

Vittoria Perrone Compagni

L'INNOCENZA DI EVA
Retorica e teologia nel *De nobilitate foeminei sexus* di Agrippa

SUMMARY

This paper focuses on the relationship between rhetorical strategies in Agrippa's 'feminist' treatise and its broader theological aims. Particular attention is devoted to the controversial interpretation of Eve's sin which some scholars regarded as heretical. The eulogy of female sex is functional in Agrippa's challenging scholastic theology, his most radical view being that contemporary culture of misogyny is nourished by the Canonists' authoritarian reading of the Christian message.

1. La lunga fortuna di Cornelio Agrippa all'interno del dibattito sulla donna è attestata dalle numerose edizioni e traduzioni del suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*¹. Il progetto dell'opera risale al 1509, quando il giovanissimo Agrippa, impegnato all'università di Dôle nel commento al *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin, sperava di ottenere protezione e impiego presso la figlia dell'imperatore Massimiliano, Margherita d'Austria. Della Principessa, reggente nominale dell'Università, Agrippa aveva tessuto l'elogio nella prolusione declamata in apertura del corso: il successo riscosso da quella *oratio luculentissima*² e le insistenze di amici influenti affinché egli scrivesse qualcosa per Margherita suggerirono ad Agrippa di orientarsi verso un genere letterario ormai largamente frequentato e particolarmente caro alla Principessa³, proiettando il panegirico della donna di potere sullo sfondo di una più articolata apologia di tutto il sesso femminile⁴. Il precipitare delle

¹ Lo scritto, pubblicato a cura dell'autore nel 1529 e di nuovo nel 1532 (*infra*, nota 5), ebbe ancora undici edizioni fra il 1567 e il 1714, oltre a figurare in tutte le stampe degli *Opera omnia*. Fu subito tradotto in francese e poco dopo in inglese, italiano e olandese. Cfr. Karlsruhe Virtueller Katalog, <http://www.uba.uni-karlsruhe.de/kvk.htm>. Per le traduzioni italiane cinquecentesche, *infra*, nota 21.

² Così la definisce un corrispondente di Agrippa, chiedendo l'autorizzazione di tradurla in francese per permettere alla destinataria di leggerla. H.C. Agrippa, *Epistolarum libri*, I, 15, in *Opera*, per Beringos fratres, Lugduni s. d., ripr. anast., Olms, Hildesheim-New York 1970, II, p. 614. Cfr. anche la lettera di presentazione del *De nobilitate* a Massimiliano Transilvano in H.C. Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Édition critique d'après le texte d'Anvers 1529*, a cura di R. Antonioli, Ch. Béné, M. Reulos e O. Sauvage, Droz, Genève 1990, p. 46.

³ R. Antonioli, *Préface*, in H.C. Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 12.

⁴ Agrippa, *Epistolae*, I, 18, p. 615, *De nobilitate*, cit., p. 46. Sulla letteratura femminile tre-quattrocentesca cfr., tra gli altri, É.V. Telle, *L'œuvre de Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et la querelle des femmes*, Lion, Toulouse 1937, rist. Slatkine, Genève 1969; M. Angenot, *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400-1800*, Université de Québec,

circostanze impedì ad Agrippa di realizzare le sue ambizioni: accusato di ‘eresia giudaizzante’ per avere introdotto nelle sue lezioni una interpretazione cabalistica delle Scritture, egli dovette abbandonare Dôle, rinunciando anche a presentare l’omaggio alla sua destinataria. Il proposito giunse a compimento solo venti anni più tardi: il *De nobilitate*, collocato in apertura della *editio princeps* dei trattati minori pubblicata nel 1529 ad Anversa⁵, assicurò ad Agrippa la tardiva e temporanea benevolenza di Margherita, presso la quale poté prendere finalmente servizio come consulente (*indiciarius*) e storiografo⁶.

In assenza di qualsiasi testimonianza relativa alla redazione del 1509 non possiamo stabilire quali progressi avesse fatto la stesura a quella data e fino a che punto l’autore vi abbia poi rimesso mano prima di affidarla allo stampatore. La lettera del maggio 1529, con cui Agrippa raccomanda l’operetta a Massimiliano Transilvano, segretario di Carlo V, e lo sollecita a farsi suo tramite presso la Principessa, offre indicazioni contrastanti. Per un verso, fa appello alla giovane età per giustificare le eventuali manchevolezze di uno scritto giunto a termine molto tempo prima e corretto in tutta fretta qua e là in vista della stampa⁷. Per altro verso, però, Agrippa sembra alludere a un progetto intrapreso e appena abbozzato nel 1509, ma poi non completato in ragione delle accuse di eresia⁸. Per analogia con la prassi scrittoria adottata in

Montreal 1977; C. Jordan, *Renaissance Feminism. Literary Text and Political Models*, Cornell University, Ithaca-London 1990; R. Antonioli, *Préface*, cit., pp. 14-22; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 186-190.

⁵ H.C. Agrippa, *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus [...] Expostulatio cum Ioanne Catilineti [...] De sacramento Matrimonii declamatio [...] De triplici ratione cognoscendi Deum [...] Dehortatio Gentilis theologiae [...] De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio [...] Regimen adversus pestilentiam [...]*, apud Michaellem Hillenium in Rapo, Antverpiae 1529; il *De nobilitate* vi occupa i ff. A1v-C8v. La seconda edizione, s. t., Coloniae 1532, aggiungeva alle opere già presenti nella *princeps* due sermoni, tredici epistole a vari corrispondenti e cinque epigrammi indirizzati ad Agrippa; il *De nobilitate* vi occupa i ff. A1v-C8r.

⁶ Cfr. C. G. Nauert jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana University, Urbana 1965, pp. 25-28 e 105.

⁷ Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 47: «volo libellum hunc, quondam in pueritia mea conscriptum et nunc non nisi [...] tumultuario alicubi recognitum, ipsi principi suae (sicut apud Canonistas, quos vocant, dicendi mos est) ex nunc ut a tunc, vel cum aestimationis meae iactura, oblatum iri». Per il testo dell’epistola a Massimiliano e della dedica a Margherita mi servo dell’ed. Antonioli confrontata con le edd. 1529 e 1532. Il ricorso all’espressione giuridica *ex nunc ut a tunc*, che specifica il possessivo *suae*, vuole indicare l’efficacia insieme immediata e retroattiva della dedica a Margherita: il libro è ‘suo’ non solo «ex nunc», ma anche «ex tunc», perché per lei era stato progettato. Ma cfr. la traduzione francese di Ch. Béné, in Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 93, che sembra riferire l’espressione al contenuto del testo: «je veux que ce petit ouvrage [...] soit offert à sa princesse, tel aujourd’hui qu’il fut autrefois, selon l’expression de ceux qu’on appelle canonistes». Analoga la traduzione americana, H.C. Agrippa, *Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, ed. e trad. ingl. a cura di A. Rabil Jr., The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, p. 40: «I wish this little book [...] to be offered to this Princess in the same form today as it was earlier (as is the manner of speaking among those called canonists)». In entrambi i casi, il riferimento ai canonisti non trova spiegazione.

⁸ Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 46: «coepi argumentum operis de nobilitate et praecellentia Foeminei sexus, non indignum ratus quod illi Principi potissimum devoverem dedicaremque [...]. Quod autem ad id temporis conceptum [cum coeptum Antonioli] hoc votum meum apud celsitudinem suam non

altre opere è verosimile pensare che la *princeps* del 1529 rispecchi una redazione che si era andata costruendo nel corso degli anni; ma sui tempi e sulla consistenza di questi interventi non è possibile avanzare niente più che ipotesi generiche. La consuetudine di Agrippa di servirsi fedelmente delle sue fonti permette di stabilire il termine *post quem* di qualche riga; tuttavia, senza il riscontro decisivo di un manoscritto, sembra rischioso azzardare una precisa determinazione dei livelli di scrittura⁹.

