo di apprendimento solitario, ma guidato e assistito in ogni passaggio. L'opera contiene, prevedibilmente, una carica polemica di cui i primi a fare le spese sono gli autori dei *conduct books* destinati alle giovani *ladies*.

#### 4.2 Manuali di istruzioni patriarcali

Nelle pagine iniziali di *The Second Part of the Proposal to the Ladies* Mary Astell denuncia con asprezza la totale mancanza d'interesse sociale riguardo l'educazione femminile, specialmente quella religiosa. L'unico insegnamento concesso alle donne da parte di genitori e preti "generosi" è limitato all'apprendimento mnemonico del catechismo e di alcune frasette di rito. Tutto il resto dell'educazione prevista per le fanciulle passa per le buone maniere, la danza, la musica, i lavori domestici; in effetti questi sono gli unici argomenti ricorrenti in gran parte della manualistica di condotta femminile (*conduct books*) seicentesca. Astell nota che tali pubblicazioni, solo raramente ascrivibili ad autrici donne, spingono le ragazze, allevate in mezzo all'ozio e all'indolenza, a pensare che lo studio si rivelerà difficoltoso per loro. L'ignoranza, continua la filosofa, non deve essere però causa di vergogna: l'unica vergogna è il

---

46 E.R. Sanders - M.W. Ferguson, *Literacies in Early Modern England*, «Critical Survey», 14, 1/2002, p. 6.

*perseverare* nell'ignoranza, credendosi inadeguate allo studio. Come donne, si deve raddoppiare la propria diligenza, il proprio sforzo intellettuale, al fine di rovesciare questo pregiudizio<sup>47</sup>. La pubblicistica di condotta femminile, invece, ha come proprio fine quello di propagare tale pregiudizio, il quale, a sua volta, è funzionale al rafforzamento del regime patriarcale. Perciò i libretti di disciplinamento sono oggetto di critica da parte di Mary Astell, perché suggeriscono un approccio educativo che, lungi dallo stimolare l'intelletto e la devozione femminile, fornisce una formazione religiosa ottusa e peccaminosa.

Come si è detto nel paragrafo precedente, l'educazione in generale, religiosa e secolare, femminile e maschile, è un tema all'ordine del giorno del dibattito pubblico del XVII secolo. In particolare, l'educazione è vista in correlazione all'obbedienza, secondo il principio patriarcale che raffigura la famiglia come un regno in piccolo. Allo stesso tempo, però, l'educazione deve essere pensata quando non è più certa e non è più una questione di natura. Dopo l'irruzione femminile nella sfera pubblica, crollano, infatti, le certezze sulla posizione delle donne nella società. Il fatto che l'obbedienza non venga più data per scontata, come accade fino alla generazione precedente a quella di Astell, è il segno che una rottura c'è stata. Chi vuole riaffermare un patriarcato in crisi deve scontare quella crisi fino in fondo.

Ttrattati ponderosi come *The Duty of Inferiors Towards Superiors* (1701) di William Nichols, lungi dall'essere soltanto dei manuali di disciplinamento rappresentativi della tradizione patriarcalista, gettano luce sulla concezione sociale dell'educazione della progenie, in un momento in cui tale concezione è però radicalmente sfidata dalle donne. In primo luogo, per Nichols il dovere dei figli di rispettare padre e madre deriva non solo dall'aver ricevuto la vita attraverso l'atto della procreazione, ma anche dall'aver tratto beneficio dalle cure amorevoli dei genitori e dai loro insegnamenti, tanto che, afferma William Nichols, non onorarli segnala una profonda malvagità generata dalla maleducazione – dunque non da un'inclinazione naturale<sup>48</sup>.

---

47 M. Astell, *The Second Part of the Proposal to the Ladies* (1697), a cura di P. Springborg, Peterborough, Broadview Press, 2002, pp. 124-125.

48 W. Nichols, *The Duty of Inferiors Towards Superiors*, pp. 46-49, 44.

Nel secondo *Discourse*, intitolato *The Duty of Children to their Parents*, Nichols afferma che il dovere dei figli è, quindi, l'amore, che è anche un istinto naturale verso coloro che li hanno nutriti, protetti, *educati*. Infatti, continua il reverendo, la superiorità naturale dei genitori, come pure la gratitudine da parte della prole, non è sminuita neppure se i figli diventano più colti e saggi, o qualora i genitori diventino poveri<sup>49</sup>. Insomma, non è l'avanzamento sociale o culturale a esautorare la discendenza dal dovere supremo di obbedienza, che è speculare al diritto naturale dei genitori e alla loro sovranità sulla stirpe, istituita da Dio.

Nichols ammette, poi, che tale imperativo è universalmente riconosciuto, eppure Hobbes e la sua schiera sottostimano l'importanza del mandato divino:

«Mr. Hobbs and his Followers are mightily lost to allow this Obedience and Filial Subjection to proceed from God, but rather are willing to ground it upon a tacit Contract of the Child with its Parents in the time of its Infancy, when it did stipulate with the Father and Mother, that in case they did Educate it, and not destroy it when it was in their Power To to do, it would henceforth agree to be Subject, and pay Obedience to its Parents upon that Condition»<sup>50</sup>.

Attraverso il riferimento a Thomas Hobbes e al fatto che i genitori possono effettivamente distruggere i figli, i quali implicitamente si sottomettono a coloro che hanno fatto salva la loro vita, Nichols rileva la fine dell'idea dell'amore filiale che viene sostituita dal dominio e dal contratto<sup>51</sup>. L'educazione è riconosciuta, allora, come terreno centrale di reciprocità tra inferiori e superiori, perché indica la corrispondenza mutua di obbedienza e riconoscenza. Inoltre, ergendosi a eccezione notevole nel panorama dei *conduct books*, Nichols riporta esplicitamente l'attenzione al ruolo delle donne nell'educazione. Nel quarto discorso, quello che concerne *The Duty of Wives to their Husbands*, il reverendo sottolinea l'imprescindibilità di una

---

49 *Ivi*, pp. 30, 32.

50 W. Nichols, *The Duty of Inferiors Towards Superiors*, pp. 35-36.

51 Nel *Leviatano* egli scrive infatti: «Il dominio si acquisisce in due modi: per generazione e per conquista. Il diritto del dominio per generazione è quello che il genitore ha sui propri figli, ed è chiamato PATERNO. Esso deriva dalla generazione non nel senso che il genitore ha il dominio sui propri figli per il fatto di averli generati, bensì per il loro consenso, esplicitamente espresso o [indirettamente] manifestato con altre dimostrazioni sufficienti [a indicarne la volontà]. Quanto alla generazione, infatti, Dio ha previsto che l'uomo vi concorra [con una donna], e ad essere a pari titolo genitori sono sempre due». T. Hobbes, *Leviatano*, p. 99.

preparazione adeguata per le madri affinché possano istruire opportunamente i figli. Ascrivendo l'insegnamento della virtù a una salda e proficua base di istruzione cristiana, Nichols asserisce che le mogli devono ai mariti una totale obbedienza in quanto essa è un dovere cristiano, e anche perché esse hanno, in tal modo, la possibilità di portare pace e prosperità in famiglia. Di conseguenza, una moglie rispettosa e devota ha in mano le sorti dei propri figli. Chiede, dunque, Nichols, retoricamente: «How Dutiful and Religious by the ordinar Grace of God, do the Children prove which are Educated by such a Mother»? Se l'educazione è meglio servita dalla fede delle donne, la fede a sua volta rinvigorisce lo spirito religioso generale in tutte le sue forme, pubbliche e private. Così il reverendo dichiara che:

«the Piety of the Women, does in a great degree keep up the Credit of Religion in this wicked Age; it is the numbers of that Sex which are constantly present at the publick Prayers, and Communions of the Church, and which make those Ordinances in many places so well attended».<sup>52</sup>

La presenza costante delle donne alle preghiere pubbliche è qui elogiata e celebrata. Queste parole testimoniano una grande partecipazione femminile al pubblico culto, probabilmente in misura maggiore rispetto a quella maschile, descrivendo una sorta di femminilizzazione della sfera religiosa. Lo stesso fenomeno viene raccontato da Mary Astell quando allude alla prevalenza numerica delle donne tra le fila dei *dissenters* e spesso in posizione leaderistica<sup>53</sup>. Il tratto significativo della narrazione di William Nichols è il riferimento esplicito alla soggettività femminile, rappresentata da un lato come collettiva e pubblica in campo religioso, e dall'altro come singolare e dotata di enormi responsabilità all'interno del nucleo familiare. Come educatrici, come mogli, come madri, come ancelle del culto domestico, le donne sono assolutamente centrali nel quadro affrescato dal reverendo. Pur replicando stilemi patriarcali, *The Duty of Inferiors* segnala uno scarto notevole rispetto al *Patriarcha* di Sir Robert Filmer, tanto quanto rispetto al *Secondo trattato sul governo* di Locke. Nichols, infatti, sente di dover giustificare e legittimare la

---

52 *Ivi*, pp. 112-115.

53 Cfr. par. 3.5.

sottomissione femminile davanti al suo pubblico – forse perché, come ammette lui stesso, spesso persino le donne virtuose si dimenticano di obbedire: «This was the only one [the duty of Submission], that even the Vertuous and good Women did sometimes indulge themselves in the neglect of»<sup>54</sup>.

Allora, se da una parte Nichols redige un manuale della subordinazione di coloro che egli reputa debbano essere inferiori nella società, dall'altra egli stempera le istruzioni patriarcali adeguandole a un contesto sociale in qualche modo trasformato. *The Duty of Inferiors* può essere allora letto come tentativo di riabilitazione del pensiero patriarcale, che è costretto a dotarsi di nuove vesti al fine di riaffermarsi in un mondo in cui le donne hanno già messo sottosopra i rapporti sessuali di potere, trovandosi tuttavia nuovamente rimesse al loro posto in un momento successivo. È notevole, insomma, la differenza che intercorre tra il trattato di Nichols, pubblicato nel 1701, e quelli antecedenti al fragore delle due Rivoluzioni, specialmente della Gloriosa, laddove essa porta a compimento un cambiamento politico e costituzionale che necessita di nuove, più ampie basi di legittimazione.

Così, libelli come *Speculum Juventutis* (1671), di Edward Panton<sup>55</sup>, costituiscono esempi estremamente significativi e rappresentativi di una concezione radicalmente diversa dell'educazione rispetto a quella presentata da Nichols. Scritto nel pieno della Restaurazione, il libro elogia i meriti di una buona istruzione per i fanciulli di nobili natali e mostra come, anche allora, il tema educativo fosse oggetto di intenso dibattito pubblico. Rispetto a opere di respiro più ampio, come *Pensieri sull'educazione* di Locke, o anche *A Serious Proposal to the Ladies, Speculum Juventutis* si differenzia in quanto non si rivolge ad altre classi se non a quelle alte, né tanto meno alle donne, che compaiono solo tangenzialmente. Inoltre, pur rivendicando l'importanza di

---

54 W. Nichols, *The Duty of Inferiors Towards Superiors*, p. 86.

55 Di Panton si sa poco. Probabilmente è capitano di ventura e giocatore d'azzardo. Cfr. J. Granger, *A Biographical History of England: From Egbert the Great to the Revolution*, London, William Baynes, p. 5;. Potrebbe tuttavia trattarsi di un caso di omonimia. *Speculum Juventutis* viene citato nell'edizione inglese del 1884 di *Pensieri sull'educazione*. J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, a cura di R.H. Quick, London, Cambridge University Press, 1884.

un'educazione tanto pratica e morale<sup>56</sup> quanto teorica<sup>57</sup>, cioè che abitui al pensiero astratto, il suo trattato ha come fine ultimo la sistemazione concreta delle classi nobiliari defraudate della loro posizione in seguito alla Rivoluzione degli anni '40. Per Panton, è la più grande forma di ignoranza pensare che ai nobili serva solo imparare a usare «Arms» e non anche «Arts»: «no man, especially that is noble, can have any quality more advantagious then that of Education and Learning»<sup>58</sup>.

Infatti, Panton afferma che tutti i gradi della nobiltà hanno contribuito alla fondazione e allo splendore della nazione. Tuttavia «when the Nobles quitted their function, all went to disorder, being forced to have recourse to new policies to meet with the abuses the corruption of times introduced». È nella decadenza nobiliare che si è causato il disordine politico, che a sua volta ha deprivato le classi alte delle cariche di governo e, soprattutto, del loro onore<sup>59</sup>. L'abolizione della Camera dei Lord e della stessa istituzione monarchica è per Panton il risultato finale, e contemporaneamente la causa, di un declino dell'aristocrazia a cui va posto rimedio con l'educazione dei giovani appartenenti a quella classe. Non a caso: l'educazione e la direzione della gioventù sono sottoposte all'attenzione del re, padre del paese, proprio nelle pagine iniziali<sup>60</sup>, in quanto vere e proprie necessità sociali davanti a cui non ci si può sottrarre. Non è una scusante nemmeno il timore dei genitori di separarsi dai figli per mandarli a scuola: va bene anche un «governour» privato che li educi a casa, ma egli deve essere «well chose, and authorized with absolute power and authority»<sup>61</sup>.

In tale quadro, le donne giocano prevedibilmente un ruolo marginale, tornando a essere un termine di paragone negativo. Nel tentativo di persuadere il suo pubblico

---

56 La vera nobiltà, asserisce Panton, viene dalla virtù, che si ottiene solo con l'apprendimento. E. Panton, *Speculum Juventutis, or, a true mirror; where errors in..*, London, C. Smith and T. Burrell, 1671, p. 83.

57 «Books will shew you more in one hour, then Experience in your whole life». *Ivi*, p. 93.

58 E. Panton, *Speculum Juventutis*, p. 77.

59 *Ivi*, pp. 89-90.

60 *Ivi*, p. 3.

61 *Ivi*, p. 100. Anche John Locke in *Pensieri sull'educazione* parla dell'opportunità di ingaggiare un tutore privato.

dell'assoluta centralità di una buona educazione, Panton suggerisce che ogni cosa diviene più bella e raffinata per mezzo dell'arte, cioè dell'intervento umano di miglioramento. La natura trae giovamento dall'intervento tecnologico: come il diamante che da grezzo si raffina, come il cavallo domato, «even Women, that we most esteem, make themselves more considerable by [art]». Persino le donne, che, in questa descrizione vengono incluse nel regno della natura alla stregua di cavalli e gemme, possono essere migliorate dall'educazione. È significativo che Panton affermi più avanti che le anime sono uguali nella sostanza – mentre gli organi del corpo sono diversi –, così che tutti hanno il dovere di studiare, a prescindere dai risultati. Si noti il riferimento all'eguaglianza delle anime, cruciale nell'opera Mary Astell, che qui non si traduce però nella fiducia nel progresso di ciascuna e ciascuno, grazie a una buona preparazione intellettuale, bensì riproduce gerarchie e diseguaglianze. È evidente che per l'autore di *Speculum Juventutis* l'aristocrazia non si basa su di un privilegio di nascita, ma su di una condizione sociale che costringe il giovane nobile a dedicarsi allo studio affinché si mostri più perfetto degli altri, «because his Condition obliges him to it above others of inferiour quality»<sup>62</sup>.

Con ogni possibilità, Astell non sarebbe stata d'accordo interamente con il ragionamento di Panton, nella misura in cui egli replica un modello di società che non lascia spazio all'avanzamento femminile. Da come la filosofa cita i *conduct books*, si direbbe che non ne ha grande stima in generale. Vi è però un'eccezione, costituita dal celeberrimo e anonimo *The Whole Duty of a Man* (1658), *devotional work* di ascendenza High-Church. In *The Christian Religion*, infatti, Astell menziona brevemente il suo autore in termini positivi come «the excellent Author». Consiglia, inoltre, la lettura di *The Whole Duty of a Man* a Lady Catherine Jones – dedataria di *The Christian Religion* – essendo tale testo

«a Book to which I beg leave to refer your Ladiship for a more perfect account of what in many places I have only hinted at, and which Women have a peculiar claim to, because there are many probable Arguments to back a current Report that it was writ by a Lady»<sup>63</sup>.

---

62 E. Panton, *Speculum Juventutis*, pp. 80, 103, 82.

63 M. Astell, *The Christian Religion*, p. 212.

Le voci che assegnano la paternità di *The Whole Duty of a Man* a una donna, probabilmente lady Dorothy Pakington, sono dunque fondate per Astell. La notorietà del manuale di devozione è tale che nel 1696 viene dato alle stampe un testo che, già dal titolo lo richiama esplicitamente. Anch'esso pubblicato anonimamente, *The Whole Duty of a Woman* si rivolge esclusivamente al sesso femminile e vuole essere un trattato onnicomprensivo che accompagna e istruisce ogni fase, dall'infanzia alla vecchiaia, della vita di una donna. Al confronto con *A Serious Proposal to the Ladies* – come pure con le altre opere di Astell che toccano il tema educativo –, questa rivela profonde divergenze ma anche inaspettate similarità.

Astell non sarebbe stata molto interessata alle arti femminili di «cookery, preserving, candying, beautifying», i cui segreti vengono svelati solo nell'ultimo capitolo di *The Whole Duty of a Woman*, dedicato alla vedovanza<sup>64</sup>. Senza dubbio, però, avrebbe gradito l'invito, contenuto nella prima sezione dedicata a «divine and moral virtues of piety, meekness, modesty, chastity, humility, compassion, temperance and affability», a coltivare pietà cristiana, preghiera e meditazione. Anche l'indicazione di rispettare l'autorità della volontà di Dio, della ragione e dei comandi dei superiori<sup>65</sup> è rintracciabile nelle opere di Astell. Ancor più chiaramente collegato ai temi da lei trattati è il riferimento allo zitellaggio. L'autrice di *The Whole Duty of a Woman* è ben consapevole che la verginità volontaria non è comune e una vecchia donna nubile è guardata come una creatura mostruosa, pregiudizio di cui Astell, come abbiamo visto, fa le spese in prima persona e pubblicamente sulle pagine del *Tatler*. Per evitare lo scandalo, suggerisce l'anonima autrice, una zitella deve comportarsi in maniera riservata, così che il mondo sappia che «it was not their *Necessity*, but their *Choice* which kept them Single, and that they did not *Marry*, was because they were Pre-*ingaged* to a better *Amour*, *Espoused* to the *Spiritual Bridegroom*»<sup>66</sup>.

---

64 Anonima, *The Whole Duty of a Woman: or a Guide to the Female Sex. From the Age of Sixteen to Sixty, &c. Being directions, how women of all qualities and conditions, ought to behave themselves in the various circumstances of this life, for their obtaining not only present, but future happiness*, London, printed for J. Gwillim, against the Great James Tavern in Bishopsgate-street, 1696, pp. 88 ss.

65 Anonima, *The Whole Duty of a Woman*, pp. 2, 6.

66 Anonima, *The Whole Duty of a Woman*, pp. 38-39. In una poesia manoscritta Astell elogia proprio le

Alcuni passaggi richiamano molto da vicino gli scritti di Astell, come quando si esortano le fanciulle a stare in guardia da corteggiamenti e galanterie in quanto atti maschili egoistici<sup>67</sup>. Per questo motivo, sia lei sia l'autrice di *The Whole Duty of a Woman* raccomandano cautela nella scelta del marito: dove manca l'amore, il matrimonio è solo: «Tyranny on the Husband's part, and Slavery on the Wives»<sup>68</sup>. Nonostante tale metafora del rapporto matrimoniale sia piuttosto ricorrente nella letteratura seicentesca, è comunque molto marcata la somiglianza con l'immagine di tirannia maschile e schiavitù femminile che si ritrova nelle riflessioni sul matrimonio di Astell.

*The Whole Duty of a Woman*, tuttavia, rivela una concezione che si discosta da quella di Astell per ciò che concerne la natura della differenza sessuale, dal momento che assegna agli uomini una ragione superiore rispetto alle donne, adducendo però argomenti inconsueti. Di fatti, si afferma che le donne potrebbero addirittura sbarazzarsi del giogo maschile, essendo nelle loro facoltà; tuttavia, la differenza di temperamento dei due sessi fa in modo che la collaborazione, la mutua assistenza tra di loro sia più efficace e produttiva di una competizione spietata per il potere:

«it is in our power, not only to free ourselves, but to subdue our Masters; and without violence throw both their Natural and Legal Authority at our feet: The Sexes are made of different tempers, that the defects may be better supplied, by mutual assistance. Our sex wants reason for our conduct, and their strenght for our protection. Their want our gentleness to soften and entertain them, our looks have more strenght than their laws»<sup>69</sup>.

Se si guarda all'idea di amore divino<sup>70</sup> e alla teoria educativa, di nuovo le distanze con Astell si accorciano, specialmente perché l'autrice di *The Whole Duty of a Woman* dà completamente per scontato che le donne abbiano bisogno di una salda educazione in quanto future educatrici. Impartire una buona istruzione cristiana «by

---

vergini per scelta e non per necessità. M. Astell, *In Emulation of Mr Cowleys Poem call'd the Motto*, in R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, p. 403. Cfr. S. Apetrei, *Women, Religion and Feminism*, specialmente il capitolo intitolato *Out of choice and not necessitie*.

67 Anonima, *The Whole Duty of a Woman*, pp. 54-55.

68 *Ivi*, p. 66.

69 *Ivi*, p. 69.

70 «There must be no Competitor in Affection with the Almighty, but he must be all in all, as to Divine Love, for he is the only unlimited Object of it». *Ivi*, p. 74. Queste parole ricordano parecchio le posizioni di Astell e Norris in *Letters Concerning the Love of God*.

fixing a true Sense of Religion in their Souls» è, infatti, ritenuto fondamentale: se i figli pensano di essere sempre sotto il controllo da Dio, non avranno bisogno di un guardiano e la loro reputazione e innocenza sarà salva. Infine, *The Whole Duty of a Woman* rispecchia la critica di Astell contro la disattenzione nei confronti della cura spirituale delle ragazze nel rimproverare alcune madri di trascurare l'educazione cristiana per le figlie. Non è solo insegnando le buone maniere e coltivando le qualità esteriori che le si prepara a una virtuosa e casta vita adulta<sup>71</sup>.

Piuttosto distante da *The Whole Duty of a Woman* è invece *Female Excellency*, raccolta delle vite di nove donne eccezionali che si distinguono non tanto per pietas e umiltà, quanto per «Goodness, Courage, Chastity, Magnanimity, yea a generous contempt of Death, of which they are usually charged to have a slavish Fear»<sup>72</sup>. Pubblicato nel 1688, alla vigilia della Gloriosa, è scritto dal *bookseller* Nathaniel Crouch sotto lo pseudonimo di Richard Burton<sup>73</sup>, sull'onda della contestazione generale dell'ordine Stuart che precede il dissesto rivoluzionario. L'intento di Crouch è probabilmente legato all'interesse di vendere i suoi prodotti editoriali più che di intervenire nel dibattito filosofico sul rapporto tra i sessi, ma non è difficile individuare l'influenza di un pensiero proto-illuminista ed egualitario.

Intrigato forse dall'idea di espandere il pubblico e la cerchia degli autori al di là del sesso maschile scrivendo un libro su alcuni esempi di donne notevoli, egli però si ritrova a dover giustificare anche teoricamente il suo tentativo di imporre alla pubblica attenzione la questione dell'eccellenza femminile. Così scrive che le donne sono spiritualmente pari agli uomini: «their Souls are of as divine an Original and endless Duration as Mens, so their Minds are capable of as gallant Achievements». Anche questo libro tradisce però quell'impostazione tanto criticata da Astell e classificabile come teoria dell'eccezionalità femminile, in quanto le donne qui presentate sono solo «admirable examples»<sup>74</sup>, per di più appartenenti a una

---

71 Anonima, *The Whole Duty of a Woman*, pp. 81-82.

72 R. Burton, *Female Excellency* (1688), London, Printed for A. Bettesworth, 1728, p. 2.

73 Crouch, oltre a essere editore e libraio, è noto come storico amatoriale.

74 R. Burton, *Female Excellency*, p. 2.

tradizione biblica ben lontana dalla realtà presente. In più, la maggior parte delle virtù attribuite alle donne protagoniste del racconto di Crouch sono quelle classicamente assegnate al sesso femminile: bontà, castità e magnanimità. È notevole il breve riferimento alle potenzialità dell'educazione, che avvicina il discorso di Crouch a quello fatto da George Ballard più di sessant'anni dopo, nonché a quello fatto dall'anonimo autore di *A Lady's Religion*, volume citato e criticato da Astell in *The Christian Religion*. Nell'epistola prefatoria di *A Lady's Religion*, infatti, l'autore si chiede:

«Why Women likewise may not enjoy the privilege of instructing others in the Religious duties, which they are oblig'd to practise themselves [...] They have the same Senses of Seeing and Hearing with us, they have the same Faculties of Thinking and Speaking, they learn to read and write with the same Facility, they equally understand the notions of Virtue and Vice»<sup>75</sup>.

Nella stessa vena, Crouch scrive che, anche se le donne sono considerate incapaci di imprese gloriose,

«from which God and Nature have no more excluded the Feminine than the Masculine part of Mankind, yet it will be a little hard to pronounce that they are really so, if we consider how many outward Advantages Men are allowed above them, having their parts improved by Education, Learning, and Arts [...] and if Women had the same Helps, I dare not say but they would make as good Returns, of which there have been many famous instances in former Ages»<sup>76</sup>.

Sebbene le donne siano universalmente escluse dal godimento dei vantaggi assegnati agli uomini, l'educazione rappresenta il mezzo fondamentale affinché anche loro si affermino compiendo gesta memorabili<sup>77</sup>. Crouch confina l'eccellenza femminile a «former ages», ignorando *tout court* la presenza femminile all'interno della scena politica rivoluzionaria, nelle dinamiche belliche, nella sfera pubblica in via di consolidamento e nella pubblicistica.

Le donne prescelte per comparire in *Female Excellency*, tuttavia, sono alcune di quelle che anche Mary Astell elogia : Esther, regina dei Giudei; Boadicia, eroina

---

75 Anonimo, *A Lady's Religion*, p. 18.

76 R. Burton, *Female Excellency*, p. 1.

77 Pure in *A Lady's Religion* si dice che «some Women have left behind them Illustrious Monuments of their Invention, Knowledge, and Courage». L'unica differenza con le imprese maschili è il sesso e l'educazione, di cui gli uomini sono i veri responsabili. Anonimo, *A Lady's Religion*, pp. 19-20.

militare inglese; Deborah, profetessa israelita<sup>78</sup>. È quindi, possibile che il libro di Crouch sia una delle fonti della filosofa, che però la utilizza per fini profondamente diversi, quando affronta il problema delle *female preachers* e delle nonconformiste. Lungi dal voler rappresentare la potenziale grandezza femminile, Astell descrive una realtà fatta di donne che materialmente mettono in discussione il quadro patriarcale di supposta superiorità maschile.

Sulla stessa lunghezza d'onda, diverse scrittrici seicentesche inglesi si dedicano alla redazione di trattatelli sull'eguaglianza dei sessi che toccano la questione spinosa dell'educazione femminile e fanno idealmente da controparte ai *conduct books* finora esaminati. Judith Drake, Bathsua Makin, Sarah Fyge Egerton<sup>79</sup>, Hannah Wolley<sup>80</sup>, Lady Mary Chudleigh<sup>81</sup>, tutte più o meno direttamente connesse all'ambiente

78 Le altre donne di cui Crouch narra le mirabili azioni sono Giuditta, Lucrezia, Marianna, Susanna, Andegona e Clotilda.

79 S. Fyge Egerton, *The Female Advocate, or An Answer to a late Satyr against the Pride, Lust and Inconstancy, &c. of Woman*, London, Printed by H. C. for John Taylor, 1686.