Sull'importanza del *De nobilitate* hanno insistito in tempi recenti numerosi studiosi, rivendicando la serietà delle intenzioni dell'autore e delle conclusioni a cui approda – di contro alla lettura in chiave di paradosso, sostenuta, per esempio, da Émile Telle¹⁰. In coerenza con una interpretazione di Agrippa come «humanist Theologian», M. van der Poel giudica l'opuscolo «not a literary set piece rehashing stock ideas, but a theological treatise in which the author presents his own controversial interpretation of an important Biblical text, namely the Creation in Genesis»¹¹. Bisogna tuttavia riconoscere che l'intenzione 'teologica' si insinua e spesso si nasconde tra le pieghe di un discorso che è, nell'origine e nello sviluppo, meramente retorico e letterario: la stessa presentazione del trattatello come una *declamatio* conferma la fisionomia volutamente indistinta, al confine tra generi diversi, che era stata impressa all'idea originaria¹². La pretesa di Agrippa che «his treatise is not a standard epideictic essay in which facts are sacrificed to praise, but a serious argumentation presenting a series of relevant arguments and testimonies to prove that his point of view concerning the matter at hand is a convincing one»¹³ non può essere accettata senza limitazioni. L'interesse di questo esercizio di oratoria epidittica (ove, per verità, anche troppo spesso «facts are

liberarim, [...] Catilineti cuiusdam calumnia in causa fuit [...]. Cuius hypocrisi victus indignabundusque factus, suppressi librum usque adhuc». L'espressione *suppressi librum usque adhuc* potrebbe voler dire «rinunciai al libro fino a oggi»; alcuni traduttori moderni intendono invece che lo scritto, ormai messo a punto, venne lasciato da parte in attesa di una occasione propizia alla sua presentazione pubblica. Così Ch. Béné, in Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 92 («j'ai tenu ce livre secret jusqu'à ce jour») e A. Rabil jr., in Agrippa, *On the Nobility*, cit., p. 40 («I suppressed the book, keeping it secret until now»).

⁹ Resta ipotetica la ricostruzione enunciata da P. Zambelli, *Mariage et lutheranisme d'après Henri Corneille Agrippa*, in "Nouvelles de la République des Lettres", 1997, XVI, p. 93, che rinvia alla tesi di laurea di D. Carmi, Università di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1985-1986: il testo del 1509 si sarebbe sviluppato riecheggiando «certains textes du xve siècle», mentre «là où Agrippa utilise Erasme, on a le droit de conjecturer qu'il s'agit des additions de 1529, ou mieux d'une rédaction sérieusement remaniée». Il criterio non esce dall'approssimazione, perché non siamo affatto sicuri che nel 1509 Agrippa avesse completato il ciclo del suo aggiornamento bibliografico nell'ambito della letteratura quattrocentesca. Per contro le citazioni da Erasmo sono quantitativamente esigue: perciò, se Erasmo dovesse costituire il discrimine tra le due redazioni, bisognerebbe riconoscere che la revisione non fu poi così consistente. D'altra parte, tra il 1509 e il 1529 la produzione filoginica aveva continuato ad arricchirsi di nuove voci: anche di queste fonti bisognerebbe tenere conto per identificare lo strato compositivo 'recente'.

¹⁰ É. Telle, *L'œuvre de Marguerite d'Angoulême*, cit., pp. 46-53. Anche E. Korkowski, *Agrippa as Ironist*, "Neophilologus", 1976, LX, p. 395, insiste sulla caratterizzazione di «mock-praise».

¹¹ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 192.

¹² Cfr. B. C. Bowen, *Cornelius Agrippa's De Vanitate Polemic or Paradox?*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 1972, XXXIV, pp. 249-256.

¹³ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 193.

sacrificed to praise») risiede se mai nell'emergere di una riflessione sulla società che a tratti si innesta sui temi più comuni del panegirico filofemminile. Nell'intricato meccanismo di ricomposizione e riscrittura dei motivi più tradizionali, l'apologia della donna diventa occasionalmente lo strumento per mettere in discussione il modello culturale contemporaneo e demistificarne i fondamenti gerarchici e autoritari: collocata in questa prospettiva, la polemica di Agrippa non riguarda più soltanto le donne e la loro condizione, ma in generale tutti gli esseri umani. Si può dunque condividere la definizione del *De nobilitate* come scritto 'teologico', purché il termine venga inteso in senso molto ampio. L'intenzione, infatti, non è quella di proporre al dibattito la tesi che «Scripture proves, if its profound meaning is understood correctly, that God created woman, in physical and psychological respects, as a more noble creature than man»¹⁴. Questo è soltanto il livello superficiale, di genere, dell'opuscolo, perché la tesi, apparentemente clamorosa («Mi accingo a una impresa finora mai tentata [...]; che io sappia, nessuno fino a oggi ha osato asserire la superiorità delle donne sugli uomini»)¹⁵, era in realtà codificata nelle fonti a cui Agrippa si rivolgeva per svolgere il suo compito¹⁶.

Del resto, l'atteggiamento dell'autore nei confronti della sua operetta varia molto a seconda del destinatario a cui si rivolge. La dedica a Margherita gioca sui toni patetici della lotta interiore tra il dovere di tributare al sesso femminile il riconoscimento che gli spetta e il timore di intraprendere un cammino culturalmente inusitato – con il finale trionfo dell'imperativo di coscienza, che impone di non macchiarsi di sacrilegio, di non più tacere, anche a costo di incorrere nell'accusa di «eviratum ingenium»¹⁷. Ma rivolgendosi al suo interlocutore maschile, Massimiliano Transilvano, Agrippa assume un tono assai più condiscendente e disimpegnato, quasi a sottolineare la propria consapevole collocazione nella convenzionalità del genere letterario:

Ora che sono divenuto più maturo, preparerò per Sua Altezza qualcosa di più elevato e di più degno, argomentando con una trattazione più seria e articolata. E non vorrei proprio che la Principessa misurasse il mio ingegno sulla base di queste mie cosucce giovanili (*his pueritiae meae nugis*). Se

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 48: «Rem hactenus inauditam, sed a vero haud absimilem pro viribus audacter quidem, sed non sine pudore aggressus sum foeminei sexus nobilitatem praecellentiamque describere [...] nullus hactenus quod certo sciam earum [mulierum] supra viros eminentiam adserere ausus est». Trattandosi della lettera di dedica a Margherita, l'amplificazione è comprensibile.

¹⁶ Cfr. per esempio G. F. Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, a cura di M.L. Doglio, Bulzoni, Roma 1988, pp. 62 e 66, che introduce la dimostrazione di «quanta sia la nobiltà delle donne e quanto di gran lunga siano degli uomini più degne» come «non solo cosa nova e non udita più [...], ma quasi eziandio impossibile». Il Capra, segretario e storiografo di Francesco II Sforza, fu personaggio noto ai suoi tempi e l'operetta ebbe un discreto successo prima di essere eclissata dal più fortunato *Cortegiano* del Castiglione. Per la curatrice, *Introduzione*, p. 7, la doppia stampa (Roma 1525 e Venezia 1526) attesta il ruolo dello scritto entro un progetto di divulgazione dei nodi del discorso sulla donna.

¹⁷ Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 48.

invece vorrà mettere alla prova le mie capacità, esse potrebbero rivelarsi a lei utili anche nelle faccende più importanti, sia in pace, sia in guerra. [...] E mi auguro che facilmente otterrò venia per aver sostenuto siffatta causa, antepoendo cioè le donne agli uomini, se si terrà presente che ho scritto queste cose per una così importante Principessa e le ho rese pubbliche per l'incoraggiamento e la protezione di tua Eccellenza¹⁸.

Nel 'discorso tra uomini' l'omaggio alle donne precipita al livello di giovanili *nugae*, per le quali si chiede e si è certi di ottenere facile indulgenza; e nello stesso tempo lo scritto (steso in latino, anche se la principessa non lo poteva leggere) diviene strumentale al progetto di affermazione sociale di un intellettuale che si sente pronto a rivestire ben altre responsabilità. Identificare nella tesi della superiorità delle donne il nucleo concettuale dell'opera significa non solo confondere due piani argomentativi diversi (il retorico-letterario e il teologico-politico), ma anche introdurre una serie di contraddizioni insanabili nel pensiero di un filosofo che talvolta fu scrittore 'd'occasione', ma che fu pure serio e partecipe testimone della crisi del suo tempo – una crisi radicale che non riguardava solo le donne, ma investiva l'intera società. Il panegirico del sesso femminile non può essere letto tal quale¹⁹, ma deve essere spogliato delle sue amplificazioni per ricollocarsi nella prospettiva di un programma di riforma culturale e pratica, che prima orientò la formazione del giovane Agrippa e poi ne ispirò la complessa produzione.

2. Il *De nobilitate* esordisce con una maestosa rievocazione della creazione del genere umano narrata da *Genesi* 1, 26. Dio «credò l'uomo simile a sé, creandolo maschio e femmina [...] e al maschio e alla femina diede la medesima e totalmente indifferente forma de l'anima, tra le quali non ci è veruna differenza di sesso». Perciò uomo e donna condividono le medesime capacità psichiche («ragione, mente e favella»), tendono al medesimo fine ultimo («uno istesso fine di beatitudine, ove non fia alcuna eccezione di sesso») e «a ciascuno di loro è innata una pari libertà di degnitate». Uomo e donna, in quanto anime razionali asessuate, sono dunque creati nella uguale pienezza ontologica di immagine e somiglianza del loro creatore. La distinzione maschio/femmina, necessaria per la propagazione della specie, riflette la inesauribile fecondità del Principio: rammentando la natura androgina del dio dell'*Asclepius*, «utriusque sexus foecunditate

¹⁸ Ivi, p. 47: «Dum interim aetate iam grandior, graviori ac pleniori argumento sublimiora et digniora celsitudini suae paravero. Neque vero velim Principem ipsam ab his pueritiae meae nugis ingenium meum metiri. Quod si experiri velit, possit sibi etiam in maximis rebus et pace et bello usui fore. [...] Speroque futurum me huius causae, quod viris foeminas praetulerim, facile veniam obtenturum qui [quod *Antonli*] tantae Principi haec scripserim ac tua Amplitudine hortante tuenteque ediderim».

¹⁹ Cfr. il giudizio non troppo sottile di W. Corvino, *Magic, Rhetoric, and Literacy. An Eccentric History of the Composing Imagination*, State University of New York, Albany 1994, p. 158, nota 17: «*Female Pre-eminence* synthesizes Agrippa's occultism, anti-intellectualism, and fideism all at once».

plenissimus»²⁰, Agrippa stabilisce la complementarità dei due sessi sul piano biologico, sancendo la sacralità dell'umano «uso del generare»²¹.

Su questa premessa, che a mio parere costituisce il vero e proprio centro della concezione teologica di Agrippa, si innesta il diligente svolgimento del versante di maniera, ossia la proclamazione della preminenza della donna: «nelle altre cose poi (oltre la divina essenza dell'anima) le quali sono nel maschio, la inclita donnesca stirpe quasi infinitamente è più nobile della dura generazione de' gli uomini»²². Considerare questo enunciato «a serious argumentation»²³ su cui si sviluppa una teologia femminista è forse eccessivo: la simmetrica fondazione dell'identità di essenza e della distinzione dei sessi nella volontà di Dio non ha solo minato la concezione aristotelica della donna come variante difettosa del paradigma maschile²⁴, ma ha reso altresì impraticabile ogni tentativo di ordinamento tassonomico. L'elogio della superiorità della donna si proporrà piuttosto come ironico capovolgimento dei rigidi stereotipi della cultura tradizionale – a cominciare dalla retorica («Le virtù e le opere di coloro che sono migliori per natura sono più belle, quelle di un uomo, ad esempio, più di quelle di una donna»)²⁵ per poi giungere, forse, alla struttura della società.

I 'luoghi' richiamati da Agrippa per sostenere l'assunto sono cinque: *a nomine* (il nome di Eva designa un concetto più nobile e il termine ebraico corrispondente ha maggiore affinità nei caratteri, nella figura e nel numero delle lettere con il nome che designa la divinità); *ab ordine creationis* (Eva, ultima delle creature venuta all'essere, rappresenta il compimento dell'opera

²⁰ *Asclepius*, 20, in Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum. Asclepius*, ed e trad. fr. di A. D. Nock, A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1992⁵, II, p. 321, su cui cfr. ora I. Parri, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Polistampa, Firenze 2005. La prima e la seconda edizione del *De nobilitate* pongono una virgola tra *sexus* e *foecunditate* («pater ac bonum [bonorum Antonioli] utriusque sexus, foecunditate plenissimus»): mi domando se non sia un intervento d'autore («padre di entrambi i sessi e loro bene, ricolmo di fecondità»), inteso ad attenuare un concetto teologico non tradizionale. Pensa senz'altro a un errore tipografico B. Newman, *Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa*, "Viator. Medieval and Renaissance Studies", 1993, XXIV, p. 341, nota 17 (ora in *From Virile Woman to Womanchrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995, pp. 224-243).

²¹ Agrippa, *Della nobiltà et eccellenza delle donne dalla lingua francese nella italiana tradotto, con una orazione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, in Vinegia 1549, f. 4^{rv} [p. 49]. Cito dalla terza edizione uscita dalla stamperia del Giolito, dopo quella del 1544 (ove è indicato il nome del traduttore, Francesco Angelo Coccio) e quella del 1545. La traduzione è stata confrontata con il testo latino, di cui segnalo la corrispondente pagina tra parentesi quadre. L'Istituto Centrale per il Catalogo Unico registra anche una traduzione precedente, *De la nobiltà e preeccellentia del femminile sesso*, s. t., s. l. [Venezia?] s. a. [ca. 1530]; cfr. *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum*, I, Koerner, Aureliae Aquensis, 1965, 101.834. Nella trascrizione elimino l'*h* etimologica o pseudoetimologica, distingo *u* da *v*, muto il nesso *ti, tti* seguito da vocale in *z*, integro l'apostrofo, modifico *et, &* in *e* (tranne che davanti a parola che inizi con *e*), introduco gli accenti, ammoderno le maiuscole e normalizzo la punteggiatura.

²² Ivi, f. 4^v [p. 49].

²³ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 192.

²⁴ Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 154-161.

²⁵ Aristotele, *Retorica*, I, 8, 1367a, trad. it. a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996, p. 73.

divina); *a loco* (Eva è stata creata nel Paradiso terrestre, mentre Adamo vi è stato portato da Dio dopo la creazione); *a materia* (Eva è stata creata dalla costola di Adamo, mentre l'uomo ha avuto origine dalla polvere); *a pulchritudine* (la bellezza femminile, infinitamente superiore a quella dell'uomo, rispecchia maggiormente la perfezione divina); *a dignitate* (la donna riveste un ruolo importante tanto nella biologia e nella medicina, quanto nella storia); *a muniis et meritis* (la donna ha grandemente contribuito al progresso della civiltà)²⁶. Tranne forse la prima, nessuna delle *rationes* è originale, anche se il metodo di scrittura, che procede come di consueto per giustapposizione e integrazione di fonti diverse, in qualche misura arricchisce lo sviluppo dei diversi nuclei tematici: particolarmente significativa è l'apertura della discussione verso temi di natura medica e di filosofia naturale²⁷. Ma lo sforzo di innovare qua e là con spunti eruditi, il gioco dei rovesciamenti, l'aggiustamento delle citazioni, 'tagliate' per renderle fruibili allo scopo, introducono una certa dose di ambiguità e trasformano lo schema dell'argomentazione in un percorso un po' bizzarro e a tratti paradossale.