80 Probabilmente una delle fonti di Mary Astell, Hannah Wolley scrive, in pieno stile antipatriarcale, che le donne «are debarred from the knowledg of humane learning, lest our pregnant Wits should rival to wring conceits of our insulting Lords and Masters». H. Wolley, *The Gentlewoman's Companion: or, A Guide to the Female Sex*, London, Printed by A. Maxwell for Edward Thomas, 1675, p. 3. Cfr. M. Michelson - W. Kolbrener, *The Canonized Mary Astell: Gender, Canon, Context*, in A. Hollinshead Hurley - C. Goodblatt (eds), *Women Editing/Editing Women: Early Modern Women Writers and the New Textualism*, pp. 203-225.

81 M. Chudleigh, *The Ladies Defence: or, the Bride-woman's Counsellor Answer'd: a Poem. In a Dialogue between Sir John Brute, Sir William Loveall, Melissa, and a Parson. Written by a Lady*, London, Printed for John Deeve at Bernard's-Inn-Gate in Holborn, 1701. Mary Chudleigh (1656-1710) è influenzata fortemente da Astell, tanto che le dedica *To Almystrea*, panegirico che richiama anche Cavendish. Come Astell, lei immagina una terza sfera alternativa allo stato civile e alla sfera domestica, individuandola però nella mente femminile, facendosi fautrice di una sorta di autonomia neoplatonica. R. Mills, "That tyrant custom": *the Politics of Custom in the Poetry and Prose of Augustan Women Writers*, p. 403. Chudleigh sostiene che è l'uomo, e non la natura, che rende la donna stupida, rivendicando perciò una migliore educazione per le fanciulle. I personaggi maschili del poema di Chudleigh arrivano alla conclusione che se le donne ricevessero una buona istruzione, non s'innamorerrebbero mai più di uomini stupidi. Il personaggio femminile asserisce invece che se gli uomini amassero veramente le donne si occuperebbero della loro educazione. M. Rex - B.E. Brandt, *Education for Women? Get serious: A Look at the Argument for Women's Rational Education in the Works of Anne Killigrew, Mary Astell, Mary Pix, and Mary, Lady Chudleigh*, «Proceedings of the Dakotas Conference on Earlier British Literature», 1995, pp. 123-124. Il testo di Chudleigh, pur ispiratosi ad Astell, sembra assegnare agli uomini la responsabilità di educare le donne e la colpa della loro ignoranza, descrivendo in ultima istanza una soggettività femminile priva di diritto di parola sulla propria educazione. Lady Mary sottolinea però un dato oggettivo: allo stato dei fatti, le donne non sono istruite, e dunque non possiedono i mezzi materiali per educare le proprie figlie. In questo senso, l'unica risorsa a cui appellarsi, almeno provvisoriamente, sono i padri, che hanno certamente ricevuto una formazione più decente delle madri. Chudleigh si distingue inoltre

culturale in cui Astell si muove, sono alcune tra le protagoniste di questa contro-narrazione che tenta di sradicare il pregiudizio perpetuato dai manuali di condotta<sup>82</sup>. *An Essay in Defence of the Female Sex* di Drake è dedicato ad Anna di Danimarca<sup>83</sup> proprio come *A Serious Proposal to the Ladies* e fa parte di un ampio percorso di messa in discussione della naturale inferiorità femminile<sup>84</sup>, percorso che giunge al suo culmine con le opere di Astell. Tutto questo lavoro di destabilizzazione del pensiero patriarcale costituisce un pezzo importante del contesto in cui Astell scrive, all'insegna di una comune consapevolezza femminile delle difficoltà e degli ostacoli che si frappongono numerosi tra le donne e la scrittura pubblica. Ne è consapevole Judith Drake<sup>85</sup>, che così scrive all'inizio del suo libro:

«Our sex are by Nature tender of their own Off-spring, and may be allow'd to have more fondness for those of the Brain, than any other; because they are so few, and meet with so many Enemies at their first appearance in the World»<sup>86</sup>.

Rovesciando lo stereotipo della tenerezza delle donne nei confronti delle creature generate da loro, Drake spiazzava la lettrice e il lettore svelando che in realtà si riferisce ai frutti dell'intelletto e non del corpo. Utilizzando la metafora del parto come processo difficile, faticoso, portato a compimento nell'ostilità generale, Drake rende la "fatica del concetto", che richiede esercizio, e la lotta per l'affermazione contro i

---

per un uso peculiare dello scetticismo in quanto esercizio civile di moderazione etica. Nel dialogo di *Ladies Defence* esprime l'abilità di sospendere il giudizio per fini prettamente politici. T. Dykstal, *The Luxury of Skepticism*, p. 2.

82 Cfr. P. Demers, *Women's Writing in English*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, specialmente il capitolo *Women in Early Modern England*.

83 «I have only endeavour'd to reduce the sexes to a Level, and by Arguments to raise Ours to an Equality at most with the Men: But your Highness by illustrious Example daily convinces the World of our superiority, and we see with wonder, Vertues in you, Madam, greater than your Birth». J. Drake, *An Essay in Defence of the Female Sex*, London, Printed for A. Roper and E. Wilkinson at the Blacok, and R. Clavel at the Peacock, in Fleetstreet, 1696, p. 2.

84 Cfr. H. Smith, *English 'Feminist' Writings and Judith Drake's "An Essay in Defence of the Female Sex" (1696)*, «The Historical Journal», 44, 3/2001, pp. 727-747; J. Devereaux, "Affecting the Shade": Attribution, Authorship, and Anonymity in "An Essay in Defence of the Female Sex", «Tulsa Studies in Women's Literature», 27, 1/2008, pp. 17-37.

85 Judith Drake (fl. 1670-1723), nella prima e ultima sezione del suo libro, attacca la disuguaglianza sessuale attraverso il dialogo immaginario tra «A Pedant, A Vertuoso, A Squire, A Poetaster, A Beau, A City-Critick, &c.». Il suo *character writing*, che torna in auge con il rinascimento e la restaurazione, riprende Teofrasto. M. Ferguson, *First Feminists. British Women Writers 1578-1799*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 201-202.

86 J. Drake, *An Essay in Defence of the Female Sex*, p. 1.

pregiudizi del mondo.

Nella prefazione allude probabilmente in maniera diretta a Mary Astell, quando si schermisce, dichiarandosi inadatta al compito – che sta in effetti portando avanti – di sostenere la causa femminile: «[our sex] might have been much better defended by abler Pens, such as many among our own sex are». Penne più abili della sua sono in grado di avanzare la causa delle donne, sebbene non avrebbero bisogno di essere difese, essendo da sempre scrittrici capaci quanto gli uomini. Infatti dichiara che «there have been Women in all Ages, whose Writings might vie with those of the greatest Men, as the Present Age as well as past can testify». Rivolgendosi alle signore del suo tempo, Drake auspica un aumento del loro impegno letterario pubblico, dicendo:

«I only wish, that some Ladies now living among us (whose names I forbear to mention in regard to their Modesty) wou'd exert themselves, and give us more recent Instances, who are both by Nature and Education sufficiently qualified to do it, which I pretend not to»<sup>87</sup>.

Per natura e per *educazione* molte gentildonne sono portate alla scrittura, nonostante il parere contrario di gran parte del sesso maschile, mal consigliato da «Interest or Inclination». Non solo l'educazione, ma anche la consuetudine tirannica, bersaglio di numerose pubblicazioni femminili di tutto il XVII secolo, è responsabile delle maggiori chance concesse agli uomini. Ma non bisogna scoraggiarsi, sostiene Drake all'inizio del suo *Essay*:

«the defence of our sex against so many and so great Wits as have so strongly attack'd it, may justly seem a Task too difficult for a Woman to attempt. Not that I can, or ought to yield, that we are by Nature less enabled for such an Enterprize, than Men are; which I hope at least to shew plausible Reasons for, before I have done: But because through the Usurpation of Men, and the Tyranny of Custom (here in *England* especially) there are at most but a few, who are by Education, and acquir'd Wit, or Letters, sufficiently qualified for such an Undertaking»<sup>88</sup>.

«Education, Freedom of Converse, and variety of Business and Company» sono spesso esclusivo appannaggio maschile e non stupisce che le donne incontrino maggiori difficoltà nell'affinare le proprie abilità intellettuali e comunicative. Se qualcuno dice che le donne sono per natura inadeguate a dibattere con gli uomini,

---

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 23-27.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 2-3.

afferma Drake con piglio di sfida, si sbagliano di grosso: «reason for which Women was created, was to be a Companion, and help meet to Man; and that consequently those, that deny 'em to be so, must argue a Mistake in Providence, and think themselves wiser than their Creator». Chiamando in causa la Provvidenza divina e il Creatore, Drake s'ispira alle *godly women* della generazione precedente per dimostrare la vacuità del discorso patriarcale che dipinge le donne come inadatte a sostenere una conversazione con un uomo, che è creato da Dio esattamente come *helpmeet* della donna. In più, sfidando l'arroganza maschile, Judith Drake riecheggia le parole di Mary Astell e, in particolare, il suo attacco al *wit* e alla spropositata presunzione degli uomini dicendo:

«these Gentlemen are generally such passionate Admirers of themselves, and have such a profound value and reverence for their own Parts, that they are ready at any time to sacrifice their Religion to the Reputation of their Wit, and rather than lose their point, deny the truth of the History»<sup>89</sup>.

La verità storica e la religione non valgono niente in confronto allo smisurato ego maschile, che ottiene sin dalla culla tutte le attenzioni immaginabili. Di contro, a nessuno interessa se le opportunità educative offerte alle donne siano per lo meno sufficienti affinché esse siano utili, anzi necessarie, alla società<sup>90</sup>. L'educazione è, insomma, uno dei sintomi della disuguaglianza sessuale, come pure il mezzo per ottenere una radicale eguaglianza.

Ancor più di Drake, è l'educatrice professionista Bathsua Makin a occuparsi approfonditamente di educazione femminile. Tutrice della figlia di Carlo I, Elizabeth, durante la guerra civile e il Commonwealth, di Makin non si sa molto. Secondo alcune ricostruzioni, ella vive in povertà, soprattutto dopo la morte di Elizabeth. Per sopravvivere, mette a frutto la sua unica competenza, ovvero l'insegnamento, aprendo una scuola per sole ragazze<sup>91</sup>. *An Essay To Revive the Antient Education of*

---

89 *Ivi*, pp. 6, 9-10.

90 *Ivi*, pp. 19-20.

91 È a partire da inizio 1600 che appaiono a Londra e in altre città inglesi le prime *boarding schools* per ragazze, i cui curricula vertono essenzialmente su lavori domestici, cucito e musica. L. Gowing, *Gender Relations in Early Modern England*, Harlow, Pearson, 2012, p. 25. La scuola di Makin rompe nettamente con questa tradizione.

*Gentlewomen* è in effetti un lungo opuscolo pubblicitario della sua scuola a Tottenham<sup>92</sup>, in cui però sono ammesse solo fanciulle facoltose<sup>93</sup>. Pur rientrando nella tradizione di pensiero pedagogico, *An Essay* è reputato «groundbreaking» da Frances Teague, in quanto fornisce il senso di una «strongly individual mind, armed with history, wit, enthusiasm»<sup>94</sup>. In questo, Makin presenta caratteristiche personali e autoriali simili alla più giovane Mary Astell, che non la menziona mai esplicitamente, ma di certo la conosce e subisce il suo fascino di pragmatica e illuminata educatrice femminile e femminista<sup>95</sup>. Leggendo *A Serious Proposal to the Ladies*, non è arduo

---

92 Il post-scriptum di *An Essay to Revive* è molto esplicito in proposito. Infatti l'educatrice indica tutti i dettagli pratici che possono essere d'interesse per i potenziali clienti, ovvero la sede della scuola, le indicazioni per arrivarci, le materie d'insegnamento, i requisiti d'accesso, il costo della retta e perfino le credenziali della *tutoress*. Sembra opportuno citare interamente il *post-script*: «If any enquire where this Education may be performed, such may be informed, That a School is lately erected for Gentlewomen at Tottenham-high-Cross, within four miles of London, in the Road to Ware, where Mrs. Makin is Governess, who was sometimes Tutoress to the Princess Elisabeth, Daughter to King Charles the First; Where, by the blessing of God, Gentlewomen may be instructed in the Principles of Religion; and in all manner of Sober and Vertuous Education: As Works of all Sorts, Dancing, Musick, Singing, Writing, Keeping Accompts. Half the time to be spent in these Things. The other half to be employed in gaining the Latin and French Tongues; and those that please, may learn Greek and Hebrew, the Italian and Spanish: In all which this Gentlewoman hath a competent knowledge. Gentlewomen of eight or nine years old, that can read well, may be instructed in a year or two (according to their Parts) in the Latin and French Tongues; by such plain and short Rules, accomodated to the Grammar of the English Tongue, that they may easily keep what they have learned, and recover what they shall lose; as those that learn Musick by Notes. Those that will bestow longer time, may learn the other Languages, afore-mentioned, as they please. Repositories also for Visibles shall be prepared; by which, from beholding the things, Gentlewomen may learn the Names, Natures, Values, and Use of Herbs, Shrubs, Trees, Mineral-Juices, Metals and Stones. Those that please, may learn Limning, Preserving, Pastry and Cookery. Those that will allow longer time, may attain some general Knowledge in Astronomy, Geography, but especially in Arithmetick and History. Those that think one Language enough for a Woman, may forbear the Languages, and learn onely Experimental Philosophy; and more, or fewer of the other things aforementioned, as they incline. The Rate certain shal be 20 l. per annum: But if a competent improvement be made in the Tongues, and the other things aforementioned, as shall be agreed upon, then something more will be expected. But the Parents shall judge what shall be deserved by the Undertaker. Those that think these Things Improbable or Impracticable, may have further account every Tuesday at Mr. Masons Coffe-House in Cornhil, near the Royal Exchange; and Thursdays at the Bolt and Tun in Fleetstreet, between the hours of three and six in the Afternoons, by some Person whom Mrs. Makin shall appoint». B. Makin, *An Essay To Revive the Antient Education of Gentlewomen, in Religion, Manners, Arts & Tongues. With An Answer to the Objections against this Way of Education*, London, Printed by J. D. to be sold by Tho. Parkhurst, at the Bible and Crown at the lower end of Cheapside, 1673, pp. 42-43.

93 F. Teague, *Bathsua Makin, Woman of Learning*, Cranbury, Associated University Press, 1998, pp. 12, 23, 80, 92-93, 95.

94 *Ivi*, pp. 104-105.

95 S.F. Matthews Grieco, *Mary Astell, l'educatrice femminista*, in G. Calvi (ed), *Barocco al femminile*, pp.

individuare alcune somiglianze concettuali e di stile, nonché delle vere e proprie citazioni nascoste<sup>96</sup>. A differenza di Astell, però, Makin rifiuta la logica omosociale dell'accademia femminile, rompendo con una tradizione prevalente di pensiero che vuole le donne sposate avulse da ogni tipo di attività intellettuale. Nel suo *Essay*, Makin scrive dell'importanza di avere in casa una *housewife* che usi il suo intelletto per il bene della famiglia e dei figli, pur riconoscendo che l'educazione si adatta meglio alle donne dotate d'indipendenza sociale ed economica<sup>97</sup>.

La peculiarità della teoria educativa di Bathsua Makin risiede nel suo proporre un metodo empirico valido per ogni allieva. Come Astell, lei pensa che niente debba essere precluso alle fanciulle ansiose di ricevere una buona educazione:

«If any desire distinctly to know what they should be instructed in? I Answer, I cannot tell where to begin to admit Women, nor from what part of Learning to exclude them, in regard of their Capacities. The whole *Encyclopedeia* of Learning may be useful some way or other to them. Respect indeed is to be had to the Nature and Dignity of each Art and Science, as they are more or less subservient to Religion, and may be useful to them in their station. I would not deny them the knowledge of Grammar and Rhetorick, because they dispose to speak handsomely. Logick must be allowed, because it is the Key to all Sciences. Physick, especially Visibles, as Herbs, Plants, Shrubs, Drugs, &c. must be studyed, because this will exceedingly please themselves, and fit them to be helpful to others. The Tongues ought to be studyed, especially the *Greek* and *Hebrew*, these will enable to the better understanding of the Scriptures»<sup>98</sup>.

L'intera enciclopedia delle scienze e delle lettere non basta: come insegnante, Makin vuole dare alle giovani studentesse tutti gli strumenti teorici possibili, perché crede che ciascuna sia all'altezza di cimentarsi con tutti gli ambiti della conoscenza. Nemmeno le materie scientifiche sono inappropriate alla mente femminile: «the

---

219-262.

96 Si confronti questa affermazione di Makin «Heresiarks creep into Houses, and lead silly Women captive» (B. Makin, *An Essay To Revive*, p. 25) con quella di Astell: «Deceivers a part of whose Character is to lead captive silly Women» (M. Astell, *A Serious Proposal*, p. 82). La comunanza di linguaggio compare espressamente anche in un ulteriore passaggio di *An Essay to Revive*: «I should be too tedious, if I should commemorate all upon Record, that have been Smatterers in Learning. I shall only mention some few Ladies that have been equal to most Men» (B. Makin, *An Essay To Revive*, p. 9) che è probabilmente ricopiato approssimativamente in *A Serious Proposal to the Ladies* con queste parole: «If any object against a Learned Education, that it will make Women vain and assuming, and instead of correcting encrease their Pride: I grant that a smattering in Learning may, for it has this effect on the Men, none so Dogmatical and so forward to shew their Parts as your little Pretenders to Science» (M. Astell, *A Serious Proposal*, p. 105).

97 F. Teague, *Bathsua Makin, Woman of Learning*, p. 96.

98 B. Makin, *An Essay To Revive the Antient Education of Gentlewomen*, p. 24.

Mathematicks, more especially Geography, will be useful; this puts life into History». Per non scontentare le sue agiate clienti, Makin non disdegna di impartire lezioni più classiche: «Musik, Painting, Poetry, &c. are a great ornament and pleasure».

Per quanto riguarda l'apprendimento di conoscenze «more practical, are not so material», da utilizzare in «publick Employments in the Field and Courts», non bisogna tirarsi indietro, nonostante tali impieghi siano «usually denied to Women». Tuttavia, come dimostrano numerosi esempi storici, anche in tale campo «some have not been inferior to many men [...] Witness *Semiramis* amongst the *Babylonians*; The Queen of *Sheba* in *Arabia*; *Miriam* and *Debora* among the *Israelites*; *Katherine de Medices* in France; Queen *Elisabeth* in *England*».

Diversamente dai *conduct books* nati dalla penna maschile, o dalle raccolte di vite di donne eccellenti, e proprio in contrapposizione alla teoria dell'eccezionalità femminile così odiata da Astell, Makin non si limita a menzionare un passato femminile glorioso, destinato a tramutarsi in un presente di desolante mediocrità. Al contrario, l'educatrice sa bene che donne coraggiose, colte, capaci, generose, preparate nel diritto e nell'arte bellica sono state protagoniste della congiuntura rivoluzionaria inglese. Da loro bisogna prendere esempio, scrive Makin, quando si pensa a che tipo di educazione sia la più adatta alle fanciulle:

«in these late Times there are several instances of Women, when their Husbands were serving their King and Countrey, defended their Houses, and did all things, as Souldiers, with Prudence and Valour, like Men. They appeared before Committees, and pleaded their own Causes with good success»

Come soldatesse, come servitrici del re e della patria, come protettrici delle proprietà di famiglia, come peroratrici delle proprie cause, moltissime donne hanno reso onore al proprio sesso durante la guerra. Per imitarle, le fanciulle devono almeno essere in grado di «understand, read, write, and speak their Mother-Tongue, which they cannot well do without this»<sup>99</sup>.

---

99 *Ivi*, p. 24. L'attenzione all'aspetto scritto, non solo orale, dell'apprendimento della lingua è particolarmente rilevante poiché nell'Inghilterra protomoderna il più delle volte s'insegna alle donne a leggere ma non a scrivere, come capita agli uomini delle classi più umili. L'insistenza di Makin sulla scrittura tradisce l'attitudine femminile a usare il vernacolare per trasmettere conoscenza e ribellarsi contro le strutture culturali che pretendono di definire le donne secondo

Al pari di Astell, Makin riporta poi il piacere e l'utilità dell'apprendimento al godimento di gioie future nell'aldilà

«if Learning be their Companion, Delight and Pleasure will be their Attendants: for there is no pleasure greater, nor more sutable to an ingenious mind, than what is founded in Knowledge; it is the first Fruits of Heaven, and a glymps of that Glory we afterwards expect. There is in all an innate desire of knowing, and the satisfying this is the greatest pleasure».

L'educazione non è solo un arricchimento, un complemento, un "di più": è anzi la via privilegiata per accedere alla conoscenza di Dio. Sembra di intravedere l'impronta di Makin nelle parole di Astell quando, in *A Serious Proposal to the Ladies*, lei pone l'accento sull'importanza dell'educazione nella prevenzione dell'eresia e del nonconformismo. Makin di fatti offre le sue ricette educative come «Hedge against Heresies»:

«Men are furnished with Arts and Tongues for this purpose, that they may stop the mouths of their Adversaries. And Women ought to be Learned, that they may stop their ears against Seducers. It cannot be imagined so many Persons of Quality would be so easily carried aside with every wind of Doctrine, had they been furnished with these defensive Arms; I mean, had they been instructed in the plain rules of artificial reasoning, so as to distinguish a true and forcible Argument, from a vain and captious Fallacy»<sup>100</sup>.

Non è più il momento di accontentarsi del modo retrogrado, scimmiesco («apish»), di allevare le ragazze, che si trovano a crescere come futili marionette:

«If there be any persons so vain, and are yet pleased with this Apish kind of Breeding now in use, that desire their Daughters should be outwardly dressed like Puppets, rather than inwardly adorned with Knowledge, let them enjoy their humour»<sup>101</sup>.

Anche Mary Astell nell'ambito della sua seria proposta alle signore critica la predisposizione a badare solo all'apparenza esteriore invece di «furnish our minds with a stock of solid and useful Knowledge, that the Souls of Women may no longer be the only unadorn'd and neglected things»<sup>102</sup>. Ugualmente, tanto Astell quanto Makin apprezzano maggiormente la conoscenza sostanziale che quella formale, il lavoro di concetto piuttosto che quello di linguaggio. Mentre Makin afferma che «in

---

standard patriarcali. Ad esempio, i manuali di ostetricia articolano l'esperienza femminile e autorizzano il controllo femminile sui propri corpi. Cfr. E. Mazzola, *Learning and Literacy in Female Hands*, 1520-1698, Farnham and Burlington, Ashgate, 2013, pp. 7-8.

100 *Ivi*, pp. 24-25.

101 B. Makin, *An Essay To Revive the Antient Education of Gentlewomen*, p. 31.

102 M. Astell, *A Serious Proposal*, p. 77.

the Educating of Gentlewomen, greater care ought to be had to know things, than to get words»<sup>103</sup>; ventun'anni dopo, Astell scriverà, nello stesso spirito e rendendo omaggio alla grande educatrice di Tottenham: «it is not intended she shou'd spend her hours in learning words but things, and therefore no more languages than are necessary to acquaint her with useful Authors»<sup>104</sup>.

Il tentativo di restituire una teoria educativa onnicomprensiva, attenta ai contenuti, ai concetti, ma anche, infine, al discorso, alla forma del linguaggio, alla parola, sarà per Astell un'occupazione a tempo pieno. Nella seconda parte di *A Serious Proposal to the Ladies*, testo pensato per fornire alle fanciulle e alle donne di ogni età un metodo di apprendimento autonomo, Astell mette a frutto questa doppia tensione materiale e formale dell'intelletto. Traendo ispirazione da Bathsua Makin e dalle altre donne che celebra nei suoi scritti, Mary Astell elabora un'idea di educazione che mette radicalmente in crisi quella proposta dai *conduct books* maschili o dagli *advice books* redatti da uomini e donne. Per farlo, ha bisogno di rivolgersi ai filosofi del suo tempo che più di tutti si sono occupati della questione gnoseologica: Cartesio, Locke, i platonici di Cambridge e la scuola di Port Royal. Piegando le loro dottrine per adattarele al suo antipatriarcalismo materiale, Mary Astell finisce per formulare una sua originale teoria della conoscenza.

#### 4.3 Un metodo per l'auto-apprendimento

Sebbene sia la terza opera a essere pubblicata, *The Second Part of the Proposal to the Ladies* racchiude la riflessione complessiva di Astell sull'apprendimento femminile e la conoscenza che in realtà ritorna anche in tutte le sue opere successive. Quando Mary Astell pubblica *The Second Part* sa bene che sta arrischiandosi su un terreno poco sicuro. La prima parte non ha sortito gli effetti sperati, in quanto, come si è visto, Anna di Danimarca, futura regina d'Inghilterra, non ha colto l'esortazione di Astell a creare un'accademia filosofico-religiosa femminile. Ciononostante, la filosofa

---

103 B. Makin, *An Essay To Revive*, p. 34.

104 M. Astell, *A Serious Proposal*, p. 78.

non desiste dal voler portare avanti la causa dell'educazione femminile, una preoccupazione che l'accompagna fino agli ultimi giorni di vita e che emerge in gran parte delle sue opere<sup>105</sup>. La parte seconda alle signore è pensata piuttosto come proposta *alternativa* per le signore: in mancanza di un luogo fisico dove sperimentare l'apprendimento in materia filosofica e religiosa e il sostegno mutuo di una collettività di donne, si offre loro un metodo per pensare e istruirsi da sé.

Non è del tutto falso quello che Astell scrive in apertura, ovvero che lei ha ottenuto una «favourable reception which the good natur'd part of the World were pleased to afford to her first Essay»<sup>106</sup>. Infatti, anche se, come si è già detto, la prima parte ha ricevuto critiche – più o meno serie – e continuerà a essere bersagliata da attacchi maschilisti negli anni successivi, il pubblico femminile, quella metà del mondo che a lei interessa, ha trovato il testo significativo e talvolta illuminante. Si pensi alle menzioni di riguardo che Astell riceve in alcune le pubblicazioni femminili di fine Seicento e inizio Settecento, come l'opera di Judith Drake. Si pensi persino a Daniel Defoe, il quale scrive *Academy for Women* modellando il suo progetto di accademia femminile sulla falsariga di quella ideata da Astell<sup>107</sup>. Chiarendolo proprio nell'introduzione del testo<sup>108</sup>, la filosofa rivela che non le interessa la fama: lei vuole

---

105 Come osserva E.D. Taylor, Astell è pronta a difendere non solo moralmente ma anche giuridicamente l'istituzione di scuole femminili. Infatti, in copertina anteriore e posteriore di *A Serious Proposal to the Ladies* ella trascrive un estratto di *The Second Part of the Institutes of the Laws of England* (1641) di Sir Edward Coke e in particolare alcune parti di due statuti inglesi da cui si evince la facoltà dei privati cittadini di costruire o assorbire «charitable “hospitals” or “houses of God”». In questo modo, Astell include la sua proposta nella tradizione inglese e protestante di istituzioni caritatevoli finanziate dai privati, giustificando la sua campagna per fondare una scuola separatista a Chelsea. E.D. Taylor, *Mary Astell's Work Toward a New Edition of A Serious Proposal to the Ladies*, Part II, «Studies in Bibliography», 57, 2005-2006, p. 205.