Analizziamo, per esempio, la prima *ratio*, desunta dalla considerazione del significato del nome. Si tratta di un luogo retorico che mi pare non abbia riscontri nella letteratura filofemminile precedente, ma che nella sua impostazione potrebbe essere stato ispirato dalla *Retorica* di Aristotele²⁸. In ebraico Eva significa 'vita', Adamo significa 'terra': «e quanto la vita è più degna della terra, tanto la donna all'uomo è da esser anteposta». L'intrinseca debolezza dell'argomento induce Agrippa ad appellarsi alla prassi delle fonti giuridiche e delle Scritture: lo sfoggio di competenza *in utroque iure* e *in sacris* è ben comprensibile se si tiene presente l'intenzione concreta di autopromozione, nella quale rientrava anche l'offerta del *libellus* a Margherita. La difesa erudita del valore della etimologia è introdotta dall'affermazione che «quel sommo artefice delle cose e de i nomi prima conobbe le cose che egli le nominasse; il quale conciosiaché ingannar non si potesse, fabricò i nomi di maniera che esprimessero la natura della cosa, la proprietà e l'uso»²⁹. Il richiamo, del tutto peregrino, riveste una funzione

²⁶ Secondo M. Angenot, *Les champions des femmes*, cit., p. 155, questa distribuzione riflette il metodo scolastico della dimostrazione. A. Blamires, *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford University, Oxford 1997, p. 97, pensa anche alla tradizione dei commenti alle *Sentenze*, che diversificò l'interrogazione sui dettagli della creazione già iniziata nella Patristica. Io credo che Agrippa attinga soprattutto alla pratica retorica.

²⁷ Editori e traduttori moderni hanno ricostruito la trama dei debiti più appariscenti di Agrippa verso le fonti (soprattutto il *Triunfo de las donas* di Juan Rodríguez del Padrón, scritto prima del 1430 e tradotto in francese da Fernando de Lucena tra il 1459 e il 1460). Cfr. per esempio R. Antonioli, *Préface*, cit., pp. 14-28, e soprattutto A. Rabil jr., *Agrippa and the Feminist Tradition*, in Agrippa, *On the Nobility*, cit., pp. 18-27, nonché le sue note di commento alla traduzione.

²⁸ Aristotele, *Retorica*, II, 23, 1400b, trad. cit., pp. 263-265 e p. 291, note 156-159: «Un altro "luogo" [degli entimemi dimostrativi] è quello basato sul significato di un nome. [...] Un esempio è [...] nel modo in cui Conone chiamava Trasibulo *thrasuboulos* [audace nel proposito], o Erodotico diceva [...] a proposito del legislatore Draconte che le sue leggi erano leggi non di un uomo ma di un *drakon* [serpente], perché sono severe».

²⁹ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., ff. 4v-5r [pp. 50-51].

meramente esornativa; e non è neppure appropriato allo scopo. La Scrittura chiama l'uomo Adamo fin dall'inizio della sua esistenza: quindi «nomen accepit a Deo Adam», come dice lo pseudo-Cipriano in un luogo che Agrippa ha presente perché lo cita più avanti a un altro proposito³⁰. Invece la femmina appena creata riceve da Adamo il nome di 'donna' (*virago*, «perché è stata tratta dall'uomo»); dopo il peccato, si vede cambiare il nome in Eva³¹. Non solo il nome Eva non ha diretta origine divina, ma addirittura sostituisce il nome originario che Adamo aveva scelto per lei nello stato di innocenza, quando per ordine di Dio aveva imposto il nome a tutte le cose. Diversamente da quanto sembra³², la teoria platonica dei *nomina vera*, sulla quale Agrippa si intratterrà a lungo nella seconda redazione del *De occulta philosophia*, non è qui minimamente in questione. Anzi, a voler essere pignoli, la connessione sarebbe contraddittoria con la prospettiva del *De nobilitate* perché, se «il protoplaste, che conosceva gli influssi del cielo e le proprietà di ogni singola cosa, impose a ognuna il nome secondo la sua essenza»³³, allora il nome che esprime l'essenza della donna è *virago*, ossia «tratta dall'uomo»: il ricorso alla teoria dei *nomina vera* sancirebbe piuttosto la tradizionale subordinazione della donna all'uomo³⁴. Può anche darsi che la teologia di Agrippa «s'éclaire d'une lumière lointaine, cabalisante et néoplatonicienne» e che «on retrouve la trace, dans ce brillant exorde, des leçons transmises par Reuchlin»³⁵. Non qui, però, perché la fonte è la tradizione dell'esegesi patristica e scolastica ai passi genesiaci – sia per quanto riguarda la corrispondenza dei nomi imposti da Adamo con le proprietà delle cose, sia per quanto riguarda il significato del nome Eva (in questo caso, la glossa è opportunamente 'tagliata'): se ne trova un esempio anche nel diffusissimo commento di Nicola di Lira³⁶. Quanto all'argomento cabalistico appena sfiorato da Agrippa («il nome della donna ha più conformità col Tetragramaton, nome ineffabile della divina onnipotenza, che non ha quello dell'uomo»), non si può certo dire che esso

³⁰ Cipriano, *De montibus Syna et Sion adversus Iudaeos*, 4, Patrologia Latina, IV, col. 911E.

³¹ Cfr. rispettivamente *Gen.* 2, 19, dove compare per la prima volta il nome proprio dell'uomo; 2, 23: «Hec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est»; 3, 20: «Et vocavit Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium».

³² M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 201, che riprende un analogo commento di A. Rabil jr. in Agrippa, *On the Nobility*, cit., p. 44, nota 17.

³³ C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. a cura di V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, p. 233: «Hos itaque coelestium influxus rerumque singularum proprietates cognoscens, protoplastes nomina rebus secundum earum quidditates imposuit».

³⁴ Interessante la notazione di U. Frietsch, *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*, Campus, Frankfurt/Main 2002, p. 96: «Während Agrippa seine Verteidigungsschrift mit der Erläuterung der Vortrefflichkeit des Namens "Eva" beginnt, arbeiten die Autoren des *Hexenhammer* mit der Etymologie des Wortes "femina"» (*fidem minus habens*).

³⁵ R. Antonioli, *Préface*, cit., p. 25.

³⁶ *Biblia cum commento Nicolai de Lira*, s. t., s. l. s. a. [1482?], f. c5va (g): «*Omne enim quod etc.* [vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius]: scilicet secundum veritatem. Ex quo patet quod habuit noticiam de proprietatibus naturalibus viventium, quia nomina bene imposita a proprietatibus rerum imponuntur»; f. c6va (g): «*Et vocavit etc.* [Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium]: Eva, quod nomen sonat vitam in hebreo, penalitatibus tamen subiecta».

applichi rigorosamente l'insegnamento di Reuchlin: e infatti è subito abbandonato, con il pretesto che «sono cose da pochi lette e da meno intese e ricercano narrazione più ampia»³⁷. Intanto, però, il discorso interrotto ha creato aspettativa, sostanziando l'autopresentazione di Agrippa anche nella «rhetorical posture of the “revealer”»³⁸.

Assecondando in tutto le regole del genere letterario, il *De nobilitate* affida alla erudizione il compito di escogitare nuove amplificazioni. Nella seconda 'ragione', *ab ordine creationis*, la donna è presentata «compimento perfettissimo di tutte le opere d'Iddio»; a lei vengono quindi riferite le parole che l'*Heptaplus* picchiano dedicava all'uomo-microcosmo: la citazione (già utilizzata da Agrippa nel *De homine* del 1515, ma in riferimento all'uomo) dà un tocco umanistico a un argomento prelevato dal *Triunfo de las donas* del Rodríguez³⁹. Non credo però che, riferendo alla donna uno dei passi centrali del culto mariano («la elesse Iddio e preelesse»)⁴⁰, «Agrippa makes an audacious, original leap from the orthodox exaltation of one woman to a full-fledged esoteric feminism»⁴¹. Agrippa si limita ad applicare una normale strategia retorica, facendo riverberare su tutte le *mulieres* l'elogio che il versetto 13 del Salmo 131, ormai entrato nella tradizione mariologica, riservava alla *Mulier* per eccellenza, la Vergine. Certo, se la fonte di questa citazione dovesse essere individuata in *Ecclesiastico* 24, 5 e 14, ove la personificazione della Sapienza divina (tradizionalmente identificata con il Figlio) parla di sé⁴², si avrebbe ragione di sospettare la presenza di «une référence sophilologique, d'inspiration gnostique, fort étrangère, par

³⁷ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 5rv [p. 52].

³⁸ C. S. Celenza, *The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm*, "The Journal of Religious History", 2001, XXV, p. 128: «The soteriological resonances of the material expounded afford the expositor the ability to create a vatic persona. As Renaissance esoterists moved closer, sociologically speaking, to the traditional figure of the wandering prophet and became intellectuals forced to create spaces for themselves by merging learning with prophecy, the rhetorical posture of the “revealer” became increasingly important».

³⁹ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 6v [p. 53]. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, in *Scritti inediti e dispersi*, a cura di P. Zambelli, "Rinascimento", 1965, V, p. 297; G. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, V, 6, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. e trad. it. a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 304. Anche questo passo rientrerebbe nel novero degli inserimenti successivi al 1509, poiché Agrippa conobbe l'*Heptaplus* tra il 1511 e il 1515, durante il soggiorno in Italia. Per il Rodríguez, cfr. R. Antonioli, *Préface*, cit., p. 23.

⁴⁰ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 6v [p. 53].

⁴¹ B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., pp. 343-344.

⁴² *Eccli.* 24, 5: «Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam»; 14: «Ab initio ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam». Il riferimento a questo luogo è suggerito dagli editori in Agrippa, *De nobilitate*, cit., p. 53, nota 22, e da A. Rabil jr. in Agrippa, *On the Nobility*, cit., p. 48, nota 29 (che però indicano il v. 9 invece che v. 14); e ancora da B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 343, nota 22, e M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 202-203, nota 61. L'inesattezza di tale rimando è confermata dall'uso di Agrippa, che con il rinvio al *Propheta* allude sempre ai *Salmi* e mai all'*Ecclesiastico*, e dall'evidenza offerta da Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 8, p. 419, che interpreta la «primogenita ante omnem creaturam» come il Figlio di Dio.

consequent, au christocentrisme évangélique»⁴³. Ma poiché la fonte non è quella, il cristocentrismo non viene messo in discussione: il luogo biblico qui impiegato parla di Maria, non della Sapienza.

Usare tutto il materiale disponibile per rendere l'orazione persuasiva è imperativo categorico per l'oratore: perciò rientra nella regola anche l'utilizzazione di *Sapienza* 8, 3 («Generositatem illius glorificat, contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit eam»), dove Agrippa sostituisce il pronome *illius* con il sostantivo *mulieris*⁴⁴. Sebbene B. Newman scorga in questa iniziativa un retropensiero innovatore, accessibile solo agli iniziati⁴⁵, in realtà egli non fa che accogliere così come è la metafora amorosa utilizzata dal versetto precedente, che personifica la Sapienza in una fanciulla bellissima desiderata in sposa da Salomone⁴⁶. A rischio di dovermi riconoscere «a noninitiated reader»⁴⁷, io credo che le intenzioni di Agrippa siano qui meramente retoriche. Perciò egli abilmente trascoglie i testi utili a portare avanti la sua declamazione citandoli, quando gli serve, secondo il senso letterale, senza tenere nessun conto del senso allegorico – salvo ricorrere al senso allegorico quando esso si manifesti funzionale al suo discorso⁴⁸. Ma ciò non sottintende nessuna deriva esoterica ed ereticale, perché «la eterna sapienza e potestà d'Iddio» resta indubitabilmente «Giesù, del quale niuna cosa è più possente né più savia»⁴⁹.

La tecnica retorica è messa in opera anche nella presentazione dei numerosi argomenti che Agrippa trae dalla sua esperienza di lettore di testi medici e magici. Delle straordinarie proprietà del sangue mestruale il *De nobilitate* rammenta soltanto quelle salutifere, tralasciando di elencare quelle venefiche, lungamente descritte dal capitolo 42 del I libro del *De occulta philosophia* sulla base di Plinio e di Avicenna⁵⁰. Le sorvola, ma non le rinnega («Dell'altre cose per ora non è nostra intenzione di addurre più») ⁵¹: la temporanea e opportunistica autocensura non manifesta nessuna autocritica, né una «uproarious parody of received wisdom»⁵², del tutto improbabile in Agrippa.

⁴³ M. de Gandillac, *Les secrets d'Agrippa*, in *Aspects du libérintinisme au xvi^e siècle. Actes du Colloque internationale de Sommières*, Vrin, Paris 1974, p. 129.

⁴⁴ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 7r [pp. 53-54]: «Onde il Sapiente disse di lei: "Glorifica la generosità della donna, avendo familiarità con Dio; e anche il Signore del tutto amò quella"».

⁴⁵ B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 344.

⁴⁶ *Sap.* 8, 2: «Hanc amavi et exquisivi eam a iuventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere».

⁴⁷ B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 344: «this esoteric praise of woman, which a noninitiated reader might take for nothing but playful hyperbole [...]». Non mi pare neppure che venga qui proposta l'identificazione della donna con la *Shekina*. Agrippa era forse mediocre cabalista, ma aveva letto abbastanza per non giungere a identificare una *sefirah*, cioè un aspetto di Dio, con qualsivoglia creatura.

⁴⁸ Cfr. Agrippa, *Della nobiltà*, cit., ff. 17rv, 27v-28r [pp. 70, 88].

⁴⁹ Ivi, f. 16r [p. 68].

⁵⁰ Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., I, 42, pp. 161-163.

⁵¹ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 12v [p. 63].

⁵² B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 345: «this strategy gives his claims a peculiar status, locating them midway between uproarious parody of received wisdom and genuine occult philosophy».