106 M. Astell, *The Second Part of the Proposal to the Ladies*, p. 119.

107 Defoe nomina la proposta alle signore di Astell apprezzandone l'intento di «keep the men effectually away» ma criticandola per l'impraticabilità di fondo: «I know it is dangerous to make public appearances of the sex; they are not either to be confined or exposed: the first will disagree with their inclinations, and the last with their reputations; and therefore it is somewhat difficult; and I doubt a method proposed by an ingenious lady, in a little book called, “Advice to the Ladies,” would be found impracticable. For, saving my respect to the sex, the levity which perhaps is a little peculiar to them (at least in their youth) will not bear the restraint; and I am satisfied nothing but the height of bigotry can keep up a nunnery». D. Defoe, *Academy for Women*, in D. Defoe, *Essay Upon Projects*, London, printed by R.R. for Tho. Cockerill, 1697, pp. 288, 285-286.

108 L'introduzione presenta un titolo di per sé esplicativo: *The Introduction Containing a Farther Perswasive to the Ladies to Endeavour the Improvement of their Minds*. M. Astell, *The Second Part of the*

convincere le donne a perseguire materialmente «the best things», non solo convincerle di esserne capaci. Se solitamente agli scrittori sta molto a cuore la loro reputazione, lei trae più soddisfazione dal vedere il proprio progetto condannato piuttosto che riempito di elogi senza che però nessuno si sforzi di metterlo in pratica. Il suo piacere più completo consiste nel vedere le donne «wise and happy», laddove evidentemente la felicità a cui allude è la felicità cristiana, la felicità in Dio.

Approfondendo la critica della teoria dell'eccezionalità, che ricorre in varie forme nelle sue pubblicazioni, Astell si fa più audace rispetto al passato chiamando in causa la sua audience femminile. Scrive dunque:

«Can you be in Love with servitude and folly? Can you dote on a mean, ignorant and ignoble Life? An Ingenious Woman is no Prodigy to be star'd on, for you have it in your power to inform the World, that you can every one of you be so, if you please your selves».

Se qualunque donna è capace di essere «ingenious», ovvero ingegnosa, creativa, geniale, cosa la trattiene dal farlo? La domanda di Astell è provocatoria e non ammette risposte superficiali. In una sorta di interrogatorio, alle donne e a se stessa, la filosofa si chiede la ragione profonda dell'esclusione femminile dalla sfera educativa. Le donne temono forse di essere ammirate? Eppure non disdegnano di essere riempite di complimenti per un vestito: perché non essere apprezzate per il proprio intelletto? In un crescendo di domande pressanti, Astell chiede ancora: «Why shou'd not we assert our Liberty, and not suffer to impose a Yoke of Impertinent Customs on us»<sup>109</sup>? La libertà dal giogo delle tradizioni acquista un valore smisurato quando in gioco vi è la libertà femminile.

Conscia della difficoltà dell'impresa, Astell presenta la sua ultima produzione letteraria con una nota di pragmatismo: le donne devono armarsi di tutto punto per navigare le torbide acque della società patriarcale, e allora «Firmness and strenght of Mind will carry us thro all these little persecutions». Siccome il sesso femminile condivide una comune condizione di oppressione, non c'è bisogno di spiegare

---

*Proposal to the Ladies*, p. 119.

<sup>109</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

ulteriormente il perché bisogna dedicarsi all'innalzamento della propria mente. In un impeto di fede quasi religiosa nell'intraprendenza del secondo sesso, Astell dichiara:

«I dare say you understand your own interest too well to neglect it so grossly and have a greater share of sense, whatever some Men affirm, than to be content to be kept any longer under their Tyranny in Ignorance and Folly; since it is in your Power to regain your Freedom».

Tale affermazione energica del potere femminile contro la tirannia maschile è il preludio di un verboso tentativo di persuasione. Benché Astell si dica convinta che le donne possono trasformare lo stato di cose presenti, sa che il tragitto non è privo di ostacoli. Rivolgendosi a tutte le *ladies*, spiega che è più importante «to be good than to seem so». Poiché la bellezza del corpo è certamente secondaria rispetto alla bellezza dell'anima<sup>110</sup>, il proprio «closet» è meglio riempito dai libri che dai vestiti, e la contemplazione è di gran lunga il migliore dei passatempi. Nel processo di liberazione dalla consuetudine e, in ultima istanza, dalla norma patriarcale, risalta il ruolo delle altre donne, dal momento che per Astell le amiche devono aiutarsi a vicenda nella ricerca della conoscenza, nonché nella rilevazione e nella correzione dei propri errori. In questo quadro, la paura della solitudine svanisce, non solo, come afferma Astell, perché non c'è migliore compagnia di quella di Dio<sup>111</sup>, ma anche perché l'amicizia tra donne impone un altro ordine di rapporti. Come si è visto nel precedente capitolo, la relazione tra donne si dà infatti come disinteressata al tornaconto personale e intrinsecamente tesa alla mutua elevazione<sup>112</sup>. Inoltre, la relazione tra donne è un ambito non mediato dalla presenza maschile: pur essendo in qualche modo mediata dalla comune tensione verso Dio, il rapporto tra donne non soffre nessuna costrizione, nella misura in cui il divino guarda benevolo dall'alto dei cieli, ma difficilmente s'immischia nelle misere vicende terrene. Il riferimento costante a un Dio che si eleva e si astraе dalla vita mondana è, nuovamente, il modo per togliere importanza al potere maschile.

---

110 *Ivi*, pp. 121-122.

111 M. Astell, *The Second Part*, p. 123.

112 Cfr. E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità borghese*, soprattutto il capitolo quarto intitolato *Il matrimonio puritano e la storia dell'amicizia*.

Se il potere maschile è irrilevante, essendo il potere di Dio l'unico a contare nella vita delle donne, allora diventa facile scardinare i meccanismi di legittimazione della tirannia degli uomini. Ugualmente, diventa facile indicare le strettoie che incontra il percorso delle donne verso la conoscenza. Se molti pensano che un'educazione per le donne sia inutile è a causa di «Ill-nurture, Custom, loss of time, the want of Retirement, or of knowing how to use it». In tal modo, le facoltà femminili rimangono inutilizzate e seppellite in una «animal life».

In conclusione alla densa introduzione, Astell ritorna sulla sua prima opera educativa, ricordando alla lettrice – e al lettore – la sua proposta sul come porre rimedio alla generale e incresciosa situazione dell'ignoranza femminile. Il rimedio, naturalmente, è costituito da un «Seminary» dove le donne possano essere educate, allargare la loro prospettiva, capire il significato della religione, imparare a essere capaci di dirigere e regolare i moti delle passioni, a elevarsi dal mondo terreno e a fare tutto ciò che serve per avere la gloria nell'aldilà. Riprendendo un tema già toccato e che riverbera nelle sue opere successive, Astell rivendica l'assoluta capacità femminile di gestire le proprie passioni contro l'opinione dominante secondo cui le donne sarebbero totalmente in balia di esse<sup>113</sup>. In questo senso, lei mostra quale sarà, nel corso della *Second Part*, uno dei terreni di scontro con Locke: esattamente il governo delle passioni. Mentre il filosofo di Wrington condivide con Astell l'accento sull'impiego della ragione per gestire le emozioni e gli impulsi, nel *Saggio sull'intelletto umano* egli sostiene un principio inaccettabile per Astell, e cioè che esiste una ragione differenziata a seconda delle categorie di individui. Dopo aver proclamato l'ambizione di fondo della sua opera e chiarito il quadro generale, Astell annuncia che nelle pagine successive offrirà alle donne «some more minute Directions» affinché possano raggiungere gli obiettivi prima indicati.

---

113 Questa convinzione è risalente a Jean Bodin che sostiene che mogli, figli e schiavi devono essere sottomessi da mariti, padri e padroni in quanto questi ultimi detengono il monopolio della ragione, mentre i primi sono vittime dalle passioni. Il comando spetta, insomma, alla parte che meglio realizza il governo della ragione sulle passioni. Cfr. capitolo III e M. Scattola, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in G. Duso (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 67.

Ripartendo dal punto in cui si chiude l'introduzione, ovvero dal rapporto tra passioni e ragione, la filosofa asserisce nel primo capitolo che cuore e mente sono connessi strettamente, tanto che, se l'ignoranza predispone al vizio, la malvagità perpetua l'ignoranza: «she then who desires to have a clear head, must have a pure heart»<sup>114</sup>. Nell'utilizzare l'ausiliare «must», Astell indica un imperativo categorico, ovvero il dovere morale di mantenere puro il suo cuore per colei che desidera arricchirsi intellettualmente<sup>115</sup>. Nella comunione di bontà d'animo e brillantezza dell'intelletto, Astell individua la caratteristica principale di ogni creatura veramente razionale. Appropriandosi di un particolare linguaggio razionalista bandito alle donne e riformulando l'incipit di *Logic, or the Art of Thinking* di Antoine Arnauld<sup>116</sup>, Astell spiega che, mentre la creatura irrazionale agisce solo secondo la volontà di chi l'ha creata, il «voluntary agent» deve scegliere le sue azioni secondo «Reasoning or Principles either true or false». In queste parole si celano due nodi concettuali di fondamentale rilievo per lo sviluppo delle tesi di Astell e di tutto il suo pensiero, come pure per lo svolgimento dell'intero dibattito politico-religioso in età moderna e protomoderna. Innanzitutto, vi è un'idea di individuo come «voluntary agent», laddove l'autonomia dal proprio creatore – cioè il Signore – è accessibile a ciascuna e ciascuno solo in virtù della disponibilità personale a seguire dei principi di verità<sup>117</sup>. Secondariamente, il riferimento al creatore può essere allargato idealmente sino a comprendere ogni “superiore”. Allora, se la misura dell'indipendenza dell'individuo, dell'agente razionale, è l'adesione a una norma auto-imposta ed essa stessa razionale, perde di significato il criterio sociale della *coverture*. Allo stesso modo ne esce indebolita l'intera struttura sociale patriarcale, che ha effetti e sugli uomini e sulle

---

114 M. Astell, *The Second Part*, pp. 126-127.

115 Il servile «must» è usato anche in *Christian Religion*, come si è visto nel paragrafo 3.3, sempre a proposito dell'educazione, quando Astell proclama il dovere di tutte le donne di non essere «a child in understanding».

116 Astell si rifà alla traduzione di Arnauld in inglese. A. Arnauld, *Logic, or the Art of Thinking*, London, printed by T.B. for John Taylor, 1693. Cfr. R. Simone (ed), *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Roma, Ubaldini Editore, 1969 e L. Marin, *La critique du discours: Sur la "logique de Port Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

117 Il problema del libero arbitrio e del rapporto con la verità è trattato da Astell specialmente in *The Christian Religion*.

donne, poiché ogni essere umano – e potenzialmente ogni essere vivente! – ha un largo margine di libertà d'azione dal proprio creatore/superiore<sup>118</sup>.

Tutto ciò potrebbe avere implicazioni sociali e politiche rilevanti, se solo Astell volesse coglierle, ma, come si è ampiamente dimostrato, in questo momento storico ciò non è d'interesse, né per lei né per le altre donne sue coeve che irrompono nella sfera pubblica. In più, il ragionamento di Astell – che, se estremizzato e decontestualizzato, potrebbe portare a una messa in questione dell'autorità stessa di Dio, il creatore – mostra con chiarezza la sua idea della divinità e, nello specifico, la distanza che esiste per lei tra il divino e l'umano: l'autorità del creatore sulla creatura si ferma lì dove inizia l'autorità della ragione individuale<sup>119</sup>. Dunque, riprendendo gli argomenti di Arnauld, Astell scrive:

«If then it be the property of Rational Creatures, and Essential to their very Natures to Chuse their Actions, and to determine their Wills to that Choice by such Principles and Reasonings as their Understandings are furnish'd with, they who are desirous to be rank'd in that Order of Beings must conduct: their Lives by these Measures, begin with their Intellectuals, inform themselves what are the plain and first Principles of Action and Act accordingly».

Per chiunque osi definirsi essere razionale è necessaria una vita razionale, secondo misura, concetto su cui, come si è visto nel primo capitolo, si conduce una battaglia politica cruciale per tutto il secolo delle rivoluzioni inglesi. Dunque, continua Astell, il rapporto tra cuore e testa va gestito oculatamente, avendo cura tanto dell'«understanding» che del «will», perché «it is not the Head but the Heart that is the Seat of Atheism». Se aiuta a coniugare armoniosamente il governo del cuore e della mente, l'educazione può divenire anche un rimedio infallibile contro

---

118 Questo è molto vero per John Locke, che a partire da un margine ampio di libertà individuale teorizza la necessità dell'educazione: senza educazione, l'uomo non può diventare ciò che Dio vuole. W.M. Spellman, *The Christian Estimate of Man in Locke's Essay*, in R. Ashcraft, *John Locke. Critical Assessments*, p. 221.

119 Come scritto in precedenza, Dio è distante e astratto, è un essere sovraordinato che non interferisce con il raziocinio individuale. Per l'accento sulla razionalità individuale come valore fondante della sua filosofia, Astell viene giustamente definita da Rosemary Radford Ruether come la maggiore esponente del razionalismo religioso tra fine Seicento e inizio Settecento. R.R. Ruether, *Prophets and Humanists: Types of Religious Feminism in Stuart England*, «The Journal of Religion», 70, 1/1990, p. 4.

«the rise of all that infidelity»<sup>120</sup>. La conclusione al primo capitolo di *The Second Part of the Proposal* chiude così il cerchio che tiene insieme religione e progetto educativo, il quale include inoltre il problema della costruzione di una genealogia femminile che funga da stimolo all'avanzamento delle donne. Denunciando l'indolenza e l'indifferenza delle donne costrette alla vita domestica<sup>121</sup>, nel secondo capitolo Astell promuove invece un'etica della *vita activa* che impone loro di uscire dal privato patriarcale. L'esempio delle grandi donne del passato non deve tarpare l'ambizione delle donne nel presente. Allora, la filosofa esorta a non accontentarsi di ripercorrere i passi di coloro che sono venute prima di loro, chiedendosi: «why shou'd we think so well of our selves as to fancy we can be wiser and better than those who have gone before»<sup>122</sup>?

Il punto è, insiste Astell, che le donne sono troppo umili e modeste per coltivare tali aspirazioni. Contro l'umiltà intesa come impedimento alla legittima ambizione, la filosofa smaschera ciò che si nasconde sotto le pretese di virtù: «Thus we hide our faults under the borrowed name of Vertue; an old device taught us by the Enemy of our Souls». Questi «enemy of our souls», ovvero tutti coloro che si oppongono all'educazione femminile, sanno bene come mantenere le donne in uno stato di apatia. Eppure, prosegue, le donne non possono sperare di andare in paradiso senza sforzi ma devono fare qualunque cosa per approdarvi. Dietro l'apparenza di umiltà non vi è un sincero amore di Dio, perché Egli desidera la felicità delle sue creature: «our Wise Creator has Nobler Ends whatever we have»<sup>123</sup>. Affermando che Dio ha creato le donne – tanto quanto gli uomini – per fini più alti rispetto a una vita reclusa ed empia, Astell porta avanti la causa dell'educazione femminile.

Per servire il Signore al meglio, bisogna prendere l'iniziativa singolarmente e collettivamente in quanto donne. Parlando in prima persona plurale, e dunque

---

120 M. Astell, *The Second Part*, pp. 128, 130.

121 La questione della reclusione domestica ritorna a più riprese nella storia del femminismo. Viene notoriamente portato alla pubblica attenzione ancora negli anni '60 del Novecento da Betty Friedan. B. Friedan, *La mistica della femminilità* (1963), Milano, Edizioni di Comunità, 1970.

122 M. Astell, *The Second Part*, pp. 131-132.

123 *Ivi*, p. 132.

creando una cerchia del "noi" che coincide con l'intero sesso femminile, la filosofa di Newcastle lancia un chiaro messaggio:

«Disengage our selves from all our former Prejudices, from our Opinion of Names, Authorities, Customs and the like, not give credit to any thing any longer because we have once believ'd it, but because it carries clear and uncontested Evidence along with it».

Mettendo sotto accusa la tradizione e l'autorità non corroborata dall'evidenza dei fatti<sup>124</sup>, Astell chiama le donne a fare un uso spregiudicato della ragione, come fa lei stessa quando si cimenta, più avanti nel testo, nel dimostrare l'esistenza di Dio. I pregiudizi, appunto, limitano la vista, predispongono all'errore, e, in breve, «erect a Tyranny over our free born Souls»<sup>125</sup>. Rimaneggiando il linguaggio contrattualista dell'eguaglianza originale di tutti gli individui, che diviene uguaglianza originale delle anime, Astell anticipa in *The Second Part* la sua critica all'individualismo liberale che verrà approfondita nelle opere successive.

Menzionando, poi, il dovere di un «self-love» autentico<sup>126</sup> e quindi implicitamente attaccando la diffusa misoginia sociale, Astell torna sul problema del pregiudizio. Per liberarsene, suggerisce di pensare che «our Forefathers were Men of like Passions with us, and are therefore not to be Credited on the score of Authority but of Reason». Ridimensionando l'infallibilità degli antenati, Astell mette così in discussione la loro stessa autorità – e dunque l'autorità della consuetudine<sup>127</sup> – per ribadire che l'unica autorità è quella della ragione. Niente è troppo impegnativo se si tratta di perseguire la verità: nella consapevolezza di avere una ragione limitata dall'imperfezione umana<sup>128</sup>, bisogna impegnarsi integralmente nel ricercare la verità per la gloria di Dio. È Lui che ci porterà alla Verità, ma è necessario concentrarci su di essa e sottoporre qualsiasi pregiudizio allo scrutinio di «a Severe Examination and

---

124 Ciò s'intreccia con il tema dell'autorialità e del rifiuto dell'autorevolezza basata sul nome di chi scrive. Cfr. capitolo III.

125 M. Astell, *The Second Part*, p. 133.

126 *Ivi*, p. 135.

127 Ancora una volta, la consuetudine è bersaglio polemico quando riproduce assetti sfavorevoli per le donne.

128 Anche Locke insiste lungamente sui limiti della ragione, soprattutto in *Reasonableness of Christianity*, che viene citato da Astell nell'opera qui esaminata, e in *Essay concerning Human Understanding*.

sound Reason»<sup>129</sup>.

L'autorità che Astell pretende di sottoporre a giudizio razionale non è, tuttavia, l'autorità della Chiesa, in quanto essa è di altra natura. Di fatti, per lei non è opportuno trarre conclusioni contrarie alle indicazioni della «Catholik Church»<sup>130</sup> o della propria particolare confessione. Ciononostante, è permesso sottoporre i principi di fede alla ragione, perché supereranno di certo tale test, a meno che non contraddicano palesemente il senso delle Scritture. Separando l'autorità umana da quella divina, e quindi distinguendo i superiori sulla terra dall'Essere Supremo che risiede nei cieli, Astell separa anche i pregiudizi umani da quelli cristiani, poiché «the Articles of our Faith and the great Principles of Christian Morality are of another Nature»<sup>131</sup> rispetto ai principi ideati dagli uomini<sup>132</sup>. Il motivo che Astell adduce poco dopo a un primo sguardo contraddice parzialmente il dovere di usare la propria ragione in ogni campo, ovvero:

«to acquiesce in the Authority of the Church, [...] is no more than this, The calling in to our assistance the Judgment and Advice of those whom GOD hath set over us, and consequently whom he assists in a more especial manner, to discharge that Function to which he has call'd them; and, in such disputable points as we're not able to determine for our selves, a quiet submission to the Voice of our Guides, whom Modesty will incline us to think have greater Abilities and Assistances, as well as more Time and Opportunity to find out the Truth than we».

Accettare l'autorità della Chiesa significa, quindi, solamente chiamare in aiuto il giudizio e il consiglio di coloro che Dio ha posto sopra di noi e che Egli assiste in una

---

129 M. Astell, *The Second Part*, pp. 136,137. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro quarto, cap. XV, parr. iv-vi, pp. 748-750.

130 Ovvero la Chiesa Universale, come dice poco dopo. Anche nella disputa epistolare con George Hickes Astell usa l'espressione in questa accezione. G. Hickes - M. Astell, *The Controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*.

131 M. Astell, *The Second Part*, p. 138.

132 Si percepisce la polemica con Locke anche in questo caso, specialmente rispetto alla sovrapposizione di morale umana e cristiana. Nel tempo il filosofo di Wrington tenta in misura crescente di riunire ragione e rivelazione all'interno della riflessione sulla morale. Tuttavia, nel primo abbozzo del *Saggio sull'intelletto umano* egli sostiene che le verità morali non si conoscono attraverso la natura – ovvero Dio –, ma attraverso gli usi o la volontà del legislatore. In tal modo, separa almeno parzialmente i principi morali cristiani da quelli umani, proprio come fa Astell ma con obiettivi diversi. Cfr. C.A. Viano, *Introduzione*, in J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana. Secondo abbozzo*, a cura di C.A. Viano, Bari, Laterza, 1984, p. 32; D.C. Snyder, *Faith and Reason in Locke's Essay*, «Journal of the History of Ideas», 47, 2/1986, pp. 197-213.

maniera speciale, persone che dispongono di più abilità, assistenza, tempo e opportunità per trovare la verità rispetto ai comuni fedeli<sup>133</sup>. Malgrado possa sembrare che Astell consideri le cariche episcopali maggiormente dotate di ragione rispetto al resto del popolo di Dio, in realtà il nucleo del discorso è il fatto che esse sono state chiamate a ricoprire quel ruolo dal Signore. Bisogna affidarsi al loro parere solo nel caso estremo in cui ci si trovi d'innanzi a dei punti della dottrina particolarmente difficili da interpretare. Niente esime il credente dal fare uso della propria ragione<sup>134</sup>, un tema che a causa della sua centralità torna inevitabilmente a più riprese e sotto varie forme in tutta l'opera.

Leggendo queste parole e mettendole in comunicazione con le affermazioni fatte durante lo scambio epistolare con George Hickes, nelle prefazioni di *Moderation Truly Stated* e della seconda edizione di *Some Reflections Upon Marriage*, (nonché in *The Christian Religion*), emerge un'immagine decisamente meno rigida e ortodossa della teologia di Mary Astell, perché la ragione individuale rimane il criterio privilegiato posto a guida dell'azione umana. Questo costringe a ripensare la categoria di ortodossia anglicana applicata al pensiero di Astell, e a metterla in tensione con la prospettiva ricorrente nella sua opera della critica alla tradizione. Il suo antipatriarcalismo materiale si esprime, infatti, sin dall'inizio della sua carriera di scrittrice, laddove ad esempio ribadisce che la tradizione non può autorizzare ciò che la ragione condanna<sup>135</sup>. Ciò ricorda da vicino quello che afferma Locke, ovvero che una rivelazione palesemente contraria alla ragione deve essere rifiutata, o, in altre parole, che la fede non può dare conto di ciò che la ragione non ammette<sup>136</sup>.

---

133 M. Astell, *The Second Part*, p. 139. Si confronti tale asserzione con ciò che sostiene Locke in *Essay*, dove dice che nessuno è così preso dalle obbligazioni materiali da non avere tempo di pensare alla sua anima e informarsi sulla religione, anche se per i membri delle classi agiate l'obbligo di cercare la verità è più pressante che per le classi lavoratrici. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro quarto, capitolo XX, par. iii. Cfr. N. Wolterstorff, *Locke's Philosophy of Religion*, in V. Chappelle (ed), *The Cambridge Companion to Locke*, p. 183.

134 In *Reasonableness* Locke scrive, nello stesso tenore, che l'evidenza è richiesta in tutte le affermazioni che riguardano Dio: il contrario significherebbe scaricare le obbligazioni che abbiamo verso di Lui. Di fatto, la religione non è come una credenza e buona parte di essa può essere dimostrata razionalmente. N. Wolterstorff, *Locke's Philosophy of Religion*, pp. 185-187.

135 M. Astell, *The Second Part*, p. 139.

136 Cfr. V. Nuovo, *Introduction*, in J. Locke, *Writings on Religion*, pp. xx-xxi. Ciò non vuol dire,

Come si è ampiamente visto, Astell e Locke non hanno in comune solo la critica a una fede sorda al richiamo della ragione, ma condividono anche la messa in discussione di un impianto sociale centrato sul potere esclusivo della consuetudine. Allora, Astell invita le donne ad armarsi di pazienza e perseveranza contro i pregiudizi di ciò che è definibile, appunto, una «tyranny of custom», che riassume educazione, autorità (umana) e tradizione. In opposizione a tale assetto di dominio, Astell propone di affinare il proprio intelletto tramite il perseguimento di precisi obiettivi: «Whoever wou'd Act to purpose must propose some End to them selves, and keep it sill in their Eye thro'out their whole progress». Quali sono questi fini che le donne devono prefiggersi e tenere sempre ben presenti durante l'attività di studio? Allargare la capacità della mente, dotarsi di un'idea più nobile della maestà e della grandezza di Dio, regolare la propria volontà e rendersi capaci di imitare la perfezione divina<sup>137</sup>.

Affinché le donne siano capaci di fare ciò autonomamente, nel terzo capitolo, un capitolo particolarmente importante che viene trascritto quasi integralmente da George Berkeley nella *Ladies Library*, senza peraltro citare la fonte<sup>138</sup>, Astell entra nel vivo dell'esposizione del metodo educativo. Per farlo, chiarisce dapprima in cosa consiste il perfezionamento della comprensione:

«the perfection of the Understanding consisting in the Clearness and Largness of its view, it improves proportionally as its Ideas become Clearer and more Extensive»

La comprensione, inoltre, ha come oggetto la verità, sebbene non tutte le verità siano evidenti allo stesso modo a causa dei limiti della mente umana. Lo scopo ultimo della comprensione, naturalmente, è il godimento della grandezza di Dio, di

---

evidentemente, che esista una spiegazione razionale per ogni fenomeno ultraterreno, proprio in quanto la fede è priva di quella certezza che invece ha la conoscenza. N. Wolterstorff, *Locke's Philosophy of Religion*, p. 189.

137 M. Astell, *The Second Part*, pp. 140, 142. L'accento sulla regolazione della volontà può essere letto in continuità con l'idea puritana di costanza. Il senso dell'essere indegni della grazia e salvezza divina è alla base dell'insistenza puritana sul bisogno di auto-esame individuale costante, nonché di ordine e disciplina – applicata individualmente e collettivamente. C. Durston – J. Eales, *Introduction: The Puritan Ethos, 1560-1700*, in C. Durston - J. Eales (eds), *The Culture of English Puritanism*, p. 10. Sulla costanza come problema fondamentale della modernità, cfr. capitolo I. Sulla pratica cristiana della conoscenza di sé, si veda più avanti.

138 G. Berkeley, *The Ladies Library*, London, printed for Jacob Tonson, 1714.

cui ogni anima è capace per natura: «all Souls are capable of this tho in a different degree and by measures somewhat different». Ribadendo ancora il principio dell'uguaglianza delle anime e, dunque, tra i sessi, Astell insiste nell'intrecciare teoria educativa e teologia. Infatti, per chiarire la differenza tra ciò che è oggetto di fede e ciò che è oggetto di scienza – ovvero ciò che può essere meglio colto attraverso il perfezionamento intellettuale – si sofferma sulla dottrina della trinità. Essa non è oggetto di scienza bensì di fede: la rivelazione dimostra che sia il padre, sia il figlio, sia lo spirito santo sono Dio<sup>139</sup>. Malgrado non possa essere compresa con l'ausilio della ragione, la trinità è vera tanto quanto il fatto che Dio sia costituito da «one simple essence», in quanto Egli è, appunto, uno e trino<sup>140</sup>. La mente umana non può, tuttavia, capirne il perché, nemmeno con l'aiuto di un termine di paragone<sup>141</sup>, perché una mente finita può cogliere solo parzialmente la natura infinita di Dio<sup>142</sup>.

Allo stesso modo, continua Astell, non si può conoscere con esattezza il legame tra mente e corpo, eppure l'unione di queste due parti è chiaramente percepibile. Non serve una dimostrazione matematica nemmeno per avere le prove della libertà di ciascun individuo. Alludendo alle pericolose derive ateistiche di un certo pensiero meccanicista<sup>143</sup>, Astell scrive:

«We are conscious of our own Liberty, who ever denies it denies that he is capable of Reward and Punishments, degrades his Nature and makes himself but a more curious piece of Mechanism? And none but Atheists will call in question on the Providence of GOD, or deny that he Governs *All*, even the most Free of all his Creatures»<sup>144</sup>.

---

139 M. Astell, *The Second Part*, pp. 144, 146-147.

140 Come si è osservato nei capitoli precedenti, la disputa trinitariana è cruciale nell'Inghilterra degli ultimi anni del XVII secolo e acquista per Astell un rilievo ancora maggiore a causa del fatto che, almeno fino a poco prima della sua morte, il grande Locke contesta tale dogma, a volte tacitamente, a volte espressamente.

141 Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro secondo, cap. XXV *Della relazione* e libro terzo, cap. IV, in cui si dice che «una *definizione* non è altro che il *mostrare il significato di una parola per mezzo di vari termini non sinonimi*» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro terzo, cap. IV, par. vi, p. 494).

142 M. Astell, *The Second Part*, p. 147.

143 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934), Bologna, Il Mulino, 1984.

144 M. Astell, *The Second Part*, p. 148. Per Locke, la libertà, o meglio il libero arbitrio, è la via d'uscita dallo stallo prodotto dal disagio del desiderio, cioè «un'insoddisfazione che coincide con la tensione a sfuggire il dolore e ricercare il piacere» e che, di conseguenza, non consente il perseguimento di alcuna moralità. P. Riley, *On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy*, pp. 61-97. Cfr. P. Rudan, *L'inventore della costituzione. Jeremy*

Se è dunque vero che siamo nate e nati liberi, è altrettanto vero che siamo passibili di punizioni e ricompense. Di conseguenza, la responsabilità umana delle proprie azioni esclude la predestinazione come meccanismo che regola ogni cosa; contemporaneamente, la Provvidenza divina controlla e comanda le creature, anche gli esseri umani con il loro altissimo grado di libertà.

Tale libertà si esprime principalmente nella libertà dell'intelletto, il quale presenta per Astell, come in Locke, differenti modi di pensare: fede, scienza e opinione<sup>145</sup>. In particolare, la fede funziona in base all'autorità di chi parla, e nel caso di Dio si parla di fede divina. Scienza e opinione sono distinte soltanto nella misura in cui la prima è immutabile e la seconda variabile, mentre la differenza tra fede e scienza è che la seconda prova fenomeni visibili, la prima spiega ciò che accade al di fuori dalla nostra vista e della nostra limitata comprensione. Ciononostante, gli oggetti della fede sono tanto certi e comprensibili quanto quelli della scienza: non si fanno molti progressi affidandosi esclusivamente alla propria ragione<sup>146</sup>.

Esattamente perché la ragione da sola è insufficiente e deve costantemente avvalersi dell'ausilio della fede, Astell può teorizzare un accesso più omogeneo alla conoscenza, in quanto la fede è disponibile a tutte e tutti. Può allora permettersi di criticare su queste basi l'idea lockeana di razionalità differenziata, dicendo:

«the difference between a plow-man and a Doctor does not seem to me to consist in this, That the Business of the one is the search after Knowledge, and that the other has Nothing to do with it. No, whoever has a Rational Soul ought surely to employ it about some Truth or other»<sup>147</sup>.

Evidentemente il referente polemico è sempre Locke, in particolare quando, in *Reasonableness of Christianity* egli afferma che i braccianti non diventeranno mai dei

---

*Bentham e il governo della società*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 44.

145 Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro quarto, cap. XVIII intitolato *Della fede, della ragione e dei loro campi distinti*.

146 M. Astell, *The Second Part*, pp. 149-151. Springborg (M. Astell, *The Second Part*, nota 2, p. 152) sostiene che questo passaggio denota una critica di Locke; tuttavia nel *Saggio sull'intelletto umano* egli afferma che la ragione e l'intelletto vanno coadiuvate dalla fede. Cfr. D.C. Snyder, *Faith and Reason in Locke's Essay*, in «Journal of the History of Ideas», 47, 2/1986, pp. 197-213. In effetti vi è un cambiamento nel pensiero lockeano, che suggerisce una sorta di ripiegamento sulla rivelazione. J. O. Hancey, *John Locke and the law of nature*, in «Political Theory», vol. 4, n. 4, 1976, pp. 439-454.

147 M. Astell, *The Second Part*, p. 153.

fini matematici<sup>148</sup>. Se non è una diversa razionalità a giustificare le gerarchie sociali, le stratificazioni di classe del mondo protomoderno, cosa mai può giustificarle? Se Astell, in questo frangente, rinuncia a ricercare una spiegazione logica dell'esistenza delle differenze di status, è perché una spiegazione logica, razionale, non esiste. Come si è visto, tutta la sua opera è volta a screditare la teoria lockeana della razionalità differenziata che a sua volta fornisce strumenti di legittimazione alle teorie dell'eccezionalità e dell'inferiorità femminile. Solamente il volere di Dio, imperscrutabile e intrinsecamente giusto e incontestabile, può spiegare l'esistenza delle gerarchie, sociali e sessuali. Perciò, Astell, pur avanzando una critica politica dirimente, si accontenta di gettare luce su queste gerarchie e sulla loro irrazionalità, senza però mai tentare di sovvertirle materialmente<sup>149</sup>.

Dopo aver chiarito l'inconsistenza della teoria della razionalità differenziata, Astell ridimensiona le potenzialità dell'intelletto umano, poiché, ancora, una mente finita non può cogliere le verità infinite (di Dio). Mentre però l'ignoranza di ciò che è infinito non si può evitare, l'errore sì. Siccome il limite alla conoscenza di Dio è oggettivo, interviene allora la fede a saldare il nesso tra educazione e religione, dove l'educazione permette di astrarre dalla propria determinazione fisica e passionale avvicinandosi a Dio.

Tutta l'opera di Astell, e specialmente *The Second Part of the Serious Proposal*, è volta a porre rimedio all'ignoranza che affligge una parte determinata del mondo. Di fatti, si chiede la filosofa, se si può ragionare e discutere di vestiti, proprietà e intrighi,

---

148 Come ben osserva Nancy J. Hirschmann, questo controverso passaggio di *Reasonableness of Christianity* implica l'equiparazione della figura del bracciante a quella della donna. N.J. Hirschmann, *Intersectionality before Intersectionality was Cool. The Importance of Class to Feminist Interpretations of Locke* in N.J. Hirschmann - K.M. McClure, *Feminist Interpretations of John Locke*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 169-170. Si potrebbe affermare che in qualche modo Locke stabilisca un'omogeneità del sesso femminile sulla base di questa razionalità differenziata rispetto a quella maschile, pur ammettendo casi di donne eccezionalmente intelligenti, come Masham.

149 Margaret King mette in luce questa contraddizione attribuendo ad Astell l'intento di considerare esclusivamente la carriera domestica femminile. Addirittura, King si meraviglia che *A Serious Proposal to the Ladies*, «nonostante la modestia dei suoi obiettivi», abbia incontrato l'ostilità di alcuni lettori tra cui i redattori del *Tatler*. M. King, *Le donne nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1991, p. 209, 273. Come si è visto, tale interpretazione è per lo meno riduttiva.

perché non anche di soggetti migliori? La contemplazione necessita, però, di un corpo e una mente calmi, governabili e in sintonia: bisogna astrarre la propria mente dalle vicende terrene<sup>150</sup>. Se all'errore vi è, dunque, rimedio, va comunque accertata la sua origine. Allora Astell, riasserendo la matrice sociale dell'errore dottrinario, cerca di esporne le cause "particolari" – laddove la causa generale è il credere di poter comprendere appieno la verità divina. Tali cause particolari sono, per l'appunto, le passioni, gli interessi privati, l'educazione, la conversazione, le letture e così via. Il primo passo da compiere per liberarsi dall'errore è governare le passioni e distaccarsi dalla corporeità delle cose<sup>151</sup>.

A questo scopo, la filosofa riabilita la teoria malebranchiana e norrissiana della visione del tutto in Dio<sup>152</sup>. Accogliendo in parte le obiezioni di Damaris Masham, Astell approfondisce il ragionamento fatto nella chiusura delle *Letters concerning the Love of God*. Per lei, il fatto che «we see all things in GOD» potrebbe non essere vero ma di sicuro è positivo ai fini della pietas, perché è contro l'orgoglio della conoscenza<sup>153</sup>. Infatti, bisogna stare in guardia dal sentimento di onnipotenza che deriva dallo sviluppo dell'intelletto: «Reasoning being nothing else but Comparison of Ideas, and a deducing of Conclusions from Clear and Evident Principles»<sup>154</sup>, ma pregiudizi e passioni oscurano la vista e bisogna sforzarsi molto per rischiararla<sup>155</sup>.

Ritornando di nuovo su alcuni dei temi principali della corrispondenza tra lei e Norris, che verranno scandagliati con maggiore rigore teorico e dottrinario in *The Christian Religion*, Astell ripete che Dio non fa niente invano e dunque ha assegnato a

---

150 M. Astell, *The Second Part*, pp. 159-161. Si noti come ritorna la cura congiunta della mente e del corpo nel progetto educativo di Astell. In seguito si vedranno più in dettaglio le implicazioni della riunificazione della dicotomia cartesiana.

151 M. Astell, *The Second Part*, p. 164.

152 Cfr. par. 3.1.

153 M. Astell, *The Second Part*, p. 166.

154 È palese qui l'allusione critica a Locke, il quale scrive che invece la conoscenza non è attinta dalle massime, ovvero dai principi, definiti come dottrine «stabilite come fondamenti di una scienza». J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro quarto, cap. XII, p. 731. Cfr. C.A. Viano, *John Locke*, pp. 160, 154.

155 M. Astell, *The Second Part*, p. 167.

tutta l'umanità – donne, schiavi e salariati inclusi – la capacità di pensare autonomamente. Scrive quindi:

«GOD does nothing in vain, he gives no Power of Faculty which he has not allotted to some proportionate use, if therefore he has given to Mankind a Rational Mind [...]. The Meanest Person shou'd Think as *Justly*, tho' not as *Capaciously*, as the greatest Philosopher. [...] All have not leisure to Learn Languages and pore on Books, nor Opportunity to Converse with the Learned; but all may *Think*, may use their own Faculties rightly, and consult the Master who is whithin them».

Se lo scopo di Astell è delegittimare la teoria lockeana della razionalità differenziata mostrandone l'incompatibilità con l'insegnamento cristiano, sul versante gnoseologico lei sconta un forte debito nei confronti del filosofo whig. In particolare per ciò che concerne la distinzione tra idee e parole (che corrisponde alla divisione tra il libro II e III del *Saggio sull'intelletto umano*), Astell è in profonda sintonia con Locke, quando afferma:

«many times our ideas are thought to be false when the fault is really in our language, we make use of words, without joining any, or only loose and indeterminate ideas to them, prating like parrots who can modify sounds, and pronounce syllables, and sometimes martial them as a Man wou'd, tho without the use of reason or understanding any thing by them»<sup>156</sup>.

Certo, non tutte le idee sono uguali. In alcuni casi, il problema non risiede nell'imperfezione del linguaggio utilizzato, ma si pone all'altezza stessa dell'idea in questione. È il caso di Dio, di cui si può avere un'idea chiara ma non distinta, perché è infinita e dunque non totalmente accessibile all'uomo<sup>157</sup>. Tanto meno si può acquisire conoscenza certa della natura autentica dell'anima. Ogni altro tipo di conoscenza si può ottenere applicando il principio di equivalenza, dato che «All the Commerce and Intercourse of the World is manag'd by Equivalents, conversation as well as Traffick»<sup>158</sup>.

Rimanendo sul dilemma gnoseologico, Astell propone alcune regole che, se seguite attentamente, permettono di raggiungere «the best way of knowing». Tali regole, ammette la filosofa, sono prese in prestito dalla *Logica* di Antoine Arnauld e

---

156 M. Astell, *The Second Part*, pp. 167-168, 171.

157 *Ivi*, p. 172. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro quarto, cap. XII, par. vi, p. 734.

158 M. Astell, *The Second Part*, pp. 173-174.

riformulate. Esse sono sei: conoscere lo stato della questione e conoscere l'oggetto di studio; escludere le idee inutili non connesse con la questione considerata e ragionare solo su ciò di cui si ha un'idea chiara; ragionare per ordine, procedendo dal concetto più facile al più complesso; non trascurare nessun elemento<sup>159</sup>, dividendo l'oggetto della ricerca in più parti possibili<sup>160</sup>; tenere sempre l'oggetto ben presente; giudicare solo ciò che si percepisce e prendere per vero solo quello che si sa per certo o con ragionevole approssimazione<sup>161</sup>.

A partire da queste regole della conoscenza<sup>162</sup> e dalla consapevolezza dei limiti della ragione umana, Astell si domanda se è possibile chiedersi se Dio è infinitamente perfetto. La risposta è negativa, non avendo l'uomo nessun termine di paragone a disposizione<sup>163</sup>. Se invece la domanda fosse posta diversamente, se cioè ci si chiedesse se esiste Dio oppure un essere infinitamente perfetto, la risposta sarebbe di tutt'altro tenore. Ammettendo, infatti, che esista un'idea di perfezione, essa deve necessariamente includere l'esistenza come suo attributo: un essere infinitamente perfetto, allora, deve necessariamente esistere<sup>164</sup>. Poiché le creature non contengono in sé tale perfezione, esse non possono essersi create da sole, ma devono la loro generazione a Dio, proprio come «the watch-maker can be said to be the cause of the regular motions of the watch»<sup>165</sup>. Costruendo una complessa argomentazione basata

---

159 *Ivi*, pp. 176-177.

160 Sul rapporto tra Astell e il platonismo di Cambridge cfr. cap. III. A differenza di Astell, per i platonisti si deve partire dal tutto, e non dalle parti. Questo dato potrebbe avvalorare l'ipotesi di una vicinanza della filosofa al nascente empirismo.

161 M. Astell, *The Second Part*, p. 178.

162 Anche se prende in prestito da Arnauld la definizione di idee come connesse al pensiero e non alle cose reali, Astell non impiega l'apparato aristotelico del filosofo di Port Royal, non offrendo dunque un metodo affine al suo. È ancor meno influenzata da *Art of Speaking* di Lamy. La maggiore differenza tra i due è che Astell si concentra sull'eguaglianza tra chi parla e chi ascolta, mentre Lamy sul potere di chi parla. J. Donawaerth, *Conversational Rethoric. The Rise and Fall of a Women's Tradition, 1600-1900*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2012, n. 42 p. 157.

163 M. Astell, *The Second Part*, p. 179. Come osserva Springborg, questo è lo stesso argomento usato da Stillingfleet contro Locke che s'interroga sulla perfezione di Dio in *Saggio sull'intelletto umano*. M. Astell, *The Second Part*, nota 1, p. 179.

164 M. Astell, *The Second Part*, p. 180.

165 *Ivi*, p. 181. Astell riprende qui la metafora cartesiana della relazione tra orologio e orologiaio. Per Descartes, tale metafora serve a differenziare gli animali (privi di ragione come gli orologi) dagli uomini. Inoltre, per dimostrare l'idea di Dio, che nasce essa stessa da Dio, la paragona all'idea di

su più passaggi logici, Astell prova a fornire una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, anche se la natura del divino è tale che noi non possiamo comprenderla:

«his Nature is such, that tho we can't sufficiently Explain because we can't comprehend it, yet thus much we can discern, that if he did not Exist of himself no other Being could ever have Existed.»

Come si è detto, la «self-existence», ovvero il fatto di non essere stato creato da nessuno, deve per forza essere una qualificazione di ciò che è infinitamente perfetto. Dunque, non ha senso attribuire tale qualità agli esseri umani, creature fragili di cui si distinguono chiaramente il punto di partenza e il punto di arrivo, cioè la nascita e la morte<sup>166</sup>. Allora qualcuno deve averli creati<sup>167</sup>: «Creatures with their Being receive all that depends on it from him their Maker; Since none can give what he has not»<sup>168</sup>. Contro la retorica contrattualista, secondo cui gli individui delegano allo Stato la protezione su vita, libertà e proprietà, Astell nega che gli esseri umani, in quanto

---

macchina, che nasce dalla mente del suo costruttore. La metafora dell'orologio ritorna in Leibniz, Netwon, Boyle e Voltaire. H. Grossmann, *Le basi sociali della filosofia meccanicistica e la manifattura*, in F. Borkenau - H. Grossman - A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma, Savelli, 1978, pp. 106-107. Anche Thomas Hobbes si esprime sulla metafora meccanicistica paragonando l'orologio allo Stato nell'incipit del *Leviatano*: «La natura, ossia l'arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo, viene imitata dall'arte dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale. Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli automi (macchine semoventi per mezzo di molle e ruote, come un orologio) possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non altrettante cinghie, e le articolazioni se non altrettante rotelle che trasmettono il movimento a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice? L'arte si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'uomo. Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA O STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la sovranità è un'anima artificiale poiché dà vita e movimento all'intero corpo; i magistrati e gli altri funzionari con compiti giudiziari ed esecutivi sono le articolazioni artificiali; la ricompensa e la punizione (per mezzo dei quali ogni giuntura e membro sono legati al seggio della sovranità e sono quindi mossi a compiere il proprio dovere) sono i nervi, i quali hanno la stessa funzione nel corpo naturale». T. Hobbes, *Leviatano*, p. 22. Cfr. O. Mayr, *La bilancia e l'orologio. Libertà e autorità nel pensiero politico dell'Europa moderna*, Bologna Il Mulino, 1986.

166 M. Astell, *The Second Part*, p. 181.

167 Per un'ottima sintesi del procedimento logico di Astell per provare l'esistenza di Dio, si veda J. Broad, *The Philosophy of Mary Astell*, pp. 51-52. Come nota la stessa Broad, anche in *Bart'lemy Fair* Astell azzarda un'interessante dimostrazione dell'esistenza di Dio basata sul «cosmological argument». *Ivi*, p. 55.

168 M. Astell, *The Second Part*, p. 182.

proprietà del loro creatore, possano avere il benché minimo potere sulla propria vita. Come i teorici assolutisti del XVI e XVII secolo, che a loro volta si rifanno a San Paolo apostolo, per Astell tutto il potere spetta a Dio<sup>169</sup>.

Nella comune soggezione all'autorità di un Dio infinitamente grande e responsabile dell'esistenza dell'intera stirpe degli uomini, Astell può introdurre un'idea di eguaglianza che si distingue radicalmente da quella lockeana basata, secondo lei, su premesse false e lesive dell'onnipotenza divina. In tal senso, può affermare che le facoltà razionali siano assegnate a ciascuna creatura di Dio, facoltà che differiscono «[not] in Kind but in Degree»<sup>170</sup>. Per questo motivo, tutte e tutti sono chiamati a godere dei frutti della conoscenza, a prescindere dal proprio ruolo nella società. Così Astell può affermare con sicurezza:

«Nor will Knowledge lie dead upon their hands who have no children to instruct; the whole world is a single lady's family, her opportunities of doing good are not lessen'd but increas'd by her being unconfined. Particular obligations do not contract her mind, but her beneficence moves in the largest sphere. And perhaps the glory of reforming this prophane and profligate age is reserv'd for your ladies, and that the natural and unprejudic'd sentiments of your minds being handsomly express'd, may carry a more strong conviction than the elaborate arguments of the learned»<sup>171</sup>.

Questo brano getta luce su un paio di questioni cruciali della teoria educativa di Astell che si riflettono sulla sua personale rielaborazione dell'ideale di eguaglianza tra i sessi. Se la conoscenza è patrimonio comune dell'umanità, le donne non sono escluse dal perseguirla, neppure se scelgono di non avere figli da istruire. Rifiutando l'imposizione della maternità come unico destino femminile, Astell rivendica la presenza delle donne in ogni luogo, inclusi i luoghi della conoscenza e dell'istruzione. Il posto a cui le donne appartengono non è la casa: la casa di una donna sola è il mondo intero. Siamo di fronte a un invito rivolto a tutte le donne affinché invadano la sfera pubblica, forti della loro superiorità morale. A questo scopo Astell rifiuta il predominio sociale dei «learned» affermando la potenza che dimora nei «natural and unprejudic'd sentiments» delle menti femminili. Di

169 Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma* (1978), Bologna, Il Mulino, 1989, p. 168.

170 M. Astell, *The Second Part*, p. 186.

171 *Ivi*, p. 203.

conseguenza, la libertà delle donne è inaccessibile ai colti, vittime dei propri pregiudizi cristallizzati<sup>172</sup>.

L'intelletto va però educato e l'unica via sicura per farlo è quella che conduce al Signore:

«As the Capacity which we find in our selves of Receiving and Comparing Ideas is what we call the Understading, so the Power of Preferring any Thought or Motion, of Directing them to This or That thing rather than to another is what we mean by the Will: Whose Regularity consists in a constant Tendency towards such things as ought to be Prefer'd, or in a word, in Conformity to the Will of GOD».

Dopo aver definito l'«understanding» come processo di ricezione e confronto delle idee, Astell spiega che in tale processo è necessario regolare la volontà individuale nell'adesione totale al volere di Dio. La volontà deve perseguire il bene, anche quando la felicità sembra sgorgare dalla scelta del male. È la consuetudine a dirigere negativamente la volontà:

«the frequent repetition of such unreasonable Choices makes them Customary to us, and consequently gives a new and wrong bias to our Inclinations, which upon all occasions dispose the Will to the Choice of such things as we suppose, tho by mistake, to contribute to our Happiness».

La vera felicità non si ottiene discostandosi dal dettato divino, che può solo procurare una felicità fasulla, come mostra l'esperienza: «That we always endeavour to be Happy is sufficiently evident, and that we too frequently fly from GOD who only can make us so, Experience sadly Demonstrates».

Per evitare di prefiggersi obiettivi sbagliati ed empi, bisogna valutare attentamente le proprie scelte in ragione della prospettiva presente e futura che tali scelte avvicinino al bene oppure al male. Ignorare queste importanti variabili

«is at once both our Fault and Misery; Our Fault in that we precipitate our Choice, refusing to Consider Efficiently to rectifie our Mistakes. And our Misery because we shall certainly be Disappointed sooner or later, and be convinced that what was so Hastily and Unreasonably Chosen, ought not even then to have been prefer'd, how Pleasant soever it appear'd, seeing it neither Was nor Cou'd be Good for us»<sup>173</sup>.

Se l'errore è causato dalla colpa e a sua volta causa infelicità, è dovere di ognuno

---

172 Uno di questi pregiudizi è sicuramente quello che Alice Sowaal definisce «Women's Defective Nature Prejudice» nel suo ottimo saggio di analisi della seria proposta di Astell. A. Sowaal, *Mary Astell's Serious Proposal: Mind, Method, and Custom*, «Philosophy Compass», 2, 2/2007, pp. 227-243.

173 M. Astell, *The Second Part*, pp. 205-207.

ponderare scrupolosamente le proprie azioni. La stessa constatazione è alla base dell'invito che Astell rivolge alle donne in *Some Reflections upon Marriage*, dove, come abbiamo visto in precedenza, la filosofa mette in guardia le fanciulle dal prendere con troppa leggerezza e fretteosità la decisione di sposarsi. Allora, l'invito alla calma e alla riflessività può essere letto come un ulteriore elemento di destabilizzazione dell'architettura patriarcale. In essa l'istituzione matrimoniale acquista peso sociale in quanto si dà come istituzione di dominio sessuale in un preciso momento storico di contestazione e riaffermazione dell'ordine politico. Per Astell il matrimonio trae vigore esattamente dalla mancanza di informazioni, di educazione e di possibilità di scelta per le giovani donne, le quali si trovano spesso a dover prendere marito costrette dalla necessità o da una certa ingenuità.

Al fine di favorire una presa di coscienza femminile, Astell propone alle donne di seguire in ultima istanza una regola certa e infallibile: «The Will of GOD then is the Rule of ours». A coloro che si domandino come conoscere la volontà di Dio, per conformarvisi, la filosofa risponde:

«the Eternal Word and Wisdom of GOD declares his Fathers Will unto us, by Reason which is that Natural and Ordinary Revelation by which he speaks to every one; and by that which is call'd Revelation in a stricter Sense, which is nothing else but a more perfect and infallible way of Reasoning, whereby we are Clearly and Fully instructed in so much of GOD's Will as is fit for us to know».

Ragione e rivelazione sono la risposta al bisogno di conoscere il volere di Dio. A tale scopo,

«We must therefore Improve our Reason as much as our circumstances in the World permit, and to supply its deficiency Seriously, Devoutly and Diligently study the Holy Scriptures than which (to use the words of a most excellent Person) [...] a Christian needs understand no other Book to know the duty of his Faith and Life, tho indeed to understand it well, 'tis ordinarily requisite that a pretty number of other Books be understood»<sup>174</sup>.

Sebbene Dio si rivolga a ogni donna e uomo attraverso la ragione e la rivelazione, lo studio serio, devoto e intelligente delle Sacre Scritture<sup>175</sup> è essenziale. In questo

---

174 *Ivi*, pp. 208-209.

175 Come si è visto, Locke apre le parafrasi delle lettere di Paolo di Tarso con una nota metodologica sullo studio delle Scritture. Qui Astell però cita Robert Boyle, *Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy*, Oxford, printed by Hen. Hall Printer to the

complicato processo di apprendimento in conformità con la parola del Signore, Astell intraprende un'ulteriore coraggiosa operazione: demistificare l'idea di superiorità maschile basata sull'evidenza che, malgrado la mente non abbia sesso, il corpo un sesso ce l'ha – anche se non influisce sull'individualità<sup>176</sup>. All'interno di questo ragionamento, la debole costituzione femminile equivarrebbe a una prova materiale dell'inferiorità delle donne. Per tale motivo, pur avendo efficacemente dimostrato che ognuna è in grado di sviluppare il proprio intelletto, Astell deve riabilitare lo status del corpo, tradizionalmente e cristianamente sede dell'impurità e della corruzione.

Per farlo, ha bisogno di ricomporre la dicotomia cartesiana, asserendo che «Humane Nature consists in the Union of a Rational Soul with a Mortal Body»<sup>177</sup>. In questo senso, «Body is the Instrument of the Mind and no more, that it is of a much Inferior Nature, and therefore ought to be kept in such a Case as to be ready on all occasions to serve the Mind». Secondo questa definizione, il corpo è uno strumento della mente, ma uno strumento di fondamentale importanza perché è carico di passioni che vanno affrontate con attitudine attiva e non passiva.

Insistere sulla libertà delle anime, invece che dei corpi, non riesce a condurre alla ricomposizione globale di una soggettività femminile pienamente liberata, sebbene la liberazione del corpo si dia come necessariamente contestuale, e non secondaria, a quella della mente. La disciplina del corpo è importante, ma il corpo resta una presenza problematica in quanto è, appunto, sede delle pulsioni. Tra mente e corpo, quindi, si mantiene una precisa gerarchia, poiché la ragione – principio ricorsivo nell'opera di Astell – deve costituire il criterio dell'azione umana. Allora scrive:

«the true and proper Pleasure of Human Nature consists in the exercise of that Dominion which the Soul has over the Body, in governing every Passion and Motion according to

---

University, for Ric. Davis, 1664.