3. Il rischio inerente alla lettura in termini di teologia femminista e, ancora di più, in termini di femminismo esoterico risiede nell'inevitabile introduzione di un discreto numero di contraddizioni all'interno del pensiero di Agrippa: non tanto per gli accenti misogini («*Varium et mutabile semper foemina!*») di certe lettere del 1526, che forse riflettono la drammatica (e intenzionalmente drammatizzata) situazione personale⁵³; né per il giudizio del *De vanitate* sulla personalità femminile, facile preda del demonio⁵⁴; quanto per altri nodi fondanti della sua teologia. Se nella discussione sul peccato originale Agrippa sostenesse davvero «the heretical conclusion that Eve was sinless»⁵⁵, nessuna lettura, per quanto accomodante, permetterebbe di salvarlo da flagrante incoerenza. Nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* del 1516 Eva si era vista attribuire la sua parte di responsabilità nella vicenda della caduta del genere umano: il diavolo

[...] prima tenta Eva [...]. Se Eva non si fosse messa a discutere con lui, non sarebbe stata ingannata; ma siccome scese in schermaglia con il diavolo, si lasciò trarre in errore da una unica argomentazione falsa e sofisticata [...]. Pertanto, anzitutto esordì con il dare una falsa interpretazione delle parole di Dio: e perciò si macchiò di menzogna; e nello stesso tempo ebbe l'ardire di dubitare e diffidare delle promesse di Dio. Infatti rispose così: «Possiamo nutrirci dei frutti degli alberi che sono in Paradiso; ma Dio ci ha ordinato di non mangiare il frutto dell'albero che sta al centro del Paradiso e di non toccarlo, affinché forse non ne moriamo». Ecco come Eva ha falsamente esposto il comando di Dio, perché dice 'a noi' al plurale, mentre Dio aveva dato il suo ordine al singolare, soltanto ad Adamo, prima che Eva fosse creata; e perché aggiunge 'e non lo toccassimo': e in tutti e due i casi pronuncia una menzogna. Subito dopo Eva ha dubitato, quando aggiunge 'forse'. Vedi come quella astuta e diabolica discussione, generata da questioni, trasse in inganno la ragione; la ragione poi abbatte la fede⁵⁶.

⁵³ Agrippa, *Epistolae*, cit., V, 52, p. 830: «legi apud philosophos non esse confitendum in mulieribus; et sub ferula quondam ex Virgilio didici: "Varium et mutabile semper foemina!"»; 54, p. 835: «nihil unquam spei, nec fidei habiturus in tam levem, varium et mutabilem foemineum sex um».

⁵⁴ Agrippa, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, tradotto per M. Lodovico Domenichi, a cura di T. Provvidera, Aragno, Torino 2004, p. 199: «E perché le femine più ingorde sono de i secreti e meno accorte, et inclinate alla superstizione, e più facilmente si gabbano, perciò [i cattivi angeli] si mostrano loro molto più facili e fanno di miracoli grandi, sì come dicono i poeti di Circe, di Medea e dell'altre».

⁵⁵ B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348. Anche L. Woodbridge, *Women and the English Renaissance. Literature and the Nature of Womanhood 1540-1620*, Urbana University, Urbana 1984, p. 40, considera la tesi una «astonishing, thoroughly heretical and perfectly delightful theory», anche se poi non ritiene che «it was meant to be taken seriously».

⁵⁶ C. Agrippa, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, 5, ed. e trad. it. in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e cristianesimo in Cornelio Agrippa. Il «De triplici ratione cognoscendi Deum»*, Polistampa, Firenze 2005, p. 163.

Era questa una lettura sfavorevole alla donna che Agrippa mutuava dal *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin⁵⁷. La stessa interpretazione del passo genesiaco è ribadita nel *De originali peccato* (1518), dove l'esegesi si sviluppa assumendo i protagonisti del dramma come figurazioni delle tre parti dell'anima (*mens, ratio, idolum*) – adattando, cioè, alla prospettiva della psicologia ficiniana l'allegoria elaborata dalla *Isagoge* del cabalista Paolo Ricci⁵⁸. Adamo è la fede, «fundamentum rationis», che risiede nella parte più alta dell'anima (*mens*) e a cui è riservato l'albero della vita («cognitio Dei eiusque assidua contemplatio»); Eva è la ragione, che entra in relazione con il mondo corporeo e con i sensi (il serpente) e alla quale è perciò lecito cibarsi dell'albero della scienza del bene e del male («prudencia terrenorum»). I due progenitori sono ugualmente responsabili del peccato originale, ma in modo diverso: Eva/ragione per avere riposto fiducia e speranza nelle creature e per avere turbato con i suoi metodi argomentativi la stabilità di Adamo/fede; l'uomo per aver voluto compiacere la donna, allontanandosi da Dio e volgendosi verso la sensibilità, «nihil plus veri credens, quam ex sensibilibus per rationem demonstrari potest»⁵⁹.

Commentando il luogo biblico nel *De nobilitate*, Agrippa doveva attenuare al massimo le risonanze antifemminili della interpretazione: per esprimersi in termini di fonti, doveva riuscire a collocare i *clichés* della tradizione letteraria sulla donna (le ragioni 10-13 del *Triunfo de las donas* di Rodríguez) all'interno della posizione reuchliniana – senza però smentirla. La difficoltà di stabilire questo complicato rapporto è superata con un procedimento espositivo caratterizzato da cesure argomentative, intersezioni tematiche e slittamenti semantici:

[...] la legge [è data] per cagione dell'uomo – la legge, dico, della ira e della maladizione: perciòché a lui e non a lei, che ancora non era creata, fu interdetto il frutto del legno del Paradiso, imperoché Iddio dal principio volle che essa fusse libera. Sì che l'uomo mangiando peccò e non la donna: quello e

⁵⁷ J. Reuchlin, *De Verbo Mirifico. Das wundertätige Wort (1494)*, a cura di W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer e B. Sommer, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 204-206.

⁵⁸ P. Ricci, *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem isagogae*, s. t. [in aedibus Milleranis], Augustae Vindelicorum, 1515, ff. 24v-25v. Agrippa applica l'allegoria alla tripartizione dell'anima esposta da M. Ficino, *Theologia platonica*, XIII, 2, ed. e trad. fr. A cura di R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris II, 1964, pp. 206-214. Cfr. J. Reuchlin, *De Verbo Mirifico*, cit., pp. 94, 326; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 43, p. 538. Invece A. Kent Heatt, *Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 1980, XLIII, p. 223, nota 11, ritiene che «Agrippa no doubts draws directly or indirectly on a rabbinical source here».

⁵⁹ H.C. Agrippa, *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio*, in *Opera*, cit., II, pp. 552-553. Il discorso non è dunque centrato in senso assoluto sulle possibilità della ragione umana (neppure sulle «occult sciences», come pensa B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348), ma evidenzia il rapporto gerarchico che deve instaurarsi tra fede e ragione: «Neque vero debemus disputare de divinis, sed firmiter credere et sperare. De his vero, quae creata sunt, licet nobis rationis ministerio philosophari, disputare, concludere, non autem fidem et spem in illas ponere». Non mi pare esatta l'affermazione di M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 193: «the view that Eve is not responsible for Original Sin is developed in *De originali peccato*».

non questa diede la morte e noi tutti abbiamo peccato in Adam e non in Eva e il peccato originale non dalla [della *ed.*] madre femina, ma dal maschio padre l'abbiamo ricevuto. E per tal cagione l'antica legge comandò che si circoncidessero tutti i maschi e le femine restassero incirconcise, determinando indubbitamente che il peccato dell'origine solamente fusse punito in quel sesso, il quale avesse peccato. Oltra di ciò Iddio non riprese la donna, che ella avea mangiato, ma perché aveva dato occasione del male all'uomo e questo ancora imprudentemente, essendo suta tentata dal Diavolo. L'uomo adunque peccò per scienza certa e la donna errò ignorantemente e ingannata⁶⁰.

Per neutralizzare il tradizionale argomento misogino («per Evam mors»)⁶¹, Agrippa costruisce un raffinato sofisma. Il termine 'peccato originale' è equivoco, perché rimanda a una colpa che si è esplicata in due atti e in due tempi distinti; ma qui viene assunto nel significato concretissimo del 'mangiare il frutto dell'albero'. La notazione che Eva era esente dal divieto e che perciò non peccò «mangiando» (*rationes* 10 e 13 di Juan Rodríguez)⁶² viene lasciata in sospeso senza essere svolta nelle premesse e nelle conseguenze: da una parte, la 'libertà' di Eva rispetto al precetto è sostenibile soltanto all'interno dell'interpretazione allegorica del *De originali peccato*, dove la donna rappresenta la ragione (che peraltro deve restare subordinata alla fede); d'altra parte, comunque Eva peccò perché riportò falsamente le parole di Dio e dubitò della sua minaccia e poi perché si fece intermediaria della tentazione diabolica presso Adamo. Ma, in luogo di approfondire la spiegazione, Agrippa interrompe il commento del racconto biblico e gli sovrappone subito, quasi ne sgorgasse per conseguenza logica, il richiamo alla dottrina della trasmissione del peccato per via paterna. Lo spostamento tematico consente di inserire il passo scritturale che imputa all'uomo la responsabilità della caduta del genere umano⁶³. Viene così stabilita la conferma *ex auctoritate* della colpevolezza di Adamo, corroborata *ex signo* dalla spiegazione del valore simbolico della circoncisione maschile in uso presso gli Ebrei: non è positiva formulazione dell'innocenza di Eva; ma riesce a lasciare nel lettore questa impressione. Tuttavia l'affermazione che «dal maschio padre» riceviamo il peccato originale è bensì coerente con i principi biologici aristotelici, che identificano nel seme maschile la causa attiva e nella donna la causa materiale puramente passiva; non è invece altrettanto coerente con i principi della medicina ippocratica, che attribuisce al seme femminile una funzione specifica nella procreazione. Proprio questa tradizione era stata invocata poco prima in una delle argomentazioni a favore della superiorità della donna: «secondo Galeno e Avicenna il seme della femmina è materia e

⁶⁰ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 14rv [pp. 65-66].

⁶¹ Gerolamo, *Epistolae*, 22, *Patrologia Latina*, XXII, col. 408.

⁶² Cfr. R. Antonioli, *Préface*, cit., p. 23.

⁶³ *Rom.* 5, 12: «Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt».

nutrimento dell'embrione e non quello del maschio, che in un certo modo entra in esso come l'accidente nella sostanza»⁶⁴. Agrippa, 'dimenticando' la precedente *ratio* fisiologica, lascia scorrere via la contraddizione senza né rilevarla né risoverla – non perché «the hobgoblin of little minds clearly did not trouble Agrippa's capacious spirit»⁶⁵, ma semplicemente perché l'ambito in cui si muove il *De nobilitate* non è quello scientifico-dimostrativo del trattato, bensì quello della declamazione retorica, che deve essere soltanto persuasiva: la dottrina aristotelica, prima scartata, qui 'serve' ad Agrippa. Dopodiché, con una nuova svolta, il discorso viene ricondotto al tema del peccato originale: Eva non è stata 'ripresa' per aver mangiato il frutto proibito. L'uso del verbo 'riprendere' (già nel Rodríguez)⁶⁶ è abile; ma se questo significasse che Eva «was sinless», Agrippa avrebbe posto una consistente serie di problemi – dalla mariologia («Eve n'est donc pas restaurée en Marie»)⁶⁷ fino alla teodicea (quale sarebbe la giustizia di un Dio che condanna l'innocente, cacciandola dal Paradiso terrestre insieme al colpevole?). In realtà, la colpa della madre dei viventi non è affatto in questione. Si potrà certo apprezzare la maestria con la quale è costruita la relazione asimmetrica tra il «peccò» di Adamo e il più tenue «errò» di Eva⁶⁸; l'abile slittamento lessicale non oscura però il dato di fatto che Eva è stata 'ripresa' (quanto meno) per essere divenuta a sua volta tentatrice: l'aver agito da intermediaria, promuovendo il peccato dell'uomo, implica immediatamente la sua personale colpevolezza e la sua giusta condanna.

Neppure l'appello alla 'imprudenza' di Eva, che peccò «ignorantemente e ingannata», comporta una conclusione eretica: l'argomento della *deceptio*, scaturita dalla *ignorantia*, non era nuovo e non aveva alcuna risonanza scandalosa; perciò Agrippa lo può invocare senza correre alcun rischio – almeno finché lo impieghi per stabilire soltanto un rapporto di più e di meno tra il peccato dei due progenitori. La constatazione della maggiore debolezza intellettuale e spirituale di Eva aveva permesso ad Agostino di spiegare la successione delle azioni intraprese dal demonio per realizzare il suo progetto di tentazione: il serpente, *prudentissimus*, si rivolse alla donna, servendosene come tramite per raggiungere Adamo, perché ella «era meno intelligente e forse viveva ancora secondo il senso della carne e non secondo l'inclinazione dello spirito». Con questa lettura Agostino si proponeva anche di giustificare la subordinazione della donna all'uomo teorizzata da san Paolo: «l'Apostolo non le attribuisce d'essere immagine di Dio [...] forse nel senso che la donna non aveva ricevuto ancora questa prerogativa che si ottiene con la conoscenza

⁶⁴ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 11v [p. 60].

⁶⁵ B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348.

⁶⁶ Cfr. R. Antonioli, *Préface*, cit., p. 23.

⁶⁷ J. Wirth, «Libertins» et «Epicuriens»: aspects de l'irréligion au xvi^e siècle, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 1977, XXXIX, pp. 611-612: «Agrippa exclut Eve de la faute et de la Loi pour en faire l'origine du Salut [...] la perfection attribuée à Eve ne laisse pas à Marie aucune fonction antithétique».

⁶⁸ La fonte di Agrippa, il Rodríguez, impiega il verbo «peccò» per entrambi. Cfr. R. Antonioli, *Préface*, cit., p. 23.

di Dio e che avrebbe ricevuta un po' alla volta sotto la guida e l'insegnamento dell'uomo»⁶⁹. L'esegesi, pur originandosi con intenzione misogina, conteneva «the potential for mitigation of Eve's responsibility»⁷⁰; e di fatto lo spunto si tradusse in un vero e proprio argomento favorevole alla donna, come prova la sua riproposizione nella *Summa Theologiae* di Tommaso, che lo esamina e lo confuta solo in parte⁷¹. Per raggiungere il proprio obiettivo di persuasione, Agrippa non deve fare altro che riallacciarsi (tramite il *Triunfo* del Rodríguez) a questa tradizione ormai consolidata⁷². Dal punto di vista teologico il suo ben congegnato entimema è perfettamente ortodosso: Agrippa non afferma affatto che Eva commise il peccato «involuntarily»⁷³ e che pertanto era innocente, ma si limita a raffrontare la condizione soggettiva dei due peccatori, per stabilire – soltanto sotto questo profilo – la minor colpevolezza di Eva, 'ignorante' e 'ingannata', rispetto ad Adamo, che possedeva invece «scienza certa»⁷⁴. Dal punto di vista retorico l'efficacia dell'entimema risiede nell'assunzione di un unico punto di vista (la *conditio personae*), che rimane indeterminato, mentre gli altri aspetti considerati dai teologi (il *genus* e la *species peccati*) vengono tacitamente tralasciati. Se però non ci si accontenta di riconoscere nel *De nobilitate* un saggio di orazione epidittica e se ne vogliono rivendicare le implicazioni teologiche, è allora obbligatorio speculare ulteriormente sul non detto, precisando anche il possibile significato della nozione di 'ignoranza' come causa del peccato di Eva. L'utilizzazione di questo lemma all'interno del *De nobilitate* è in linea di principio destabilizzante per la tesi della superiorità della donna. Agrippa non può seriamente considerare Eva più 'imprudente' e più 'ignorante' di Adamo per difetto di progresso spirituale (al modo di Agostino) o per debolezza di mezzi intellettuali (al modo di Isotta Nogarola)⁷⁵: l'attenuante potrebbe essere fatta valere – e di fatto lo è – per una donna 'normale', 'storica', non certo per la prima donna, perché verrebbe messo in discussione il principio, enunciato in apertura, che il maschio e la femmina primordiali uscirono entrambi perfetti dall'atto creativo di Dio; anzi, attenendosi alle dichiarazioni dell'autore,

⁶⁹ Agostino, *La Genesi alla lettera*, XI, 42, 58, trad. it. a cura di L. Carrozzì, Città nuova, Roma 1989, II, pp. 627-629.