176 C.B. Bryson, *Mary Astell: Defender of the "Disembodied Mind"*, «Hypatia», 13, 4/1998, p. 52.

177 Considerando che Astell conosce e cita Henry More, è probabile che conosca anche l'opera della sua allieva e pupilla Anne Conway, la quale sostiene, in linea con Astell, che la differenza tra anima e corpo è solo modale, non essenziale. Il quasi-dualismo di Conway si basa sul fatto che mente e corpo sono costituiti da una sostanza comune che ne assicura la coesione, mantenendo inoltre la coesione degli elementi costitutivi di ciascuno. S. Hutton, *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 223.

Right Reason»<sup>178</sup>.

Il governo delle passioni è, insomma, un elemento onnipresente e cruciale per comprendere lo scopo dell'educazione e serve esattamente a bilanciare il rapporto delicatissimo tra la parte mortale e la parte immortale del sé. Infatti, «if we disregard the Body wholly, we pretend to live like Angels whilst we are but Mortals; and if we prefer or equal it to the Mind we degenerate into Brutes». Trascurare la rilevanza della dimensione corporea significa astrarsi ingenuamente dalla realtà, ignorando la propria finitezza e caducità; di converso, equiparare corpo e mente – o persino preferire il primo aspetto al secondo – vuol dire condurre una vita sconsiderata, in balia delle passioni. È vero che non si può completamente mettere da parte la materialità dell'esistenza, perché gli oggetti sensibili indubbiamente rendono la vita spirituale e fisica più confortevole e agiata. Bisogna fare attenzione a non lasciare troppo spazio all'attenzione che le questioni materiali richiedono costantemente, in quanto:

«[object of our senses] contribute 'tis true to the Preservation and Ease of the Body, they help to make it fit for the Service of the Mind; But since a very few of 'em will do this, the rest are but a load and trouble, so far from being useful, that they indeed hurt us, unless they're made to minister to Charity and Contemplation»<sup>179</sup>.

Per spiegare il dilemma dell'interazione tra mente e corpo, Mary Astell ricorre a un argomento di stampo vitalista<sup>180</sup>, introducendo la nozione di *animal spirits*. Giustificando il suo interesse come pratica di ragionamento, come esercizio, e «not to enter too far into the Philosophy of the Passions», Astell quindi considera che:

«by the Oeconomy of Nature such and such Motions in the Body are annexed in such a

---

178 M. Astell, *The Second Part*, pp. 210-211.

179 *Ivi*, pp. 211-212.

180 Il vitalismo di Astell si ricollega alla dottrina della scuola platonica di Cambridge, la quale si contrappone al materialismo e al meccanicismo hobbesiano. Il pensiero vitalista e dinamico, di origine rinascimentale, presuppone una natura plastica come strumento divino. E. Cassirer, *La rinascenza platonica*, p. 146. Cavendish e Conway sono entrambe sostenitrici di una teoria vitalista.

manner to certain Thoughts in the Soul, that unless some outward force restrain, she can produce them when she pleases barely by willing them; and reciprocally several Impressions on the Body are communicated to, and affect the Soul, all this being performed by the means of the Animal Spirits. The Active Powers of the Soul, her Will and Inclinations' are at her own dispose, her Passive are not, she can't avoid feeling Pain or other sensible Impressions so long as she's united to a Body, and that Body is dispos'd to convey these Impressions».

L'interazione di anima e corpo si produce attraverso spiriti dell'anima, tramite i quali le due parti del soggetto comunicano continuamente:

«And when outward objects occasion such commotions in the Blood and Animal Spirits, as are attended with those Perceptions in the Soul which we call the Passions, she can't be insensible of or avoid 'em, being no more able to prevent these first Impressions than she is to stop the circulation of the Blood, or to hinder Digestion».

L'anima non può evitare le passioni, ma un atteggiamento passivo è altamente sconsigliato. La virtù deve dirigere lo spirito verso gli oggetti che la ragione indica, dal momento che «it is not a fault to have passions», ma non bisogna ridursi a meri «slaves of sense»<sup>181</sup>. Perciò è dovere di ciascuno conoscere se stessi a fondo, come insegna il motto delfico «conosci te stesso»: «a continual watch and application can procure us a sufficient acquaintance with ourselves»<sup>182</sup>.

Il punto sembra allora essere, nuovamente, il governo delle passioni, sensazioni ingovernabili, come il piacere e il dolore, impressioni dalle quali l'anima non può certo liberarsi e che la condizionano. A differenza di Locke con la sua razionalità differenziata, Astell sembra universalizzare il problema del necessario governo delle passioni, dicendo che le donne non sono inferiori per razionalità, tanto quanto gli uomini non sono indifferenti al condizionamento del corpo. Anzi, per Astell le donne detengono un accesso privilegiato alla conoscenza di se stesse, al governo delle passioni e alla conoscenza del mondo. Questo accesso, come si è visto, è garantito dalla libertà dal pregiudizio che invece affligge i «learned», gli uomini colti e finemente

---

181 M. Astell, *The Second Part*, pp. 213-214.

182 *Ivi*, p. 216. Per il fatto che l'apprendimento sia organizzato in modo tale da assicurare l'avanzamento personale e la conoscenza di sé allo stesso tempo, secondo Siskin *The Second Part of the Serious Proposal* di Astell anticipa alcuni degli elementi fondamentali (profondità, sviluppo) della moderna disciplinarietà. C. Siskin, *Gender, Sublimity, Culture: Rethorizing Disciplinary Desire*, «Eighteenth-Century Studies», 28, 1/1994, p. 41.

educati che però devono costantemente fare i conti con le «received doctrines»<sup>183</sup>.

Le donne sono dunque generalmente più predisposte all'unione di ragione e fede, sotto l'impulso dell'amore di Dio, unica passione che accompagna l'anima verso il cielo. Unendo fede e ragione si ottiene la vera conoscenza, che, come si è detto, implica la conoscenza di sé. Per governare le passioni e conoscere se stesse è necessario «to retire and meditate»<sup>184</sup>, e così si ritorna all'opportunità di rifugiarsi in un'accademia femminile, o perlomeno sull'importanza di dedicarsi a se stesse nella solitudine delle proprie stanze, a distanza dalla vita sociale<sup>185</sup>. L'astrarsi dalla dimensione della vita comune, ovvero dalla convivenza con il sesso maschile, è essenziale per il disciplinamento delle passioni. Astell rivela poi due dei suoi riferimenti teorici in questo campo e cita con ammirazione la trattazione delle passioni svolta da Descartes e l'«excellent account of vertue» reso dal platonico di Cambridge Henry More<sup>186</sup>. Insistendo, inoltre, sull'intrinseca commistione di «temper of [the] body», «education and custom» nel rapporto con le passioni, Astell pone l'accento su una passione in particolare: l'amore. Se si impara a gestirla con attenzione, si ottiene il «command» di tutte le altre passioni: «If therefore our Love be Right, the rest of our Passions will of course be so». Per essere giusto, l'amore deve tendere a un oggetto appropriato. Quale sarebbe tale oggetto che rende l'amore virtuoso? La risposta è contenuta già nelle lettere scambiate con Norris: «GOD who is the only proper and adequate Object of our Love, as Sin is of our Hatred».

Riprendendo, insomma, uno degli elementi cardinali della sua filosofia e teologia, Astell ritorna sull'amore – devoto, razionale e virtuoso – delle creature come mezzo di avvicinamento a Dio: «[Religion] teaches us the true Use of the Creatures,

---

183 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage*, p. 22, citata nel Cap. III.

184 M. Astell, *The Second Part*, p. 217.

185 Anche in questo caso Astell si confronta implicitamente con l'idea di socievolezza di Damaris Masham. Cfr. J.E. Myers, *Enthusiastic Improvement: Mary Astell and Damaris Masham on Sociability*, «Hypatia», 28, 3/2013, pp. 533-550. Inoltre, sembra anticipare l'idea di stanza tutta per sé di Virginia Woolf. V. Woolf (1928), *Una stanza tutta per sé*, Milano, SE, 2012.

186 M. Astell, *The Second Part*, p. 218. Astell utilizza le edizioni inglesi di Descartes e More. R. Descartes, *Passions of the Soul in Three Books*, London, A.C, 1650, e H. More, *An account of virtue, or, Dr. Henry More's abridgment of morals put into English*, London, Printed for Benj. Tooke, 1690.

keeps us from expecting more in them than we can ever find, and leads us to the Enjoyment of the Creator who only can satisfy us». In questo senso, sostiene che il piacere è apprezzato in maniera più alta dai buoni cristiani, che sono «the truest Epicures»<sup>187</sup>. Il vero epicureismo consiste nel godimento del piacere autentico, che è Dio, il quale non desidera che i cristiani vivano «enslav'd to any appetite», bensì che siano «able to maintain the empire of our reason and freedom of our will», e di rendere «even the disorderly commotions of our spirits an occasion of producing Holy passions»<sup>188</sup>.

Malgrado la tensione a tratti intimistica e comunque individuale della fede, il problema per Astell è lo statuto pubblico della religione<sup>189</sup>, che influisce sui rapporti sociali e che deve essere sempre riaffermata nel progetto educativo. Senza una dimensione pubblica, la fede si riduce a esercizio rituale, così come senza la connotazione religiosa, l'educazione delle fanciulle si riduce a freddo calcolo razionale. Contro un'immagine neutra di ragione e contro un'idea ragionevole del cristianesimo, Mary Astell difende il fervore religioso e la sua espressione pubblica. Così afferma:

«if we're only wafted up to Heaven in our Closets, and shew forth nothing or very little of it in our Lives and Conversations, we may cheat our selves with the conceit of being Holy, but neither GOD nor Man will be so imposed on»<sup>190</sup>.

Il culto individuale non basta, poiché la buona cristiana deve condurre una vita devota in pubblico e applicare i principi della religione anche nelle conversazioni<sup>191</sup>. In tal modo, si ottiene la felicità, che è definita da Astell come «entire conformity to His will»<sup>192</sup>, laddove «His» si riferisce non già alla volontà di un uomo ma a quella di Dio. Sfidando il discorso patriarcale e l'imperativo della sottomissione al volere di un

---

187 M. Astell, *The Second Part*, pp. 219, 221. Sulla concezione di epicureismo in Astell cfr. paragrafo 3.1.

188 *Ivi*, p. 221.

189 Cfr. E. Pritchard, *Religion in Public*.

190 *Ivi*, p. 223.

191 Si noti come, nella trattazione della retorica, il modello della conversazione privata sia preferito da Astell al modello della pubblica oratoria, affinché sia permesso a chi ascolta di discutere con imparzialità. J. Donawerth (ed), *Rhetorical Theory by Women Before 1900: An Anthology*, Lanham, Rowman&Littlefield Publishers, 2002, p. 101. Cfr. C.M. Sutherland, *The Eloquence of Mary Astell*.

192 *Ivi*, p. 225.

padre o di un marito, la filosofa dichiara di rispettare solamente l'autorità divina. Riconoscere soltanto Dio come proprio superiore vuol dire esercitare appieno la propria razionalità:

«th' enjoyment of that much Sweeter, as well as Nobler Pleasure, which arises from the due use of Reason; and with which those Wise and Holy Souls are entertain'd, who prefer the relishes of a Rational before those of an Animal Life. [...] They who are Sick of Passion are like People in a Lethargy, insensible of their Danger»<sup>193</sup>.

Allora, rivendicando un rapporto privilegiato tra Dio e la singola credente basato sull'esercizio costante della ragione, già in questo scritto vi sono gli elementi per una critica radicale della razionalità lockeana, che pretende di tenere distinte la voce della ragione e quella della fede. Nell'asserire la necessità politica della tolleranza religiosa e nel separare Stato e Chiesa, Locke mette in discussione la costituzione inglese. Mary Astell contesta questo tentativo lockeano – e dei dissenzienti, come abbiamo visto nel primo capitolo – svelando costantemente il nucleo teologico dei concetti politici. Così, lei mette in discussione non solo la teologia politica lockeana, fatta di consenso e tolleranza, ma anche la sua teoria educativa basata su una razionalità differenziata, mostrando come esse siano connesse.

Nella conclusione di *The Second Part of the Proposal to the Ladies* Astell riepiloga il suo progetto pedagogico: «you have Ladies, the best Method I can at present think of for your Improvement, how well it answers my Design the World must judge». Affermando con scarsa modestia che il mondo intero è giudice della sua opera, la filosofa non nasconde la sua ambizione. A questo punto, non resta che mettere in pratica il suo progetto educativo:

«If you are to favourable as to think it comes up to't in any measure, what remains but to put it in Practise, tho in the way in which you live, 'tis not probable that all of you either Will or Can, for reasons mention'd in the first Part, and particularly because of the great waste of your Time, without Redeeming of which there's nothing to be done».

Malgrado l'apparente sicurezza, Astell sa bene che l'attuazione della sua pedagogia materialmente antipatriarcale non potrà andare in porto finché le donne non troveranno il modo oppure la forza di volontà per investire su se stesse. In ogni

---

193 *Ivi*, p. 230.

caso, scrive Astell, «It is not my intention that you shou'd seclude yourselves from the World». Rispondendo alle critiche di Masham in *Discourse Concerning the Love of God*, la filosofa afferma apertamente che l'eremitaggio, la vita separata non è nel suo interesse: le donne devono essere preparate a vivere nel mondo, con tutti gli strumenti opportuni a disposizione. Se per ottenerli si rendesse necessario ritirarsi momentaneamente dalla quotidianità, quale sarebbe il problema? Agli uomini è consentito senza troppe storie:

«since such Seminaries are thought proper for the Men, since they enjoy the fruits of those Noble Ladies Bounty who were the foundresses of several of their Colleges, why shou'd we not think that such ways of Education would be as advantageous to the Ladies? or why shou'd we despair of finding some among them who will be as kind to their own Sex as their Ancestors have been to the other? [...] They must either be very Ignorant or very Malicious who pretend that we wou'd imitate Foreign Monasteries, or jest against us the inconveniencies that they are subject to; a little attention to what they read might have convinced them that our Institution is rather Academical than Monastic».

La sua intenzione non è fondare un monastero sulla falsa riga di quelli stranieri, bensì edificare un'istituzione accademica, probabilmente sul modello delle università maschili di Oxford e Cambridge. Infatti,

«an Active Life consists not barely in Being in the World, but in doing much Good in it: And therefore it is fit we Retire a little, to furnish our Understandings with useful Principles, to set our Inclinations right, and to manage our Passions, and when this is well done, but not till then, we may safely venture out»<sup>194</sup>.

Impiegando il concetto agostiniano della *vita activa* in contrapposizione con la vita contemplativa<sup>195</sup>, Astell mette in luce il valore del ritiro *dal* mondo in quanto preparazione alla vita *nel* mondo, presentato suggestivamente come il «fuori». Tornando, poi, ad attaccare l'idea di naturale inferiorità femminile, la filosofa mostra ancora una volta come la misoginia implicita – e spesso esplicita – nel pensiero patriarcale sia in ultima analisi offensiva nei confronti del Padreterno. Infatti dice:

«As for those who think so Contemptibly of such a considerable part of GOD's Creation, as to suppose that we were made for nothing else but to Admire and do them Service, and to make provision for the low concerns of an Animal Life, we pity their mistake, and can calmly bear their Scoffs, for they do not express so much Contempt of us as they do of our

---

194 *Ivi*, pp. 231-232.

195 Cfr. par. 3.1 e 3.3.

Maker; and therefore the reproach of such incompetent Judges is not an Injury but an Honor to us».

Si rivolge, poi, direttamente alle signore, scrivendo: «The Ladies I hope pass a truer estimate on themselves, and need not be told that they were made for nobler purposes». Rovesciando potentemente il supposto monopolio maschile della ragione, Astell domanda: «If then either the Nobleness or Necessity of our Nature unavoidably excites us to a desire of Advancing, shall it be thought a fault to do it by pursuing the best things?». Se le donne sono portate all'elevazione intellettuale, non è certo un demerito, poiché ciascuna:

«is GOD's Workmanship, endow'd by him with many excellent Qualities, and made capable of Knowing and Enjoying the Sovereign and Only Good; so that her Self-Esteem does not terminate in her Self but in GOD».

Dio, bene supremo e unico oggetto di sublimazione della stima di sé, è la meta del percorso femminile di liberazione dalla tirannia maschile, almeno in senso spirituale. Astell sembra allora voler sostenere che le gerarchie sessuali nella società non sono toccate dalla libertà femminile, proprio nel momento in cui le sue affermazioni gridano l'esatto contrario:

«The Men therefore may still enjoy their Prerogatives for us, we mean not to intrench on any of their Lawful Privileges our only Contention shall be that they may not out-do us in promoting his Glory who is Lord both of them and us; And by all that appears the generality will not oppose us in this matter, we shall not provoke them by driving to be better Christians. They may busy their Heads with Affairs of State, and Spend their Time and Strength in recommending themselves to an uncertain Mailer, or a more giddy Multitude, our only endeavour shall be to be absolute Monarchs in our own Bosoms. They shall still if they please dispute about Religion let 'em only give us leave to Understand and Practise it»<sup>196</sup>.

Le donne non sono fatte per tenere le redini dello Stato, né per avere a che fare con moltitudini di gente frivola: la comprensione e l'esercizio della religione è ciò per cui sono naturalmente portate, mentre gli uomini al massimo possono accontentarsi di farne oggetto di disputa astratta<sup>197</sup>. Nonostante il legittimo privilegio maschile, le

---

196 *Ivi*, pp. 232-234.

197 Si confronti il discorso di Astell con questa frase di Antoine Arnauld: «tutto ciò è compiuto naturalmente, e talvolta meglio, da coloro che non conoscono alcuna regola di Logica, che da quelli che le hanno imparate». A. Arnauld, *Logica*, in R. Simone (ed), *Grammatica e Logica di Port-Royal*, p. 104. Questo passo viene citato quasi pedissequamente da Astell. M. Astell, *The Second Part*, p. 166

donne possono ancora sforzarsi di essere regine assolute di sé. Questo bellissimo passaggio riecheggia la rilettura delle lettere di Paolo di Tarso, specialmente nel richiamo al diritto delle donne di interpretare la parola di Dio pur non essendo formalmente legittimate a competere con l'autorità maschile. Così Astell anticipa la messa in questione del monopolio maschile dell'esegesi biblica:

«We will not vie with them in thumbing over Authors, nor pretend to be walking Libraries, provided they'll but allow us a competent Knowledge of the Books of GOD, Nature I mean and the Holy Scriptures».

Smascherando la superficialità del sapere maschile, Astell continua il suo attacco frontale in maniera impercettibilmente derisoria

«And whilst they accomplish themselves with the Knowledge of the World, and experiment all the Pleasures and Follies of it, we'll aspire no further than to be intimately acquainted with our own Hearts. And sure the Complaisant and Good natur'd Sex will not deny us this; nor can they who are so well assur'd of their own Merit entertain the least Suspicion that we shall overtop them. It is upon some other account therefore that they object against our Proposal but what that is I shall not pretend to guess, since they do not think fit to speak out and declare it».

Se la metà maschile del mondo è così superiore come pretende di essere, di sicuro accoglierà di buon grado la seria proposta di Astell. Se la rifiuta, dice provocatoriamente, non può essere certo a causa del timore degli uomini di essere superati dall'ingegno femminile. Chiaramente anche una proposta così innovativa può essere perfettibile:

«our Proposal is not such a piece of Perfection that nothing can be said against it, but is there any thing in this World that is so? Or do Men use to quit their Employments and Houses, their Wives and Children, Relations and Friends, upon every little pet, or because they very often find trouble or disagreeableness»<sup>198</sup>?

Se la seria proposta alle signore venisse cassata perché presenta qualche difetto, bisognerebbe cassare allora la quasi totalità delle imprese e delle relazioni che gli uomini intrattengono. La vera ragione della disapprovazione maschile risiede piuttosto in una naturale predisposizione maschile a farsi trascinare da passioni irrazionali ed egoistiche: «it is Humor, Covetousness or any thing rather than Reason which 'restrains him from Approving and Promoting it. There is a certain Pride in the

---

198 M. Astell, *The Second Part*, pp. 234-235.

Mind of Man». Mettendo in discussione la naturale razionalità maschile, Astell al contempo rivendica la superiorità della ragione femminile dovuta alla libertà dal pregiudizio che condiziona invece gli uomini. In ultimo, a concludere il suo ambizioso – sebbene a tratti ripetitivo – testo pedagogico vi è un'ironica considerazione sulla decadenza generale dell'epoca. Dietro una tale osservazione si cela però l'obiettivo di mettere spietatamente a nudo l'ipocrisia di chi, pur lamentandosi dei tempi bui, non fa niente per migliorare la situazione: «We're all apt enough to cry out against the Age, but to what purpose are our Exclamations unless we go about to Reform it»<sup>199</sup>?

In un clima da Reformation of Manners, la sollecitazione di Mary Astell non può rimanere inascoltata e di fatti il suo sogno educativo verrà infine realizzato negli ultimi anni di vita della straordinaria filosofa antipatriarcalista. Nel frattempo, e prima di ritirarsi quasi del tutto a vita privata, circondata dall'affetto delle sue amiche più strette, la sua idea di educazione femminile trova il modo di crescere e di diventare una compiuta teoria della conoscenza.

#### 4.4 Una nuova teoria della conoscenza

Se letta all'interno del pensiero politico delle donne, la riflessione di Mary Astell, anche nella sua parte dedicata alla conoscenza, fa parte di una più ampia riflessione femminista che contribuisce a svelare le contraddizioni insite nel patriarcalismo politico e in quella sua variante che è il pensiero liberale<sup>200</sup>. Di certo, il confronto con Locke, padre dell'individualismo liberale, dura per tutta la sua vita, attestandosi su una molteplicità di terreni: la teoria politica, la filosofia, la teologia e, non ultimo, la teoria educativa. Tutto il progetto pedagogico di Astell può essere letto, allora, come una continuazione della sua critica di Locke, che è una critica globale dell'individualismo possessivo, della razionalità differenziata e del consenso come base di legittimazione dell'ordine politico.

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>200</sup> R. Baritono, *Il pensiero politico delle donne*, in R. Gherardi (ed), *La politica e gli Stati*, p. 61.

Vi è, però, un ulteriore, fondamentale elemento che influisce sul disegno educativo di Mary Astell: l'impatto destabilizzante delle donne nel consolidarsi della sfera pubblica e dello Stato moderno inglese. Questa presenza produce una sorta di scompenso nei delicati equilibri sociali, tanto da rendere necessaria la teorizzazione di una nuova disciplina educativa che tenga conto di un soggetto imprevisto: il soggetto pubblico femminile. Il contraccolpo patriarcale di fine Seicento e inizio Settecento si dà come tentativo di imporre una disciplina dell'obbedienza, tentativo che inevitabilmente si scontra con un contesto politico-religioso non più interpretabile con le categorie dell'epoca rivoluzionaria e pre-rivoluzionaria.

Innanzitutto, la produzione letteraria che intende stabilire la superiorità morale e intellettuale di chi è posto più in alto nella piramide sociale si rivela ormai inadeguata a rispondere alle rinnovate esigenze dell'ordine politico. Infatti, come si è visto, i *courtesy* e *conduct books* sono oggetto di contestazione da parte femminile. Mary Astell contribuisce alla messa in questione di questa letteratura che esprime e al contempo si oppone all'impossibilità di perpetuare la subordinazione della metà del mondo. Astell interviene nel dibattito pubblico con un progetto educativo che si oppone esattamente all'idea di razionalità come principio di gerarchizzazione, negando la ragionevolezza stessa della subordinazione. Nel momento in cui delegittima la carica razionale della gerarchia, quest'ultima viene da lei riaffermata, diventando però guscio vuoto, residuo dell'impronta divina nel mondo. In un mondo che è, al pari del cosmo, gerarchicamente e divinamente ordinato, non ha spazio la messa in crisi dell'assoggettamento e della sua legittimità.

Eppure, la critica di Mary Astell non si arresta di fronte all'inoppugnabilità della subordinazione, poiché rivela un mondo popolato da uomini e soprattutto da donne che prendono parola, aggrediscono lo spazio pubblico, elaborano un discorso materialmente antipatriarcale. Sono donne che praticano attivamente la propria liberazione per mezzo dell'opposizione al discorso del padre. Allora, nel pensare la sua proposta educativa, in quanto proposta che mira in ultima istanza alla liberazione femminile, Astell si trova a mettere in dubbio la gnoseologia dominante,

che trova in John Locke uno dei più illustri esponenti. In tal modo, lei arriva a formulare una sua originale teoria gnoseologica che tiene insieme politica, religione ed educazione a partire dalla centralità della soggettività femminile. Teorizzando la conoscenza a partire dalle donne, Mary Astell può, insomma, mettere in discussione il «social gendering of knowledge»<sup>201</sup>: contro la definizione di una gerarchia soggettiva nell'apprendimento che ha in cima l'individuo razionale proprietario di sé, la filosofa rivendica la supremazia del punto di vista femminile. Anche se escluse dal potere, dalle cariche pubbliche, dalle scuole, dalla gestione del patrimonio, e finanche dalle scelte sul proprio futuro, le donne hanno un canale di accesso privilegiato alla conoscenza della verità sulla base della loro libertà dal pregiudizio.

Durante tutto il suo intenso percorso intellettuale e filosofico, Astell riflette sullo status dei soggetti della conoscenza, focalizzandosi su questa specifica parte dell'umanità. Non solo nei due testi esplicitamente educativi ma lungo l'arco di tutta la sua riflessione, lei riconosce che, a causa del loro punto di vista eccentrico<sup>202</sup> rispetto alla tradizionale razionalità maschile, le donne hanno un accesso alla conoscenza che permette loro acquisizioni inaspettate e forse anche altrimenti impossibili. Per questo, il lascito di Mary Astell più dirompente in ambito gnoseologico è una teoria complessiva che pone il problema dell'antipatriarcalismo materiale come ineludibile per la società, o meglio, per tutti gli individui. Inoltre, la teoria della conoscenza è, tanto in Astell quanto in Locke, una base per imporre una morale universale. Contro l'innatismo, entrambi sono del parere che, se le idee possono essere conosciute in maniera abbastanza certa, si può ottenere anche un'idea piuttosto certa di morale che istruisca il comportamento degli individui.

Il ruolo della religione si rivela allora cruciale nell'elaborazione di un ordine morale che si propaga mediante l'educazione. In un momento in cui religione e politica sono potentemente intrecciati nella sfera pubblica percorsa dal conflitto rivoluzionario, per Astell l'educazione non può che essere anche religiosa. In questo

---

201 P. Springborg, *Mary Astell*, pp. 22 e ss.

202 P. Rudan, *Il centro eccentrico*.

senso, la conoscenza che si ottiene mediante tale formazione filosofico-religiosa va sperimentata per lei non solo nell'intimità della propria stanza tutta per sé, ma anche nella Chiesa, nello spazio del culto pubblico di Dio. Poiché, però, in era post-profetica le donne non sono più elette da Dio per annunciare il suo messaggio tramite la profezia e la predicazione, l'unica facoltà che rimane alle donne è quella di dotarsi di strumenti per leggere e comprendere la parola divina. Il diritto all'interpretazione delle Scritture si dà, quindi, come legittimazione e scopo dell'educazione femminile, che ovviamente si allarga fino a comprendere l'apprendimento degli strumenti per mettere in discussione la dominazione maschile.

Proprio attraverso questa lente "libertaria" va letta la denuncia del falso universalismo dell'individualismo possessivo, che si dispiega specialmente – ma non solo – nel campo dell'educazione e della gnoseologia liberale di cui Locke è uno dei maggiori esponenti. La volontà di smascherare la costituzione della conoscenza come attraversata da interessi di parte si trasforma nell'affermazione generale del privilegio cognitivo delle donne basato sulla libertà dal pregiudizio. Rivendicando in questo modo la differenza sessuale femminile e, contemporaneamente, una radicale eguaglianza originaria, Mary Astell prova a scardinare discorsivamente il regime neutro di verità entro cui si propaga il dominio degli uomini. L'identificazione di un soggetto privilegiato del sapere è in sé un atto intrinsecamente sovversivo, perché mette in questione il predominio della ragione maschile, la razionalità differenziata di John Locke, come criterio di misurabilità e governabilità dei fenomeni. A questa ragione liberale, al *wit*, alla supposta superiorità dell'intelletto maschile, Astell oppone l'entusiasmo della ragione femminile, la razionalità differente delle donne e, in ultima analisi, una differente razionalità di governo.

A questa altezza si pone il problema delle modalità espressive femminili nella prima età moderna inglese. Astell è, infatti, parte di un più ampio movimento di donne che contestano il sistema e il pensiero patriarcale almeno dai tempi della *great rebellion*. Tali donne – Katherine Chidley, Damaris Masham, Margaret Cavendish, Bathsua Makin, Judith Drake e altre ancora – non s'intromettono direttamente nella

controversia pubblica a mezzo stampa per portare una critica politica al centro dello Stato. Nessuna osa sfidare frontalmente le strutture di potere patriarcale, pur scuotendole e riaffermandole in maniera ripetuta. Masham attinge alla teoria lockeana e dei platonici di Cambridge e asserisce l'importanza dello sviluppo intellettuale delle donne senza farsi carico interamente di una proposta politica, morale e pedagogica autonoma. Cavendish inonda il mercato della stampa con romanzi, lettere, opere scientifiche e filosofiche criticando la passività ed esaltando l'ambizione femminile ma evita sempre di invitare espressamente le donne all'insubordinazione contro il sovrano o il marito. Persino Chidley, che pure vive in prima linea la congiuntura rivoluzionaria come leader in campo politico e religioso, non arriva mai a rifiutare completamente l'autorità maschile – e infatti invita Thomas Edwards a confrontarsi con lei.

Ciò indica non solo la messa in atto di meccanismi di difesa da potenziali o contingenti censure contro la scomoda autorialità femminile, ma evidenzia una strategia offensiva generale, volta a eludere gli ostacoli posti alla presa di parola delle donne. La loro critica politico-religiosa si esprime quindi per mezzo di modalità letterarie, scientifiche, artistiche che si sottraggono allo scontro diretto con un'opinione pubblica maschilizzata. Le protagoniste della pubblicistica tardo-seicentesca e primo-settecentesca attaccano indirettamente un ordine che le vorrebbe in silenzio, traendo forza dall'esperienza delle donne notevoli che le precedono. Come loro, Mary Astell viene a patti con il complicato frangente storico di sovversione e rilegittimazione dell'ordine tradizionale. L'opera di Astell rappresenta, però, la parte più esplicita della critica mossa dalle donne all'assetto patriarcale di potere. A causa della sua fedeltà allo Stato monarchico e alla Chiesa anglicana – i due pilastri della costituzione inglese – lei si trova a volere due cose allo stesso tempo e a criticare un ordine dentro l'altro. Da un lato, desidera la ricomposizione delle fratture politiche, religiose e sociali che rischiano di cancellare l'ordine e la pace tra gli individui e le individue, costringendo queste ultime a schierarsi anche contro altre donne. Dall'altro, intende svelare la potenza femminile e ricostruire l'ordine soltanto

a partire del riconoscimento di tale potenza.

Questa contraddizione viene forzata dalla stessa Astell laddove individua punti di rottura che possono illuminare la debolezza dell'architettura patriarcale della società. Perciò, la filosofa porta all'attenzione l'esempio della virtù delle regine inglesi; rivendica una genealogia di donne coraggiose e intelligenti; esalta l'esistenza di un rapporto autonomo e privilegiato con Dio, che dà valore cristiano alla profezia e alla predicazione femminile; difende la libertà delle donne di interpretare le Sacre Scritture. Tutto ciò rivela la volontà di mettere radicalmente in questione la politica maschile *tout court*. Niente infatti sfugge alla critica di Astell: il sistema educativo, l'organizzazione del diritto, l'istruzione religiosa, la legittimazione politica e la tradizione presentano tutti il difetto originale di possedere una matrice maschile e patriarcale. Il suo pensiero si caratterizza, quindi, in senso costitutivamente e materialmente antipatriarcale.

In ciò Astell diverge da John Locke e dagli altri antipatriarcalisti di fine XVII secolo: mentre egli rifiuta solo formalmente l'analogia tra Stato e famiglia fondando il primo sull'idea del consenso degli individui che si fanno società, lei è disinteressata all'origine dello Stato e nega l'idea stessa di società. Da una parte, afferma la superiorità del rapporto individuale con Dio su ogni altro, trascurando interamente il problema delle relazioni inter-individuali. Dall'altra, sa che l'origine della società, o meglio delle gerarchie sessuali e sociali che strutturano l'ordine politico, si colloca in un primigenio atto di forza, in un momento di violenza che non può essere interpretato razionalmente né sulla base della presunta inferiorità o debolezza di alcune categorie di individui. Contro la retorica del consenso, Astell sostiene il criterio della legittimità del titolo dei governanti in quanto è l'unico che può assicurare la stabilità politica e sociale, nel governo e nella sfera domestica. Nient'altro può giustificare il dominio della metà del mondo sull'altra metà. Inoltre, mentre Locke oscura il problema dell'assenza di parità tra i membri della *household*, un problema che mette in crisi l'idea di naturale eguaglianza dalla nascita, Astell vuole smascherare esattamente la tirannia del marito e la schiavitù della moglie per

svelare la falla nella teoria politica lockeana. Fino a qui si spinge il progetto di Astell: senza voler rovesciare apertamente la dominazione maschile e maritale, mostra alle donne l'alternativa alla reclusione matrimoniale.

Appare evidente che il problema gnoseologico in Astell è strettamente legato alla formazione di una soggettività femminile pubblica. Contemporaneamente, è chiaro che senza l'aspirazione universalistica ed egualitaria dell'educazione e della conoscenza lockeana la filosofa non potrebbe formulare una sua teoria originale. Seppur incompleta e parziale, in quanto focalizzata sui soggetti più che sulle incoerenze del processo cognitivo, la teoria della conoscenza di Mary Astell spiazza l'idea di ragione che si afferma nei prodromi dell'illuminismo. Infatti, lei concettualizza una ragione che non è separabile dalla religione: contro la ragionevolezza cristiana di Locke, Astell asserisce il primato assoluto e irragionevole del comando divino, che va obbedito anche se non trova spiegazione razionale.

D'altro canto, Astell è costretta a trascurare, in virtù di una più ampia contrapposizione politica, gli effetti dirompenti dell'egualitarismo lockeano, che introduce una breccia nel pensiero patriarcale inglese. Locke e Astell hanno in comune la critica del meccanismo di trasmissione dell'obbedienza che si reitera nel sistema educativo dell'Inghilterra proto-moderna. Entrambi, in ultima analisi, teorizzano uno spazio della conoscenza e dell'educazione privo di autorità indiscutibili, scevro dal peso della tradizione, uno spazio libero e aperto all'iniziativa individuale anche fuori dalle sedi istituzionali del sapere. Allo stesso tempo, specialmente nell'ultima fase del suo pensiero, Locke condivide con Astell l'attenzione alla religione come cardine dell'approccio educativo e gnoseologico. Entrambi i pensatori credono che ragione e rivelazione siano indissolubilmente uniti nella parola e nella volontà di Dio.

Ciononostante, la differenza che intercorre tra le loro teorie è difficilmente ridimensionabile, perché risiede nel nucleo profondamente diverso della loro teologia politica: se Locke auspica una religione pubblica, secolarizzata<sup>203</sup> e pacificata

---

203 E. Pritchard, *Religion in Public*.

dal conflitto dottrinario, Astell intende mettere a nudo il nucleo religioso dei concetti, delle idee e delle scelte alla base della costruzione dello Stato. A differenza di Locke, la teologia politica di Astell implica una critica delle politiche di tolleranza e l'asserzione della necessità di un ordine in cui tutto il potere sia nelle mani di Dio e quindi del re, suo vicario sulla terra. Tuttavia, la distanza tra le teorie educative di Astell e Locke sembra assottigliarsi alla luce della loro comune tensione verso la ragione, e lo stesso vale, di conseguenza, per le loro teorie della conoscenza; entrambi individuano l'educazione come ambito essenziale per la costruzione e riproduzione dell'ordine politico.

Quando la filosofa di Newcastle inizia la sua carriera letteraria rileva da subito come il terreno pedagogico e in particolare l'educazione delle fanciulle siano fondamentali nella costituzione materiale dello Stato inglese. Per tutta la sua vita da *feme sole*, dal suo appartamento a Chelsea, Mary Astell guarda con interesse il mutare dei tempi, cambiando a sua volta opinione e adattandosi alla nuova fase politica e alla nuova dinastia reale al governo. Il problema dell'educazione femminile resta però una preoccupazione costante, che la aiuta a non rinchiudersi nel privato e nella devozione individuale.

Nel 1709 Lady Elizabeth Hastings finanzia la fondazione di una *charity school* per ragazze povere proprio a Chelsea e chiama la sua amica Astell a curarne l'organizzazione e la supervisione. Altre donne sono coinvolte nella gestione della scuola, tra cui il circolo di amiche facoltose che sostengono emotivamente ed economicamente Astell per quasi tutto il soggiorno londinese<sup>204</sup>. La loro amicizia fornisce il modello ideale del rapporto tra donne che lei teorizza e persegue nella sua esistenza e nelle sue opere. Negli ultimi anni della sua vita, segnati dalla sofferenza fisica, la filosofa rifiuta però ogni tipo di compagnia, rinunciando finanche al supporto delle sue preziose compagne. Nel 1731, nella solitudine della sua casa austera, Astell muore per una degenerazione del cancro al seno che la affligge da lungo tempo. Con la sua morte, si chiude una breccia importante nella storia del

---

204 R. Perry, *The Celebrated Mary Astell*, pp. 238-245.

pensiero politico inglese.



## Fonti e letteratura

### Opere di Mary Astell

Hickes, G. - Astell, M., *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*, 1705, manoscritto, Lambeth Palace MS 3171, Lambeth Palace Library, London, ff. 171-205

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

Astell, M., *A Serious Proposal to the Ladies, Part II: Wherein a Method is offered for the Impovement of Their Minds*, London, printed for R. Wilkin, 1697

Astell, M., *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True Interest in Two Parts*, London, printed for R. Wilkin, 1697

Astell, M., *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Duchess of Mazarine's Case*, London, printed for R. Wilkin, 1700

Astell, M., *A Fair Way with Dissenters and their Patrons*, London, printed for R. Wilkin, 1704

Astell, M., *An Impartial Enquiry into the Causes of Rebellion and Civil War*, London, printed for R. Wilkin, 1704

Astell, M., *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*, London, printed for R. Wilkin, 1704

Astell M. - Norris, J., *Letters concerning the Love of God* (1693), London, printed for S. Manship and R. Wilkin, 1705

Astell, M., *The Christian Religion*, London, printed for R. Wilkin, 1705

Astell, M., *Bart'lemy Fair: Or, an Enquiry After Wit; In which Due Respect is had to a*

*Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord \*\*\**, by Mr. Wotton, London, printed for R. Wilkin, 1709

Astell, M., *Some Reflections Upon Marriage. With Additions*, London, printed for William Parker, 1730

Astell, M., *Preface by a Lady*, in M. Wortley Montague, *Letters on Lady Mary Wortley Montagu* (1763), Paris, printed for Barrois Senior, Quai des Augustins, 1793, pp. 222-224

Astell, M., *Una seria proposta alle signore*, a cura di R. Loretelli, Roma, Lestoile, 1982

Astell, M., *The First English Feminist. 'Reflections Upon Marriage' and Other Writings*, a cura di B. Hill, Aldershot, Temple Smith, 1986

Astell, M., *In Emulation of Mr Cowleys Poem call'd the Motto*, in R. Perry, *The Celebrated Mary Astell. An Early English Feminist*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, pp. 402-403

Astell, M., *Political Writings*, a cura di P. Springborg, Cambridge University Press, Cambridge 1996

Astell, M., *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, a cura di P. Springborg, Peterborough, Broadview Press, 2002

Astell, M. - Norris, J., *Letters Concerning the Love of God*, a cura di E.D. Taylor - M. New, Aldershot, Ashgate, 2005

Astell, M., *The Christian Religion*, a cura di J. Broad, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2013

### **Fonti primarie**

Agostino, *Le confessioni*, a cura di Maria Bettetini, Torino, Einaudi, 2000

Anonimo, *The Lawes Resolutions of Womens Rights: Or, The Lawes Provision for Woemen Printed by the Assignes of John More*, London, 1632

Anonimo, *A Discovery of Six Women Preachers, in Middlesex, Kent, Cambridge and Salisbury: with a Relation of their Names, Manners, Life and Doctrine*, London, 1641

Anonimo, *Lucifers Lacky, or, the Devils new creature. Being the true character of a dissembling Brownist*, London, For John Greensmith, 1641

Anonimo, *A True Copy of the Petition of the Gentle-women & Trades-men Wives in and about the City of London* (1641), London, Printed for J. Wright, 1642

Anonimo, *Unto every individual Member of Parliament: The humble Representation of divers afflicted Women-Petitioners to the Parliament, on the behalf of Mr. John Lilburn*, 1653

Anonimo, *The humble Petition of diverse wel-affected WEOMEN, of the Cities of London and Westminster, the Borrugh of Southwark, Hamblets, and places adjacent, Affecters and Approvers of the Petition of Sept. 11. 1648*, London, 1649

Anonima, *The Whole Duty of a Woman: or a guide to the female sex. From the age of sixteen to sixty, &c. Being directions, how women of all qualities and conditions, ought to behave themselves in the various circumstances of this life, for their obtaining not only present, but future happiness*, London, printed for J. Gwillim, against the Great James Tavern in Bishopsgate-street, 1696

Anonimo, *A Lady's Religion in a Letter to the Honourable My Lady Howard. By a Divine of the Church of England With a Prefatory Epistle to the Same Lady, By a Lay Gentleman*, London, Richard Baldwin, 1697

Anonimo, *Liberty of Conscience*, London, Printed, and sold by the Booksellers of London and Westminster, 1704

Anonimo, *Baron and Fem: a treatise of law and equity, concerning husbands and wives: of marriages, bastardy, the privileges of feme coverts, alterations made by marriage as to estates, goods and actions, what things of the wife accrue to the husband by the marriage, what acts, charges, forfeitures by the husband shall bind the wife after his death, of jointures and pleadings, fines and recovery, conveyances, &c. relating to baron and feme*, London, printed for R. Nutt and R. Gosling, 1738

Anonimo, *The Tatler no. 32, Thursday, June 23, 1709*, pubblicato in appendice C a M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, a cura di P. Springborg, Peterborough, Broadview Press, 2002, pp. 277-286

Arnauld, A., *Logic, or the Art of Thinking*, London, printed by T.B. for John Taylor,

1693. Cfr. R. Simone (ed), *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Roma, Ubaldini Editore, 1969

Aubrey, J., *Brief Lives*, a cura di A. Clarke, Oxford, Clarendon Press, 1898

Ballard, G., *Memoirs of several ladies of Great Britain, who have been celebrated for their writings or skill in the learned languages, arts, and sciences*, Oxford, Printed by W. Jackson, for the author, 1752

Berkeley, G., *The Ladies Library*, London, printed for Jacob Tonson, 1714

Boyle, R., *Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy*, Oxford, printed by Hen. Hall Printer to the University, for Ric. Davis, 1664

Burton, R., *Female Excellency* (1688), London, Printed for A. Bettesworth, 1728

Carleton, G., *Jurisdiction - Regall, Episcopall, Papall* (1610), Amsterdam and New York, Da Capo Press, 1968

Cavendish, M., *The Animall Parliament*, in M. Cavendish, *Poems and Fancies*, London, Printed by T. R. for J. Martin, and J. Allestrye, 1653

Cavendish, M., *The Contract*, in M. Cavendish, *Natures Pictures Drawn by Fancies Pencil to the Life*, London, J. Marin, and J. Allestrye, 1656

Cavendish, M., *Female Academy*, in M. Cavendish, *Plays Written by the Thrice Noble, Illustrious, and Excellent Princesse, the Lady Marchioness of Newcastle*, London, Printed for A. Warren, 1662

Cavendish, M., *CCXI Sociable Letters*, London, Printed by William Wilson, 1664

Cavendish, M., *The Description of a New World, Called The Blazing World*, London, printed by A. Maxwell, 1668

Cavendish, M., *A True Relation of My Birth, Breeding and Life*, in E. Jenkins, *The Cavalier and His Lady*, London, MacMillan and co., 1872

Cavendish, M., *The World's Olio, The Preface to the Reader*, in S. Bowerbank - S. Mendelson (eds), *Paper Bodies: A Margaret Cavendish Reader*, Toronto, Broadview, 2000

Cavendish, M., *Il mondo sfavillante*, a cura di M.G. Nicolosi, Catania, c.u.e.c.m., 2008

Cavendish, M., *Orazioni Femminili*, «Filosofia Politica», 2/2015, pp. 241-250

Chamberlayne, E., *An Academy or College: Wherein Young Ladies and Gentlewomen May... Be Duly Instructed in the True Protestant Religion*, London, 1671

Chidley, K., *The Iustification of the Independent Churches of Christ. Being an answer to Mr. Edwards his booke, which he hath written against the Government of Christs Church, and Toleration of Christs Publike Worship: briefly declaring that the congregationsof the saints ought not to have dependencie in government upon any other; or direction in worship from any other than Christ their head and law-giver*, London, Printed for William Lahrner, 1641

Chidley, K., *A New-Yeaes-Gift, or a Brief Ehortation to Mr. Thomas Edwards; That he may breake off his old sins, in the old yeare, and begin the New yeare, with new fruits of Love, first to God, and then to his Brethren*, 1645

Chidley, K., *Good counsell, to the Petitioners for Presbyterian Government, That they may declare their Faith before they build their Church*, 1645

Cooper, A.A., Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. 1 [1708], London, 1732

Cuneus, P., *De Republica Hebraeorum*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996

Davenant, C., *Essay Upon Peace at Home War and Abroad*, London, printed for James Knapton, 1704

Defoe, D., *Academy for Women*, in D. Defoe, *Essay Upon Projects*, London, printed by R.R. for Tho. Cockerill, 1697, pp. 282-304

Defoe, D., *Fare l'elemosina non è carità, dare lavoro ai poveri è un danno per la nazione e altri saggi*, a cura di V- Accattatis, Milano, Feltrinelli, 1982

Defoe, D., *More Short-Ways with the Dissenters*, London, 1704

Dell, W., *Several Sermons and Discourses of William Dell, Minister of the Gospel: Sometimes attending both the Generals in the Army (1646)*, London, printed for John Kendall in Colchester, 1773

Descartes, R., *Passions of the Soul in Three Books*, London, A.C, 1650

Drake, J., *An Essay in Defence of the Female Sex*, London, Printed for A. Roper and E. Wilkinson at the Blacok, and R. Clavel at the Peacock, in Fleetstreet, 1696

Dryden, J., *Secret Love, or the Maiden Queen*, in J. Dryden, *The Dramatick Works of John Dryden, Esq.; Volume the Second*, London, printed for Jacob Tonson at Shakespear's Head, 1725, pp. 1-83

Dugdale, W., *Origines Juridiciales or Historical Memorials of the English Laws, Courts of Justice, Forms of Tryal*, London, Printed by Tho. Newcomb, 1671

Edwards, T., *Reasons Against the Independant Government of Particular Congregations*, London, J. Bellamie & R. Smith, 1641

Edwards, T., *Antapologia, or, A full answer to the Apologeticall narration of Mr. Goodwin, Mr. Nye, Mr. Sympson, Mr. Burroughs, Mr. Bridge*, London, Printed by G.M. for Ralph Smith, 1644

Edwards, T., *Gangraena, or A Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time*, London, printed for Ralph Smith, 1646

Edwards, T., *Gangraena* (1646), Ilkley, The Rota and the University of Exeter, 1977

Eugenia, *The Female Advocate; or, A plea for the just liberty of the tender sex, and particularly of married women. Being reflections on a late rude and disingenuous discourse, delivered by Mr. John Sprint, in a sermon at a wedding, May 11th, at Sherburn in Dorsetshire*, 1699

Filmer, R., *Observations on Mr. Hobs's Leviathan or, his Artificial Man a Commonwealth* (1652), in R. Filmer, *The Free-holders grand inquest, touching ... the King and his Parliament. To which are added observations upon forms of government. Together with directions for obedience to government, etc. (Reflections concerning the original of government, upon Aristotles Politiques. Mr. Hob's Leviathan. Mr. Milton against Salmasius H. Grotius. De Jure Belli. Mr. Hunton's treatise of Monarchy. Another treatise of Monarchy by a nameless author, An advertisement to the Jury-Men of England, touching witches*, London, 1679

Filmer, R., *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, a cura di P.

Laslett, Oxford, Basil Blackwell, 1949

Filmer, R., *Patriarcha, or the Natural Power of the Kings*, London, Printed, and are to be sold by Walter Davis Book-binder, in Amen-Corner, near Pater-noster-row, 1680

Fuller, T., *The Church-History of Britain; From the Birth of Jesus Christ, untill the Year 1648*, London, Printed for Iohn Williams, 1656

Fuller, T., *The Church-History*, a cura di J.S. Brewer, Farnborough, Hants, Gregg International Publishers, 1970

Fyge Egerton, S., *The Female Advocate, or An Answer to a late Satyr against the Pride, Lust and Inconstancy, &c. of Woman*, London, Printed by H. C. for John Taylor, 1686

Gouge, W., *Of Domesticall Duties* (1622), Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1976

Hickes, G., *A Discourse of the Sovereign Power in a Sermon Preached At St. Mary Le Bow*, London, Printed for John Baker, 1682

Hobbes, T., *Behemoth*, a cura di F. Tönnies, London, Simpkin, Marshall and co., 1889

Hobbes, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1949

Hobbes, T., *Behemoth* (1679), Bari, Laterza, 1978

Hobbes, T., *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (1651), trad. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989

Hyde, E., *History of the Rebellions and Civil Wars in England* (1702), book VII, Oxford, Clarendon Press, 1826

Lambarde, W., *Archion; or, a Commentary upon the High Courts of Justice in England*, London, printed for D. Frere 1635

Leclerc, J., *The life and character of Mr. John Locke, author of the Essay concerning humane understanding. Written in French, by Mr. Le Clerc. And done into English, by T. F. P. Gent*, London, printed for John Clark at the Bible and Crown in the Old Change near St. Pauls

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

Lipsio, G., *La costanza*, a cura di D. Taranto, Napoli, Bibliopolis, 2004

Locke, J., *Vindication of the Reasonableness of Christianity from Mr Edwards Reflections*, London, printed for Awnsham and Iohn Churchil, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1695

Locke, J., *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, London, Printed by H.C. for A. and J. Churchill ... and C. Castle, 1699

Locke, J., *A New Method of a Common-Place-Book*, London, printed for J. Greenwood, bookseller, at the end of Cornhil, next Stocks-Market, 1706

Locke, J., *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, London, printed for Thomas Davison, 1823

Locke, J., *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, London, printed for C. and J. Rivington et al., 1824

Locke, J., *Of the Conduct of the Understanding* (1706), a cura di B. Corney, London, Bell and Daldy, 1859

Locke, J., *Some Thoughts Concerning Education*, a cura di R.H. Quick, London, Cambridge University Press, 1884

Locke, J., *Pensieri sull'educazione*, Torino, Paravia, 1935

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

Locke, J., *Two Treatises of Government*, a cura di Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967

Locke, J., *Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, UTET, 1971

Locke, J., *The Correspondence of John Locke*, a cura di E.S. de Beer, vol 7, Oxford, Clarendon Press, 1982

Locke, J., *Saggio sull'intelligenza umana. Secondo abbozzo*, a cura di C.A. Viano, Bari,

Laterza, 1984

Locke, J., *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, a cura di A. Wainright, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1987

Locke, J., *Lettera sulla tolleranza* (1689), a cura di C. A. Viano, Roma, Laterza, 1994

Locke, J., *Writings on Religion*, a cura di V. Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2002

Locke, J., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, UTET, 2005

Locke, J., *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Pisa, Pisa University Press, 2007

Makin, B., *An Essay To Revive the Antient Education of Gentlewomen, in Religion, Manners, Arts & Tongues. With An Answer to the Objections against this Way of Education*, London, Printed by J. D. to be sold by Tho. Parkhurst, at the Bible and Crown at the lower end of Cheapside, 1673

Malebranche, N., *Father Malebranche his Treatise concerning the Search After Truth*, traduzione di T. Taylor, London, printed by W. Bowyer, for Thomas Bennet et. al., 1700

Malebranche, N., *Treatise on Ethics* (1684), a cura di C. Walton, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1993

Marsin, M., *Two Remarkable Females of Womankind*, London, printed by E. Richardson, 1701

Masham, D., *Discourse concerning the Love of God*, London, Black-Swan, 1696

Masham, D., *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*, London, Black-Swan, 1705

Milton, J., *The Divorce Tracts of John Milton: Texts and Contexts*, a cura di S.J. van den Berg - W.S. Howard, Pittsburgh, Duquesne UP, 2010

Montagu, M., *Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, a cura di Lord Wharncliffe, London, Richard Bentley, 1837

More, H., *An account of virtue, or, Dr. Henry More's abridgment of morals put into English*, London, printed for Benj. Tooke, 1690

Norris, J., *Reflections Upon the Conduct of Human Life: With Reference to the Study of*

*Learning and Knowledge*, London, printed for S. Manship, 1690

Norris, J., *Cursory Reflections upon a Book called Essay Concerning Human Understanding*, London, printed for S. Manship, 1690

Norris, J., *Practical Discourses Upon Several Divine Subjects*, London, printed for S. Manship, 1691

Nichols, W., *The Duty of Inferiours towards their Superiours, in five Practical Discourses*, London, printed for E. Evets and T. Bennet, 1701

Panton, E., *Speculum Juventutis, or, a true mirror; where errors in..*, London, C. Smith and T. Burrell, 1671

Paolo, *Galati*, 3,28

de Pizan, C., *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Milano-Trento, Luni Editrice, 1997

Proceedings of Parliament, *An Act of this Present Parliament for Constituting a Council of State for the Commonwealth of England*, in S.R. Gardiner (ed), *Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 384-386

Rutherford, S., *Due Right to Presbyteries*, London, 1644

Saint-John, H., *Sul governo*, a cura di Eugenio Capozzi, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997

Walker, J. (ed), *Letters Written by Eminent Persons in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Vol. II*, London, Longman, 1813,

“Well-Willer”, *The Women’s Petition Against Coffee*, London, 1674

Winstanley, G., *The Works of Gerrard Winstanley*, a cura di G.H. Sabine, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1965

### **Letteratura secondaria**

Achinstein, S., *Literature and Dissent in Milton’s England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

Achinstein, S., *Mary Astell, Religion, and Feminism: Texts in Motion*, in W.

Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, pp. 17-30

Achinstein, S., *The Politics Of Babel in the English Revolution*, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars. Prose in the English Revolution*, London and Portland, Frank Cass, 1992, pp. 14-44

Adamo, P., *La libertà dei santi, fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese, 1640-1649*, Milano, Franco Angeli, 1998

Adamson, J. (ed), *The English Civil War: Conflict and Contexts, 1640-49*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009

Akkerman, N. - Corporaal, M., *Mad Science Beyond Flattery: The Correspondence of Margaret Cavendish and Constantijn Huygens*, «Early Modern Literary Studies», 14, 2004/2, pp. 1-21

Akkerman, T. - Stuurman, S. (eds), *Perspectives on Feminist Political Thought in European History*, London and New York, Routledge, 1998

Allen, A., *The Public Sphere: Ideology and/or Ideal?*, «Political Theory», 40, 6/2012, pp. 822-829

Alvarez, D.P., *Reason and Religious Tolerance: Mary Astell's Critique of Shaftesbury*, «Eighteenth-Century Studies», 44, 4/2011, pp. 475-494.

Apetrei, S., *"Call No Man Master Upon Earth": Mary Astell's Tory Feminism and an Unknown Correspondence*, «Eighteenth-Century Studies», 41, 4/2008, pp. 507-523

Apetrei, S., *Women, Feminism and Religion in early Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010

Arendt, H., *Il concetto di amore in Agostino* (1929), Milano, SE, 1992

Arendt, H., *Vita Activa. La condizione umana* (1958), Milano, Bompiani, 2004

Arneil, B., *Women as Wives, Servants and Slaves: Rethinking the Public/Private Divide*, «Canadian Journal of Political Science», 34, 1/2001, pp. 29-54

Aston, T. (ed), *Crisi in Europa 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968.

Atherton, M., *Women Philosophers in Early Modern England*, in S. Nadler (ed), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Malden (ecc.), Blackwell, 2002, pp. 404-422

Aylmer, G.E., *Rebellion Or Revolution? England, 1640-1660*, Oxford, Oxford University Press, 1986

Ballaster, R. (ed), *The History of British Women's Writing, 1690–1750*, Volume Four, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2010

Barash, C., "The Native Liberty... of the Subject": Configurations of Gender and Authority in the Works of Mary Chudleigh, Sarah Fyge Egerton, and Mary Astell, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, Writing, History 1640-1740*, London, Batsford, 1992, pp. 55-69

Barbaglio, G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna, EDB, 1999

Baritono, R., *Il pensiero politico delle donne*, in R. Gherardi (ed), *La politica e gli Stati*, pp. 61-70

Baritono, R., *Una libertà che fa la differenza: pensiero femminista e critica della modernità*, «Scienza&Politica», XXIV, 46/2012, pp. 5-11

Barker, F. - Bernstein, J. - Combes, J. - Hulme, P. - Stone, J. - Stratton, J., *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*, Colchester, University of Essex, 1981

Baskerville, S., *Not peace but a sword. The political theology of the English Revolution*, London and New York, Routledge, 1993

Bendix, R., *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare* (1978), Milano, Feltrinelli, 1980

Benigno, F., *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli e, editore, 1999

Bennett, M., *The Civil Wars Experienced. Britain and Ireland, 1638-61*, London and New York, Routledge, 2000

Bennett, M., *The English Civil War*, Stroud, The History Press, 2000

Berg, C. - Berry, P., 'Spiritual Whoredom': An Essay on Female Prophets in the Seventeenth Century, in F. Barker - J. Bernstein - J. Combes - P. Hulme - J. Stone - J. Stratton (eds), *1642: Literature and power in the Seventeenth Century. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*, Colchester, University of Essex, 1681, pp.

Berger, S.D., *The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis*, «The Sociological Quarterly», 12, 4/1971, pp. 486-499

Berman, H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Urbino, Il Mulino, 2011

Berry, H., *Gender, Society and Print Culture in Late-Stuart England. The Cultural World of the Athenian Mercury*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2003

Birocchi, I., *Esigenze sistematiche tra giusnaturalismo e positivismo*, in I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti giuridiche nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002

Bloch, M., *I re taumaturghi* (1961), Torino, Einaudi, 2007

Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991

Bodei, R., *Ordo amoris*, Bologna, Il Mulino, 2005

Bonanate U. (ed), *I puritani. I soldati della Bibbia*, Torino, G. Einaudi, 1975

Bonfield, L., *Finding Women in Early Modern English Courts: Evidence from Peter King's Manuscript Reports*, «Chicago-Kent Law Review», 87, 2/2012, pp. 371-391

Bonfield, L., *Marriage Settlements and the "Rise of Great Estates": A Rejoinder*, «The Economic History Review», 33, 4/1980, pp. 559-563

Bonfield, L., *Per una comprensione del trasferimento intergenerazionale della proprietà fondiaria inglese dal Medio Evo alla fine del diciottesimo secolo*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome Italie et Méditerranée», 124, 2/2012, pp. 209-215

Borkenau, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934), Bologna, Il Mulino, 1984

Borkenau, F., *Per una sociologia della concezione meccanicistica del mondo*, in F. Borkenau - H. Grossman - A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma, Savelli, 1978, pp. 13-40

Boucher, J., *Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's "The Sexual Contract"*, «Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de

science politique», 36, 1/2003, pp. 23-38

Bouwsma, W.J., *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture*, in B.C. Malament, *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 215-246.

Brant, C. - Purkiss, D., *Women, Texts and Histories, 1575-1760*, London, Routledge, 1992

Brennan, T. - Pateman, C., "Mere auxiliaries to the commonwealth": *Women and the Origins of Liberalism*, in N. J. Hirschmann - K. M. McClure, *Feminist interpretations of John Locke*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2007, p. 51-73

Brewer, J., "The Most Polite Age, and The Most Vicious". *Attitudes towards Culture as a Commodity, 1660-1800*, in A. Bermingham - J. Brewer, *The Consumption of Culture 1600-1800. Image, Object, Text*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 341-361

Broad, J. - Green, K. (eds), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400–1800*, Dordrecht, Springer, 2007

Broad, J. - Green, K., *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, New York, Cambridge University Press, 2009

Broad, J., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, «Journal of the History of Ideas», 67, 3/2006, pp. 489-510

Broad, J., *Liberty and the Right of Resistance: Women's Political Writings of the English Civil War Era*, in J. Broad - K. Green, *Virtue, Liberty and Toleration. Political Ideas of European Women*, Dordrecht, Springer, 2007

Broad, J., *Mary Astell on Marriage and Lockean Slavery*, «History of Political Thought», XXXV, 4/2014, pp. 717-737

Broad, J., *Mary Astell's Machiavellian Moment? Politics and Feminism in Moderation Truly Stated*, in J. Wallwork - P. Salzman (eds), *Early Modern English Women Testing Ideas*, Farnham, Ashgate, 2011, pp. 9-23

Broad, J., *The Philosophy of Mary Astell. An Early Modern Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2015

Broad, J., *Women on Liberty in Early Modern England*, «Philosophy Compass», 9,

2/2014, pp. 112-122

Brod, M., *Politics and Prophecy in Seventeenth-Century England: The Case of Elizabeth Poole*, «*Albion. A Quarterly Journal Concerned with British Studies*», 31, 3/1999, pp. 395-412

Brown, S., *The Critical Reception of Malebranche, from His Own Time to the end of the Eighteenth Century*, in S. Nadler (ed), *The Cambridge Companion to Nicolas Malebranche*, pp. 262-287

Brown, W. - Forst, R., *The Power of Tolerance*, a cura di L. Di Blasi - C.F.E. Holzhey, New York, Columbia University Press, 2014

Brown, W., *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006

Brunner, O., *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (1980), a cura di P. Schiera, Milano, Vita e pensiero, 2000

Bruschi, U., *Rivoluzioni silenziose: l'evoluzione costituzionale della Gran Bretagna tra la Glorious Revolution e il Great Reform Act*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2014

Bryson, C.B., *Mary Astell: Defender of the "Disembodied Mind"*, «*Hypatia*», 13, 4/1998, pp. 40-62

Buickerood, J.G., *What is with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher*, in «*Locke's Studies*», 5/2005, pp. 179-214

Burgess, G., *The Politics of the Ancient Constitution: an Introduction to English Political Thought, 1603-1642*, University Park, Macmillan, 1992

Butler, M.A., *Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy*, «*The American Political Science Review*», 72, 1/1978, pp. 135-150

Butterfield, H., *The Whig Interpretation of History* (1931), London, G. Bell and Sons, 1968

Button, A., *Royalist Women Petitioners in South-West England, 1655-62*, «*Seventeenth Century*», 15, 1/2000, pp. 53-66

Calhoun, C. (ed), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1996

- Calvi, G. (ed), *Barocco al femminile*, Bari, Laterza, 1992
- Campos Boralevi, L., *Introduzione*, in P. Cuneus, *De Republica Hebraeorum*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996, pp. VII-LXVII
- Capogrossi Colognesi, L., *Modelli di Stato e di famiglia nella storiografia dell'800*, La Sapienza Editrice, Roma 1994, p. xxvi
- Cappuccilli, E., *Remarkable Women in a Remarkable Age. Sulla genesi della sfera pubblica inglese, 1642-1752*, «Scienza&Politica», XXVII, 52/2015, pp. 105-134
- Cassirer, E., *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, Firenze, La Nuova Italia, 1947
- Cavalleri, M., *Laicità della ragione, razionalità della fede?*, «Filosofia e teologia», 2009, 2, pp. 475 – 479
- Chalmers, H., *The Politics of Feminine Retreat in Margaret Cavendish's The Female Academy and The Convent of Pleasure*, «Women's Writings», 6, 1/1999, pp
- Chapman, R.A., *Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family*, «The American Political Science Review», 69/1975, pp. 76-90
- Charlton, K., *False Fonde Bookes, Ballades and Rimes: An Aspect of Informal Education in Early Modern England*, «History of Education Quarterly», 27, 4/1987, pp. 449-471
- Charlton, K., *Women, Religion and Education in Early Modern England*, London and New York, Routledge, 1999
- Chudleigh, M., *The Ladies Defence: or, the Bride-woman's Counsellor Answer'd: a Poem. In a Dialogue between Sir John Brute, Sir William Loveall, Melissa, and a Parson. Written by a Lady*, London, printed for John Deeve at Bernard's-Inn-Gate in Holborn, 1701
- Cliffe, J.T., *The Puritan Gentry Besieged, 1650–1700*, London, Routledge, 1993
- Clucas, S., *"A Double Perception in All Creatures": Margaret Cavendish's Philosophical Letters and Seventeenth-Century Natural Philosophy*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014, pp. 121-139
- Cobbe, L., *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata,

EUM, 2014

Coffey, J., *Puritanism and Liberty Revisited: the Case for Toleration in the English Revolution*, in «The Historical Journal», 41, 4/1998, pp. 961-985.

Colombo, A. - Schiavone G. (eds), *L'Utopia nella storia: la Rivoluzione inglese*, Bari, Dedalo, 1992

Coltman, I., *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, London, Faber and Faber, 1962

Condren, C., *Public, Private and the Idea of the 'Public Sphere' in Early-modern England*, «Intellectual History Review», 19, 1/2009, pp. 15-28

Considine, J., *Wisdom-literature in Early Modern England*, «Renaissance Studies», 13, 3/1999, pp. 325-342

Conti Odorisio, G., *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino, Eri, 1980

Cook, A., *Ladies in the Scientific Revolution*, «Notes and Records of the Royal Society of London», 51, 1/1997, pp. 1-12

Corsi, D. (ed), *Donne cristiane e sacerdozio: dalle origini all'età contemporanea*, Roma, Viella, 2004

Costa, P., *Il progetto giuridico*, Milano, Giuffrè, 1974

Cottegnies, L., *Appendix. A Bibliographical note: Cyrano's Etats et Empires de la Lune and Cavendish's Blazing World*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014, pp. 209-215

Cowan, B., *What Was Masculine about the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in Post-Restoration England*, «History Workshop Journal», 51/2001, pp. 127-158

Crawford, P., *Women and Religion in England 1500-1700*, London and New York, Routledge, 1993

Crawford, P., *Women's Published Writings 1600-1700*, in M. Prior (ed), *Women in English Society 1500-1800*, Methuen, Routledge, 1985

Cressy, D., *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, New York, Oxford University Press, 2002

Cuttica, C., *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch. Patriarchalism in Seventeenth Century Political Thought*, Manchester, Manchester University Press, 2012

D'Avack, L., *La ragione dei re*, Varese, Guffrè, 1974

Daly, J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1979

Davies, S., *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution: 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998

Davison, L.W., *Preaching the Women of the Bible*, St. Louis, Chalice Press, 2006

de Coulanges, F., *La città antica, libro II - La famiglia*, Firenze, Sansoni, 1972

Delong, C., *Dalla conversazione alla creazione*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N.Z. Davis e A. Farge, Bari, Laterza, 1995, pp. 406-434.

Deluna, D.N., *Mary Astell: England's First Feminist Literary Critic*, «Women's Studies», 22, 2/1993, pp. 231-242

Demers, P., *Women's Writing in English*, Toronto, University of Toronto Press, 2005

Devereaux, J., "Affecting the Shade": Attribution, Authorship, and Anonymity in "An Essay in Defence of the Female Sex", «Tulsa Studies in Women's Literature», 27, 1/2008, pp. 17-37.

Dickinson, H.T., *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, New York, Holmes and Meier, 1977

Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 2003

Donawaerth, J., *Conversational Rethoric. The Rise and Fall of a Women's Tradition, 1600-1900*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2012

Donawerth, J. (ed), *Rhetorical Theory by Women Before 1900: An Anthology*, Lanham, Rowman&Littlefield Publishers, 2002

Donzelot, J., *Il governo delle famiglie* (1977), Avellino, Sellino, 2009

Duby, G. - Perrot, M., *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N.Z. Davis e A. Farge, Bari, Laterza, 1995

- Dunn, J., *Il pensiero politico di John Locke*, (1969), Bologna, Il Mulino, 1992
- Durston, C. - Eales, J. (eds), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke and London, Macmillan, 1996
- Duso, G. (ed), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, FrancoAngeli, 1988
- Duso, G. (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999
- Dykstal, T., *The Luxury of Skepticism. Politics, Philosophy, and Dialogue in the English Public Sphere 1660-1740*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 2001
- Ellenzweig, S., *The Love of God and the Radical Enlightenment: Mary Astell's Brush with Spinoza*, «Journal of the History of Ideas», 64, 3/2003, pp. 379-387
- Elliott, J.H., *Revolution and Continuity in Early Modern Europe*, «Past & Present», 42/1969, pp. 35-56
- Elshtain, J.B., *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Oxford, M. Robertson, 1981
- Erickson, A.L., *Common Law versus Common Practice: The Use of Marriage Settlements in Early Modern England*, «The Economic History Review», 43, 1/1990, pp. 21-39
- Evans, J.E., *Resisting Private Tyranny in Two Humane Comedies*, in K.M. Quinsey (ed), *Broken Boundaries: Women & Feminism in Restoration Drama*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1996
- Ezell, M., *Women and Writing*, in A. Pacheco, *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Bodmin, Blackwell, 2002, pp. 77-94
- F. Benigno, *Assolutezza del potere e nascita della sfera pubblica: critica di un modello*, in M. Rospocher (ed), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 111-127
- Farge, A., *Sovversive*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N.Z. Davis e A. Farge, a cura di N.Z. Davis

e A. Farge, Bari, Laterza, 1995 pp. 484-503

Ferguson, M., *First Feminists. British Women Writers 1578-1799*, Bloomington, Indiana University Press, 1985

Feroli, T., *Political Speaking Justified. Women Prophets and the English Revolution*, Newark, University of Delaware Press, 2006

Ferrari, M.L. - Vivenza, G., *Tutelare la famiglia*, in S. Cavaciocchi (ed), *La famiglia nell'economia europea. Secc. XIII-XVIII. Prato, 6-10 Aprile 2008*, Firenze, Firenze University Press, 2008

Ferrari, R., *Beatrice Potter e la signora Webb. La politica come amministrazione del carattere*, tesi di dottorato, 2015, inedita

Ferrari, R., *La democrazia amministrata. Beatrice Potter e la scienza della cooperazione sociale*, 2016, in uscita

Figgis, J.N., *Churches in the Modern State*, London, New York etc., Longman, Greens and Co., 1913

Figgis, J.N., *The Divine Rights of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914

Findley S. - Hobby, E., *Seventeenth Century Women's Autobiography*, in F. Barker - J. Bernstein - J. Combes - P. Hulme - J. Stone - J. Stratton, *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*, University of Essex, 1981, pp. 11-36

Fioravanti, M., *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 2010

Fisch, H., *The Puritans and the Reform of Prose-Style*, «ELH», 19, 4/1952, pp. 229-248

Ford, W., *The Problem of Literacy in Early Modern England*, «History», 78, 252/1993, pp. 22-37

Forster, G., *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Fortier, M., *The Culture of Equity in Early Modern England*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2005

Foucault, M., *"Bisogna difendere la società"* (1997), a cura di M. Bertani - A.

Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009

Frankel, L., *Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosopher*, «Hypatia», 4, 1/1989, pp. 80-90

Fraser, A., *The Weaker Vessel. Woman's Lot in Seventeenth Century*, London, Mandarin Paperbacks, 1984

Fraser, N., *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, 1996, pp. 69-98

Freist, D., *Governed by Opinion: Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London 1637-1645*, London and New York, Tauris Academic Studies, 1997

Friedan, B., *La mistica della femminilità* (1963), Milano, Edizioni di Comunità, 1970

Gallagher, C., *Embracing the Absolute. The Politics of the Female Subject in Seventeenth-Century England*, «Genders», 1/1988, pp. 24-39

Galli, C., *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*, in G. Giorgini et al., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106

Gaunt, P., *The English Civil Wars, 1642-51*, London, Osprey, 2003

Giardini, F., *La differenza sessuale tra pensiero e teoria*, inedito, reperibile su [http://www.babelonline.net/home/001/ventaglio/differenza\\_sessuale\\_pensiero\\_teorica.pdf](http://www.babelonline.net/home/001/ventaglio/differenza_sessuale_pensiero_teorica.pdf) visitato in data 09/02/2016 alle ore 17:00

Giardini, F., *Mary Astell. Locke e le Zone Temporaneamente Autonome*, inedito, reperibile su [https://www.academia.edu/9998870/Mary\\_Astell.\\_Locke\\_e\\_le\\_Zone\\_Temporaneamente\\_Autonome](https://www.academia.edu/9998870/Mary_Astell._Locke_e_le_Zone_Temporaneamente_Autonome) visitato in data 26/03/2016 alle ore 10:00

Gillespie, K. (ed), *Katherine Chidley*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009

Gillespie, K., *Domesticity and Dissent in the Seventeenth Century: English Women's Writing and the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press, 2004

Gillespie, K., *English Civil War Women Writers and Discourses of Fifth Monarchism*,

in M. Suzuki (ed), *The History of British Women's Writing, 1610-1690*, Volume Three, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 80-96

Glaisyer, N. - Pennell, S. (eds), *Didactic Literature in England 1500-1800. Expertise Constructed*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2003

Goldie, M. (ed), *The Reception of Locke's Politics*, London, Pickering & Chatto, 1999

Goldie, M., *John Locke and Anglican Royalism*, «Political Studies», XXXI, 1984, pp. 61-85

Goldie, M., *John Locke's Circle and James II*, «The Historical Journal», 35, 3/1992, pp. 557-586

Goldie, M., *Mary Astell and John Locke*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, pp. 65-85

Goldsworthy, J., *The Sovereignty of Parliament: History and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999

Goode, L., *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere*, London and Ann Arbor, Pluto Press, 2005

Gowing, L., *Gender Relations in Early Modern England*, Harlow, Pearson, 2012

Gramsci, A., *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975

Granger, J., *A Biographical History of England: From Egbert the Great to the Revolution*, London, William Baynes, 1824

Greaves, R.L., *Gerrard Winstanley and Educational Reform in Puritan England*, «British Journal of Educational Studies», 17, 2/1969, pp. 166-176

Green, K., *Hobbes, Amazons and Sabine Women*, in K. Green, *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 44-64

Green, K., *When Is a Contract Theorist Not a Contract Theorist? Mary Astell and Catharine Macaulay as Critics of Thomas Hobbes*, in N.J. Hirschmann - J.H. Wright, *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 169-189

Greenberg, L.A. (ed), *Legal treatises, Volume I*, Aldershot and Burlington, VT, Ashgate, c2005

Grell, O.P. - Israel, J.I. - Tyacke, N., *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon Press, 1991

Gribben, C., *Defining the Puritans? The Baptism Debate in Cromwellian Ireland, 1654-56*, «Church History», 73, 1/2004, pp. 63-89

Grossmann, H., *Le basi sociali della filosofia meccanicistica e la manifattura*, in F. Borkenau - H. Grossman - A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma, Savelli, 1978, pp. 63-136

Grundy, I. - Wiseman, S. (eds), *Women, Writing, History: 1640-1740*, London, Batsford, 1992

Gurnay, J., *Gerrard Winstanley. The Digger' Life and Legacy*, London, Pluto Press, 2013

Ha, I.H., *The Singular Utopia in Margaret Cavendish's The Blazing World*, «English Studies», 3, 9/2010, pp. 1-18

Habermas, J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di A. Illuminati - F. Masini - W. Perretta, Roma-Bari, Laterza, 2002

Haigh, C., *English Reformations: Religion, Politics, and Society Under the Tudors*, Oxford, Clarendon Press, 1993

Halasz, A., *The Marketplace of Print. Pamphlets and the Public Sphere in Early Modern England*, New York, Cambridge University Press, 1997

Hancey, J.O., *John Locke and the law of nature*, in «Political Theory», vol. 4, n. 4, 1976, pp. 439-454

Hartmann, V.C., *Tory Feminism in Mary Astell's "Bart'lemy Fair"*, «The Journal of Narrative Technique», 28, 3/1998, p. 243-265

Higgins, P., *The Reactions of Women, with Special Reference to Women Petitioners*, in B. Manning (ed), *Politics, Religion and the English Civil War*, London, Edward Arnold, 1973, pp. 178-222

Hill, B., *A Refuge from Men. The Idea of a Protestant Nunnery*, «Past & Present», 117, 1987, pp. 107-130

Hill, C., *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*,

Harmondsworth, Penguin, 1970

Hill, C., *Il mondo alla rovescia* (1972), Torino, Einaudi, 1981, p. 149.

Hill, C., *Milton and the English Revolution*, Faber and Faber limited, 1977

Hill, C., *The Century of Revolution, 1603-1714*, London, Routledge, 1961

Hill, C., *The Collected Essays of Christopher Hill. Volume Two, Religion and Politics in 17th Century England*, Brighton, The Harvester Press 1986

Hill, C., *The Norman Yoke*, in C. Hill, *The Intellectual Origins of the Revolution Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 1997

Hinds, H. *God's Englishwomen. Seventeenth Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1996

Hirschmann, N.J. - McClure, K.M. (eds), *Feminist Interpretations of John Locke*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2007

Hirschmann, N.J., - Wright, J.H. (eds), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2012

Hirschmann, N.J., *Gender, Class and Freedom in Modern Political Theory*, Princeton, N. J. and Oxford, Princeton University Press, 2008

Hobby, E., 'Discourse so Unsavoury'. *Women's published writings of the 1650s*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, Writing, History: 1640-1740*, London, Batsford, 1992, pp. 16-32

Hughes, A., *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, New York, Oxford University Press, 2004

Hughes, A., *Gender and the English Revolution*, Oxon and New York, Routledge, 2012,

Hughes, A., *Men, the Public and the Private in the English Revolution*, in P. Lake - S. Pincus (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2007, pp. 191-212

Hutton, S., *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

Hutton, S., *British Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015

Hutton, S., *Damaris Masham*, in S.-J. Savonius-Wroth - P. Schuurman - J. Walmsley (eds), *The Continuum Companion to Locke*, London and New York, 2010, pp. 72-76

Hutton, S., *Debating the Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy*, in A. Dunan-Page - C. Prunier (eds), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013

Hutton, S., *In Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's Natural Philosophy*, in Mendelson, S.H., *Margaret Cavendish*, Farnham, Ashgate, 2009

Hutton, S., *Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658-1708)*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain*, pp. 117-130

Hutton, S., *Women, Freedom and Equality*, in P. Anstey (ed), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013

Hutton, S., *Women, Freedom and Equality*, in P. Anstey (ed), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 501-518.

Janara, L., *John Lockes Kindred politics: Phantom Fatherhood, Vicious Brothers and Friendly Equal Brethren*, «History of Political Thought», 33, 3/2012, pp. 455-489

Janes, R., *Mary, Mary, Quite Contrary, Or, Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared*, «Studies in Eighteenth-Century Culture», 5/1976, pp. 121-39

Jordan, W.K., *The Development of Religious Toleration in England. From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, London, George Allen & Unwin, 1936

Juretic, G., *Digger no Millenarian: The Revolutionizing of Gerrard Winstanley*, «Journal of the History of Ideas», 36, 2/1975, pp. 263-280

Kahn, V., *Margaret Cavendish and the Romance of Contract*, «Renaissance Quarterly», 50, 2/1997, pp. 527-529

Kelly, J., *Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789*, «Signs», 8, 1/1982, pp. 4-28

Kemerling, G., *A Guide to John Locke's*

*Essay concerning Human Understanding*, 1999, reperibile su <http://www.philosophypages.com/locke/g0.htm> visitato in data 03/02/2016 alle ore 10:00

Kenyon, J.P. (ed), *The Stuart Constitution, 1603-1688. Documents and Commentary*, Cambridge, Cambridge U.P. 1966

King, K.R., *Scribal and Print Publication*, in R. Ballaster (ed), *The History of British Women's Writing, 1690-1750*, Volume Four, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 127-144

King, M., *Le donne nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1991

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

Kishlansky, M., *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*, Bologna, Il Mulino, 1999, 19.

Knappen, M.M., *William Tindale: First English Puritan*, «*Church History*», 5, 3/1936, pp. 201-215

Kolbrener, W. - Michelson, M. (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007

Kolbrener, W. - Michelson, M., *Dreading to Engage Her: The Critical Reception of Mary Astell*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, pp. 1-16

Kolbrener, W., *Gendering the Modern: Mary Astell's Feminist Historiography*, «*The Eighteenth Century*», 44, 1/2003, pp. 1-24

Kolbrener, W., *Slander, Conversation and the Making of the Christian Public Sphere in Mary Astell's A Serious Proposal to the Ladies and The Christian Religion as Profess'd by a Daughter of the Church of England*, in S. Apetrei - H. Smith (eds), *Religion and Women in Britain, c. 1660-1760*, Ashgate, 2014, pp. 131-143

Koselleck, R., *Futuro passato, per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986

Labalme, P.H. (ed), *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, New

York and London, New York University Press, 1984

Lake, P. - Pincus, S. (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2007

Lake, P. - Pincus, S., *Rethinking the Public Sphere in Early Modern England*, «The Journal of British Studies», 45/2006, pp. 270-292

Landi, S., "Pubblico" e "opinione pubblica": osservazioni su due luoghi comuni del lessico politico italiano del Settecento, «Cromohs», 13/2008, pp. 1-11, reperibile su [http://www.cromohs.unifi.it/13\\_2008/landi.html](http://www.cromohs.unifi.it/13_2008/landi.html) visitato in data 07/09/2015 alle ore 10:00

Landi, S., *Opinioni silenziose. Per una storia della dimensione non discorsiva della sfera pubblica*, in M. Rospocher, *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 55-84

Lang, A.S., *Prophetic Woman. Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England*, London, University of California Press, 1987

Laslett, P., *Il mondo che abbiamo perduto* (1965), Milano, Jaca Book, 1979

Laslett, P., *Masham of Otes: The Rise and Fall of an English Family*, «History Today», 3, 8/1953, p. 535-543

Leites, E., *Coscienza puritana e sessualità borghese* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1988

Lilley, K., *Blazing Worlds: Seventeenth Century Women's Utopian Writing*, in C. Brant - D. Purkiss, *Women, Texts and Histories, 1575-1760*, London, Routledge, 1992, pp. 101-132

Lister, A., *Marriage and Misogyny: The Place Of Mary Astell in the History of Political Thought*, in «History of Political Thought», XXV, 1/2004, pp. 44-72

Lockyer, H., *All the Women of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 1967

Lonzi, C., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano, Scritti di rivolta femminile, 1974

Loughlin, M., *Foundations of Public Law*, New York, Oxford University Press, 2010

Loughlin, M., *Public Law and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1992.

Loughlin, M., *The Idea of Public Law*, New York, Oxford University Press, 2003

- Lübbe, H., *La secolarizzazione* (1965), Bologna, Il Mulino, 1970
- M'Arthur, E.A., *Women Petitioners and the Long Parliament*, «The English Historical Review», 24, 96/1909, p. 698-709
- Mack, P., *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, London, University of California Press, 1992
- Mack, P., *Women and Gender in Early Modern England*, «The Journal of Modern History», 73, 2/2001, pp. 379-392
- Mack, P., *Women as Prophets during the English Civil War*, «Feminist Studies», 8, 1/1982
- Macpherson, C.B., *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973
- Macpherson, C.B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973
- Mah, H., *Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians*, «The Journal of Modern History», 72, 1/2000, pp. 153-182
- Maitland, F.W., *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press
- Maitland, W., *L'equità*, a cura di A.R. Borzelli, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 3, 19, 23, 11, 7.
- Malcolmson, C., *Christine de Pizan's City of Ladies in Early Modern England*, in C. Malcolmson - M. Suzuki (eds), *Debating Gender in Early Modern England, 1500–1700*, New York and Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002
- Manning, B. (ed), *Politics, Religion and the English Civil War*, London, Edward Arnold, 1973
- Manning, B., *Le donne: movimento ed emancipazione*, in A. Colombo - G. Schiavone (eds), *L'Utopia nella storia: la Rivoluzione inglese*, Bari, Dedalo, 1992, pp. 73-118
- Marik, S., *Christopher Hill: Women Turning the World Upside Down*, «Social Scientist», 32, 3-4/2004
- Marin, L., *La critique du discours: Sur la "logique de Port Royal" et les "Pensées" de*

Pascal, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975

Marshall, J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, New York, Cambridge University Press, 2006

Marshall, J., *John Locke. Religion, Resistance and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Marx, K., - Engels, F., *Opere XI, agosto 1851-marzo 1853*, a cura di G.M. Bravo, Roma Editori Riuniti, 1982

Mason, M.G., *The Other Voice: Autobiographies of Women Writers*, in S. Smith - J. Watson, *Women, Theory, Autobiography*, Madison and London, The University of Wisconsin Press, 1998

Mastropaolo, A., *Il popolo che volle farsi re. Teoria e pratica della Costituzione nella Rivoluzione inglese*, Napoli, Jovene, 2009

Matthews Grieco, S.F., *Mary Astell, l'educatrice femminista*, in G. Calvi (ed), *Barocco al femminile*, Bari, Laterza, 1992, pp. 219-262

Mayr, O., *La bilancia e l'orologio. Libertà e autorità nel pensiero politico dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 1986

Mazzola, E., *Learning and Literacy in Female Hands, 1520-1698*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2013

McCrystal, J., *Revolting women. The Use of Revolutionary Discourse in Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared*, «History of Political Thought», XIV, 2/1993, pp. 189-203

McDowell, P., *The Women of Grub Street: Press, Politics, and Gender in the London Literary Marketplace 1678-1730*, Oxford, Clarendon Press, 1998

McEntee, A.M., "The [Un]Civill-Sisterhood of Oranges and Lemons": Female Petitioners and Demonstrators, 1642-53, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars. Prose in the English Revolution*, London and Portland, Frank Cass, pp. 92-111

McIntosh, C., *Testing the Model*, in C. McIntosh, *The Evolution of English Prose, 1700-1800. Style, Politeness and Print Culture*, New York, Cambridge University Press,

1998, pp. 42-75

McKeon, M., *Parsing Habermas "Bourgeois Public Sphere"*, «Criticism», 46, 2/2004, pp. 273-277

McKim, D.K. (ed), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008

Melchiorre, S.M., *Quando la lingua del Signore è di un genere diverso. «Femminismo» e religione nella letteratura inglese tra XVII e XVIII secolo*, Viterbo, Sette Città, 2013

Mendelson, S., *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, in B. R. Siegfried - L.T. Sarasohn (eds), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014, pp. 27-42

Mendelson, S., *Women and Work*, in A. Pacheco (ed), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Bodmin, Blackwell, 2002, pp. 58-76

Merleau-Ponty, M., *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul* (1968), New York, Humanity Books, 2001

Merlo, M., *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Milano, Polimetrica, 2006

Michelson, M. - Kolbrener, W., *The Canonized Mary Astell: Gender, Canon, Context*, in A. Hollinshead Hurley - C. Goodblatt (eds), *Women Editing/Editing Women: Early Modern Women Writers and the New Textualism*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars, 2009, pp. 203-225

Michelson, M., *'that you may [be] ... as wise as Angels': The Religious Foundations of Mary Astell's Proposal for the Ladies, Part I and II*, in J. Wallwork - P. Salzman (eds), *Early Modern English Women Testing Ideas*, Farnham, Ashgate, 2011, pp. 25-39

Mies, M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London and New York, Zed Books, 1986

Miller, P. - Johnson, T. H. (eds), *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, New York, Harper & Row, 1963

Mills, R., *"That Tyrant Custom": The Politics of Custom in the Poetry and Prose of Augustan Women Writers*, «Women's Writing», 7, 3/2000, pp. 391-409

- Mintz, S., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962
- Moore, J.T., *Locke on Assent and Toleration*, «Journal of Religion», 58, 1/1978, pp. 30-36.
- Mortati, C., *La costituzione in senso materiale* (1940), Milano, Giuffrè, 1998
- Mortati, C., *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1940
- Murphy, E., *Familial Forms: Politics and Genealogy in Seventeenth-Century English Literature*, Newark, University of Delaware Press, 2011
- Murphy, W.F., *The Political Philosophy of Gerrard Winstanley*, «The Review of Politics», 19, 2/1957, pp. 214-238
- Myers, J.E., *Enthusiastic Improvement: Mary Astell and Damaris Masham on Sociability*, «Hypatia», 28, 3/2013, pp. 533-550
- Nadelhaft, J., *The Englishwoman's Sexual Civil War: Feminist Attitudes Towards Men, Women, and Marriage 1650-1740*, «Journal of the History of Ideas», 43, 4/1982, pp. 555-579
- Nadelhaft, J., *The Englishwoman's Sexual Civil War: Feminist Attitudes Towards Men, Women, and Marriage 1650-1740*, «Journal of the History of Ideas», 43, 4/1982, pp. 555-579
- Nadler, S. (ed), *The Cambridge Companion to Nicolas Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Neufeld, M., *Peacemaking to Peacebuilding: The Multiple Endings of England's Long Civil Wars*, «The American Historical Review», 120, 5/2015, pp. 1709-1723
- Neville, R. C., *The Puritan Smile: A Look Toward Moral Reflection*, Albany, State of New York Press, 1987.
- Nevitt, M., *Women and the Pamphlet Culture of Revolutionary England, 1640-1660*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2006
- Newsom, C.A. - Ringe, S.H. (eds), *La Bibbia delle donne* (1992), Torino, Claudiana, 1996
- Nicastro, O., *La grande ribellione e il grande codice: usi radicali della Bibbia nella*

*rivoluzione inglese (1640-1660)*, in O. Nicastro, *Politica e religione nel Seicento inglese*, pp. 59-92

Nicastro, O., *Politica e religione nel seicento inglese. Raccolta di scritti*, a cura di G.M. Cazzaniga, Pisa, ETS, 1995

Nicolini, G., *Tre donne della Bibbia per profetizzare il femminile di Dio: meditazioni su Rut, Giuditta ed Ester*, Reggio Emilia, Centro editoriale San Lorenzo, 2012

Norbrook, D., *Women, the Republic of Letters, and the Public Sphere in the Mid-Seventeenth Century*, «Criticism», 46, 2/2004, pp. 223-240

Novak, M.E., *Defoe's Political and Religious Journalism*, in J. Richetti (ed), *The Cambridge Companion to Daniel Defoe*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 25-44

O'Neill, E., *Introduction*, in M. Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, a cura di E. O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

O'Neill, E. *Mary Astell on the Causation of Sensation*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, pp. 145-163

Oestreich, G., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989

Okin, S.M., *Women in Western Political Thought*, Princeton and New York, Princeton University Press, 1992

Okin, S.M., *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1992

Oldridge, D. *Religion and Society in Early Stuart England*, Aldershot, Ashgate, 1998

Onnekink, D. -Rommelse, G., *Ideology and Foreign Policy in Early Modern Europe (1650-1750)*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011

P. Lodge (ed), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

Pacchi, A., *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Roma-Bari, Laterza, 1979

Palumbo, M., *I libri di Sophie von der Pfalz, Elettrice di Hannover*, in P. Totaro,

*Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 298-325

Parker, K.I., *The Biblical Politics of John Locke*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2004

Parkin, J., *Baiting the Bear: The Anglican Attack on Hobbes in the Later 1660s*, «History of Political Thought», XXXIV, 3/2013, pp. 421-458

Parry, G., *The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford UP, 1995

Pateman, C., *Conclusion: Women's Writing, Women's Standing: Theory and Politics in the Early Modern Period*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 363-382

Pateman, C., *Il contratto sessuale* (1988), Roma, Editori Riuniti, 1997

Pateman, C., *The Rights of Man and Early Feminism*, in *Frauen und Politik/Femmes et politiques*, «Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft», 34, 1994, pp. 19-31

Patterson, A., *Nobody's Perfect. A New Whig Interpretation of History*, New Haven and London, Yale University Press, 2002

Peacey, J., *Politicians and Pamphleteers: Propaganda during the English Civil Wars and Interregnum*. Burlington, Ashgate, 2004

Penaluna, R., *The Social and Political Thought of Damaris Cudworth Masham*, in J. Broad - K. Green (eds), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400–1800*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 111-122

Perroni, M. (ed), *Corpo a corpo. La Bibbia e le donne*, Torino, Effatà, 2015

Perry, R., *Mary Astell and the Feminist Critique of Possesive Individualism*, «Eighteenth-Century Studies», 23, 4/1990, pp. 444-457

Perry, R., *Mary Astell's Response to Enlightenment*, «Women & History», 3, 9/1984, pp. 13-40

Perry, R., *Radical Doubt and the Liberation of Women*, «Eighteenth-Century Studies», 18, 4/1985, pp. 472-493

Perry, R., *The Celebrated Mary Astell. An Early English Feminist*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986

Pesante, M.L., *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2013

Pesce, M., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna, EDB, 1994

Pesce, M., *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di I Cor. 2,6.8*, Brescia, Paideia editrice, 1977

Phemister, P., "All the time and everywhere everything's the same as here": The Principle of Uniformity in the Correspondence Between Leibniz and Lady Masham, in P. Lodge (ed), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 193-213

Piccinini, M., *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (ed), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 193-233

Piccone Stella, S. - Saraceno, C. (eds), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino, 1996

Pincus, S., *The State and Civil Society in Early Modern England: Capitalism, Causation and Habermas's Bourgeois Public Sphere*, in P. Lake - S. Pincus (eds), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2007, pp. 213-231

Pitch, T., *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, G. Giappichelli, Torino, 2004

Plastina, S., *Filosofo della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2011

Plowden, A., *Women All on Fire. The Women of the English Civil War*, Stroud, Sutton Publishing, 2004

Plowden, A., *Women All on Fire. The Women of the English Civil War*, Stroud, Sutton Publishing, 2004

Pocock, J.G.A. *Conservative Enlightenment and Democratic Revolution: The American and French Cases in British Perspective*, «Government and Opposition», 24, 1989, pp. 81-105

Pocock, J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, The Norton Library, 1967

Pollock, A., *Gender and the Fictions of the Public Sphere, 1690–1755*, New York, Routledge, 2009

Porterfield, A., *Women's Attraction to Puritanism*, «Church History», 60, 2/1991, pp. 196-209

Potter, B., *Antologia di scritti scelti*, a cura di R. Ferrari, in uscita su «Scienza&Politica»

Pritchard, E.A., *Religion in Public. Locke's Political Theology*, Stanford, Stanford University Press, 2014, p. 19

Prodi, P., *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992

Purkiss, D., *Producing the Voice Consuming the Body. Women Prophets of the Seventeenth Century*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, writing, history: 1640-1740*, London, Batsford, 1992

Purkiss, D., *The English Civil War: A People's History*, Harper Collins, London, 2006

Rang, B., *A Learned Wave': Women of Letters and Science from the Renaissance to the Enlightenment*, in T. Akkerman - S. Stuurman, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History*, London and New York, Routledge, 1998, pp. 50-66

Rattner Gelbart, N., *Le donne giornaliste e la stampa nel XVII e XVIII secolo*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente, Vol. III Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N.Z. Davis e A. Farge, Bari, Laterza, 1995, pp. 435-454

Raymond, J., *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, New York, Cambridge University Press, 2003

Raymond, J., *The Newspaper, Public Opinion, and the Public Sphere in the Seventeenth*

*Century*, «Prose Studies: History, Theory, Criticism», 21, 2/1998, pp. 109-136

Ready, K.J., *Damaris Cudworth Masham, Catherine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's Theory of Personal Identity*, «Eighteenth-century Studies» 35, 4/2002, pp. 563-576.

Redekop, C., *A New Look at Sect Development*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 13, 3/1974, pp. 345-352

Rees, E.L.E., *Margaret Cavendish. Gender, Genre, Exile*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003

Restaino, F. - Cavarero, A. (eds), *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999

Rex, M. - Brandt, B. E., *Education for Women? Get serious: A Look at the Argument for Women's Rational Education in the Works of Anne Killigrew, Mary Astell, Mary Pix, and Mary, Lady Chudleigh*, «Proceedings of the Dakotas Conference on Earlier British Literature», 1995

Ricciardi, M., *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001

Ricciardi, M., *Società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, eum, 2010

Riley, D., *Am I that Name? Feminism and the Category of "Women" in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988

Riley, P., *On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy*, in P. Riley, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1982, pp. 61-97

Rodano, F., *Lezioni di storia «possibile». Le lettere di San Paolo e la crisi del sistema signorile*, a cura di V. Tranquilli - G. Tassani, Genova, Marietti, 1986

Rogers, J., *The Matter of Revolution. Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996

Rospoche, M., *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013

Rudan, P., «Tanto difficili da comprendere quanto l'universo». *Margaret Cavendish e*

*l'arte sessuale della retorica*, «Filosofia Politica», 2/2015, pp. 251-260

Rudan, P., *Il centro eccentrico*, «Filosofia Politica», XXV, 3/2011, pp. 365-383

Rudan, P., *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, Il Mulino, 2013

Ruether, R.R., *Prophets and Humanists: Types of Religious Feminism in Stuart England*, «The Journal of Religion», 70, 1/1990, pp. 1-18

Russell, C., *Alle origini dell'Inghilterra moderna. Le crisi dei parlamenti 1509-1660* (1971), Bologna, Il Mulino, 1993

Sanders, E.R. - Ferguson, M.W., *Literacies in Early Modern England*, «Critical Survey», 14, 1/2002, pp. 1-8

Sanderson, J., *'But the people's Creatures'. The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1989

Santoro, E., *Autonomia individuale libertà e diritti, una critica dell'antropologia liberale*, Pisa, ETS, 1999

Sarasohn, L.T., *The Microscopist as Voyeur: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Philosophy*, in S. Haude - M.S. Zook (eds), *Challenging Orthodoxies: The Social and Cultural Worlds of Early Modern Women. Essays Presented to Hilda L. Smith*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2014

Sauer, E., *Milton, Toleration, and Nationhood*, New York, Cambridge University Press, 2014

Savonius-Wroth, S.-J. - Schuurman, P. - Walmsley, J. (eds), *The Continuum Companion to Locke*, London and New York, 2010

Scaltsas, P.W., *Women as Ends – Women as Means in the Enlightenment*, in A.J. Arnaud - E. Kingdom (eds), *Women's Rights and the Rights of Man*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1990, pp. 138-148

Scaraffia, L. - Zarri, G. (eds), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari, Laterza, 1994

Scattola, M., *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in G. Duso (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 61-75

- Scattola, M., *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007
- Schiera, P., *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica», Deposito N. 1, 2015
- Schiera, P., *Otto Hintze*, Napoli, Guida editori, 1974
- Schmitt, C., *Dottrina della costituzione* (1928), a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1984
- Schmitt, C., *Teologia politica*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 30-86.
- Schmitter, A.M., *Passions and Affections*, P. Anstey (ed), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 442-471
- Schochet, G., *Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought*, in N.J. Hirschmann - K.M. McClure, *Feminist Interpretations of John Locke*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2007, pp. 131-153
- Schochet, G.J., *Patriarchalism and political thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Schochet, G.J., *The Significant Sounds of Silence: The Absence of Women from the Political Thought of Sir Robert Filmer and John Locke (or, "Why can't a woman be more like a man?")*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 220-242
- Schurink, F., *Manuscript Commonplace Books, Literature, and Reading in Early Modern England*, «Huntington Library Quarterly», 73, 3/2010, pp. 453-469
- Schwoerer, L.G., *Seventeenth-Century English Women Engraved in Stone?*, «Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies», 16, 4/1984, pp. 389-403
- Schwoerer, L.G., *Women and the Glorious Revolution*, «Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies», 18, 2/1986, pp. 195-218
- Scuccimarra, L., *La trasparenza del politico. Habermas e il paradigma della sfera pubblica*, «Giornale di storia costituzionale», 6, II/2003, pp. 35-59
- Seelig, S.C., *Autobiography and Gender in Early Modern Literature. Reading Women's Lives, 1600–1680*, New York, Cambridge University Press, 2006

Severance, M., *Sex and the Social Contract*, «ELH», 67, 2/2000, pp. 453-513. M. McKeon, *Historicizing Patriarchy: The Emergence of Gender Difference in England, 1660-1760*, «Eighteenth-Century Studies», 28, 3/1995, pp. 295-322

Shanks, T., *Feminine Figures and the "Fatherhood": Rhetoric and Reason in Locke's "First Treatise of Government"*, «Political Theory», 39, 1/ 2011, pp. 31-57

Shanley, M.L., *Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century Political Thought*, in «Western Political Quarterly», 32, 1979, pp. 79-91

Sharrock, C., *De-ciphering Women and De-scribing Authority. The Writings of Mary Astell*, in I. Grundy - S. Wiseman (eds), *Women, Writing, History 1640-1740*, London, Batsford, 1992, pp. 109-124

Shuger, D.K., *Political Theologies in Shakespeare's England. The Sacred and the State in Measure for Measure*, Basingstoke and New York, Palgrave, 2001

Simonutti, L., *Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham*, in P. Totaro, *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 179-209

Simonutti, L., *Damaris Cudworth Masham: Una lady della repubblica delle lettere*, AA.VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 141-165

Siskin, C., *Gender, Sublimity, Culture: Retheorizing Disciplinary Desire*, «Eighteenth-Century Studies», 28, 1/1994, pp. 37-50

Skinner, Q., *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in B.C. Malament, *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 309-330

Skinner, Q., *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma* (1978), Bologna, Il Mulino, 1989

Skinner, Q., *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma* (1978), Bologna, Il Mulino, 1989

Smith, F., *Mary Astell*, New York, Columbia University Press, 1916

Smith, H. - Carroll, B.A. (eds), *Women's Political and Social Thought, an Anthology*,

Bloomington, Indiana University Press, 2000

Smith, H. (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

Smith, H. [Hannah], *Mary Astell, A Serious Proposal to the Ladies (1694), and the Anglican Reformation of Manners in Late-Seventeenth-Century England*, in W. Kolbrener - M. Michelson (eds), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, pp. 31-48

Smith, H., *English 'Feminist' Writings and Judith Drake's "An Essay in Defence of the Female Sex" (1696)*, «The Historical Journal», 44, 3/2001, pp. 727-747

Snyder, D.C., *Faith and Reason in Locke's Essay*, «Journal of the History of Ideas», 47, 2/1986, pp. 197-213

Solt, L.F., *Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science*, «The American Historical Review», 73, 1/1967, pp. 18-29

Sowaal, A., *Mary Astell's Serious Proposal: Mind, Method, and Custom*, «Philosophy Compass», 2, 2/2007, pp. 227-243

Spellman, W.M., *The Christian Estimate of Man in Locke's Essay*, «Journal of Religion», 67, 4/ 1987, pp. 474-92

Springborg, P., *Mary Astell's Critique of Marriage Practice*, in S. Bruce - K. Smits, *Feminist moments. Reading Feminist Texts*, London and New York, Bloomsbury, 2016, pp. 19-26

Stanton, K., *'Affliction, The Sincerest Friend'. Mary Astell's Philosophy of Women's Superiority through Martyrdom*, «Prose studies», 29, 1/2007, pp. 104-114

Stolberg, M., *John Locke's "New Method of Making Common-Place-Books": Tradition, Innovation and Epistemic Effects*, «Early Science and Medicine», 19/2014, pp. 448-470

Stone, L., *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento (1977)*, Torino, Giulio Einaudi, 1983

Stone, L., *Le cause della rivoluzione inglese*, Torino, Einaudi, 2001.

Stone, L., *The Educational Revolution in England, 1560-1640*, «Past & Present» 28, 1964, pp. 41-80

Stourzh, G., *Constitution: Changing Meanings of the Term from the Early Seventeenth to the Late Eighteenth Century*, in T. Ball - J.G.A. Pocock (eds), *Conceptual change and the Constitution*, Lawrence, University Press of Kansas, 1988, pp. 35-54

Stretton, T., *Women, Property and Law*, in A. Pacheco (ed), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Bodmin, Blackwell, 2002, pp. 40-57

Taubes, J., *Escatologia occidentale* (1991), Milano, Garzanti, 1997

Taubes, J., *La teologia politica di San Paolo* (1993), Milano, Adelphi, 1997

Taylor, D., *Clarissa Harlowe, Mary Astell, and Elizabeth Carter: John Norris of Bemerton's Female "Descendants"*, «Eighteenth-Century Fiction», 12, 1/1999, pp. 19-38

Taylor, E.D., *Mary Astell's Ironic Assault on John Locke's Theory of Thinking Matter*, «Journal of the History of Ideas», 62, 3/2001, pp. 505-522

Taylor, E.D., *Mary Astell's Work Toward a New Edition of A Serious Proposal to the Ladies, Part II*, «Studies in Bibliography», 57, 2005-2006, pp. 197-232

Teague, F., *Bathsua Makin, Woman of Learning*, Cranbury, Associated University Press, 1998

Teissier du Cros, R., *Jean Calvin: de la réforme à la révolution*, Paris, L'Harmattan, 1999

Thomas, K., *Le donne e le sette durante la guerra civile*, in T. Aston (ed), *Crisi in Europa 1560-1660*, Napoli, Giannini Editore, 1968

Thomas, K., *The Double Standard*, «Journal of the History of Ideas», 20, 2 /1959, pp. 195-216

Thompson, M.P., *A Note on "Reason" and "History" in Late Seventeenth Century Political Thought*, «Political Theory», 4, 4/1976, pp. 491-504.

Todd, B.J., *"To Be Some Body": Married Women and The Hardships of the English Laws*, in H. Smith (ed), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 343-362

Tolmie, M., *The Triumph of Saints. The Separate Churches of London 1616-1649*, Bristol, Cambridge University Press, 1977

Trubowitz, R., *Female Preachers and Male Wives: Gender and Authority in Civil War*

England, in J. Holstun (ed), *Pamphlet Wars. Prose in the English Revolution*, London and Portland, Frank Cass, pp. 112-133

Tuck, R., *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

Tyacke, N., *The 'Rise of Puritanism' and the Legalizing of Dissent, 1571-1719*, in O.P. Grell - J.I. Israel - N. Tyacke (eds), *From Persecution to Toleration*, pp. 42-43

Valerio, A., *Le ribelli di Dio: donne tra e Bibbia tra mito e storia*, Milano, Feltrinelli, 2014

Vazzano, S., *Le ragioni dell'amore*, Roma, Carocci, 2010

Viano, C.A., *Il pensiero politico di Locke*, Bari, Laterza, 1997

Walker, A., *Indexing commonplace books: John Locke's method*, «The Indexer», 22, 3/2001, pp. 114-118

Wallace, D.D., *Socinianism, Justification by Faith*, «Journal of the History of Ideas», 45, 1/1984, pp. 49-66

Wallwork, J. - Salzman, P. (eds), *Early Modern English Women Testing Ideas*, Farnham, Ashgate, 2011

Walters, L., *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2014

Walzer, M., *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino, 1996

Waters, K. (ed), *Women and Men Political Theorists: Enlightened Conversations*, Malden and Oxford, Blackwell, 2000

Watt, I., *Le origini del romanzo borghese, studi su Defoe, Richardson e Fielding (1957)*, Milano, Bompiani, 1991

Weber, M., *Economia e società (1922)*, Torino, Edizioni di Comunità 1999

Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1904-1905)*, Sansoni, Firenze 1970

Weil, R., *Political Passions. Gender, the Family and Political Argument in England 1680-1714*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1999

Williams, E.M., *Women Preachers in the Civil War*, «The Journal of Modern

History», 1, 4/1929, pp. 561-569

Williams, E.M., *Women Preachers in the Civil War*, «The Journal of Modern History», 1, 4/1929, pp. 562-564

Wilson Hayes, T., *Winstanley the Digger. A Literary Analysis of Radical Ideas in the English Revolution*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1979

Wilson, C., *Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Exchange*, in G. Boros - H. De Dijn - M. Moors (eds), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 2007, pp. 125-140

Wiseman, S., "Adam, the Father of all Flesh", *Porno-Political Rhetoric and Political Theory in and After the English Civil War*, in J. Holstun (ed.), *Pamphlet Wars. Prose in the English Revolution*, London and Portland, Frank Cass, pp. 134-57

Wiseman, S., *Margaret Cavendish among the Prophets: Performance Ideologies and Gender in and After the English Civil War*, «Women's Writings», 6, 1/1999, pp. 95-111

Wiseman, S., *Unsilent Instruments and the Devil's Cushions: Authority in Seventeenth-century Women's Prophetic Discourse*, in I. Armstrong (ed), *New Feminist Discourses. Critical Essays on Theories and Texts*, London and New York, Routledge, 1992,

Wolley, H., *The Gentlewoman's Companion: or, A Guide to the Female Sex*, London, Printed by A. Maxwell for Edward Thomas, 1675

Wolterstorff, N., *Locke's Philosophy of Religion*, in V. Chappelle (ed), *The Cambridge Companion to Locke*, New York, Cambridge University Press, 1994, pp. 172-198

Wolterstorff, N., *Locke's Philosophy of Religion*, in V. Chappelle (ed), *The Cambridge Companion to Locke*, pp. 172-198

Wolf, D., *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture, 1500-1730*, New York, Oxford University Press, 2003

Woolhouse, R., *Lady Masham's Account of Locke*, in «Locke's Studies», 3/2003, pp. 167-193

Wormald, B.H.G., *Clarendon. Politics, Historiography and Religion, 1640-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964

Zafirovski, M., *The Most Cherished Myth: Puritanism and Liberty Reconsidered and Revised*, «The American Sociologist», 38, 1/2007, pp. 23-59

Zaret, D., *Petitions and the Invention of Public Sphere in the English Revolution*, «American Journal of Sociology», 101, 6/1996, pp. 1497-1555

Zarri, G., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990

Zook, M., *Religious Nonconformity and the Problem of Dissent in the Works of Aphra Behn and Mary Astell*, in W. Kolbrener - M. Michelson, *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, pp. 99-114