⁷⁰ A. Blamires, *The Case for Women*, cit., p. 114.

⁷¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II/II, q. 163, a. 4, arg. 1 («videtur quod peccatum mulieris fuit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia»). La *responsio* riconosce la maggior colpevolezza di Adamo sotto il profilo della *conditio personae*, «quia erat perfectior muliere»; la eguale colpevolezza sotto il profilo del *genus peccati* (la superbia); la maggior colpevolezza di Eva sotto il profilo della *species peccati*.

⁷² Cfr. A. Blamires, *The Case for Women*, cit., pp. 108-114.

⁷³ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 210: «Eve went astray involuntarily».

⁷⁴ Anche G. F. Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, cit., pp. 110-111, dichiara Eva 'meno colpevole' di Adamo.

⁷⁵ I. Nogarola, *Dialogue on Adam and Eve (De pari aut impari Evae atque Adae peccato dialogus)*, in *Complete Writings*, ed. e trad. ingl. a cura di M.L. King e D. Robi, University of Chicago, Chicago-London 2003.

l'opuscolo si proporrebbe se mai di provare la «eccellenza» della donna⁷⁶. Al di là dell'ambigua strategia di sospensioni costantemente messa in atto nel panegirico femminista, Agrippa deve intendere l'ignoranza di Eva negli stessi termini in cui la concepiva nelle altre opere: non come un passivo 'non conoscere', ma come un attivo *negligere*, come la volontà di stornarsi da Dio e la superbia di essere fine a sé stessa – come l'*ignorantia Dei* analizzata e deprecata nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*. Di questa macchia originaria Eva si è resa responsabile affermando la propria autonomia contro Dio; e se ne è fatta poi veicolo nel momento in cui ha offerto il frutto ad Adamo (ossia, per attenersi all'allegoria del *De originali peccato*, quando come ragione ha preso il sopravvento sulla fede).

4. Questi sono i presupposti stabili del pensiero di Agrippa, ai quali non credo che egli abbia rinunciato per propagandare un estemporaneo femminismo esoterico. Certo, nel *De nobilitate* le esigenze contingenti dell'orazione imponevano di modulare la scrittura con estrema finezza. Perciò, mentre su punti del tutto secondari Agrippa non teme di inoltrarsi nelle più flagranti contraddizioni⁷⁷, di fronte ai temi fondanti e irrinunciabili della sua teologia egli ricorre invece alla strategia dell'equivoco lessicale, della deviazione argomentativa, dell'ellissi opportunistica. Il genere letterario glielo consentiva; e i suoi lettori, avvezzi agli usi della declamazione, erano in grado di distinguere l'amplificazione retorica dalla notazione oggettiva, l'abbellimento letterario ed erudito dalla convinzione personale, il gioco dal discorso serio⁷⁸. Per individuare l'intenzione teologica che è effettivamente presente nel *De nobilitate*, bisognerà dunque cercarla non nella tesi esplicita o negli stereotipi e nei paradossi della *laudatio*, bensì nella sua prospettiva di fondo – la sola che permetta di inscrivere il trattatello in quel programma di riforma culturale (o politica, se si preferisce) che fu sempre al centro degli interessi di Agrippa.

La denuncia si rivolge a un modello istituzionale che ha escluso o tenuto ai margini le donne:

Ma contra la divina giustizia e contra gli ordini della natura, essendo superiore la licenziosa tirannia de gli uomini, la libertà data alle donne è l'oro dalle inique leggi interdotta, dalla consuetudine e dall'uso impedita e dalla educazione totalmente estinta, perciocché la femina subito che è nata da i primi anni è nell'ozio tenuta in casa; e quasi che ella non sia atta a più alto negozio niente altro le è permesso comprendere né imaginare se non l'ago e il filo, mentre poi sarà giunta a gli anni atti al matrimonio è data nelle forze

⁷⁶ Cfr., a conferma, Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 14v [p. 66], che riprende la ragione 11 del Rodríguez: il serpente tentò Eva perché «la conobbe eccellentissima sopra tutte le creature» e perciò «nella donna sola drizzò la invidia per la sua eccellenza».

⁷⁷ Per esempio il giudizio sulle 'virtù' di Circe, Medea, Semiramide, e su Socrate, che in età matura apprese a danzare da Aspasia, rovescia le posizioni del *De vanitate*.

⁷⁸ Cfr. I. Maclean, *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge University, Cambridge 1980, p. 91.

della gelosia del marito, ovvero è rinchiusa nella perpetua prigione d'un monasterio di monache⁷⁹.

L'importanza dell'educazione femminile era tema che Agrippa trovava sviluppato non soltanto in Erasmo e Vives, ma costantemente richiamato anche nella tradizione letteraria filoginica. Se in Christine de Pisan aveva assunto gli accenti appassionati della rivendicazione di un diritto negato⁸⁰, perfino l'algido breviario per la donna virtuosa di Symphorien Champier si era mostrato sensibile al problema:

Et pour ce ont dit les anciens que la femme est la chose plus aimable, douce et des bonnaire que chose qui soit au monde, sell e nest despravee par malice des meurs de son enfance. Mais il y a ung tas de gens qui par une malice de langue envenimee ont voulu dire que les plus grans et enormes pechez anciens ont este perpetrez par femmes [...]. Touttefois la cause principale ou primitive est procedee des hommes [...]. Mais pource que les femmes sont comme le berbiz devant le loup et communement ne visitent pas les escriptures a eulx savoir deffendre et pource que ne sonnent mot, lon dit ces maulx estre venues delles⁸¹.

In Agrippa, però, la preoccupazione non è soltanto quella di consentire alle donne di difendersi dall'oltraggio dei misogini, quanto piuttosto di favorire il loro reinserimento nella realtà della vita civile⁸². Che questo mutamento possa tradursi in atto soltanto mediante una operazione di educazione intellettuale non è soluzione contraddittoria⁸³, dal momento che Agrippa individua nell'androcentrismo non un dato naturale, ma una sovrastruttura culturale, ingiustamente ed empiricamente sostituitasi al progetto divino, che al momento della creazione aveva voluto i due progenitori uguali:

Ma è tanta la malignità dei nuovi legislatori, i quali hanno annullato il precetto d'Iddio per i loro comandamenti, che hanno detto le donne, altramente per naturale eccellenza e dignità nobilissime, essere di condizione più vili che tutti gli uomini. Con queste leggi adunque le donne quasi in guerra vinte da gli uomini, sono forzate di sottometersi a i vincitori: non che ciò lo faccia né naturale né divina alcuna necessità, né ragione; ma la

⁷⁹ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., p. 27r [p. 87].

⁸⁰ Christine de Pisan, *La città delle dame*, II, 36, trad. it. a cura di P. Caraffi, Luni, Milano-Trento 1998, p. 314.

⁸¹ S. Champier, *La nef des dames vertueuses*, J. Arnoliet, Paris s. a. [1503], f. b4rv.

⁸² Agrippa, *Della nobiltà*, cit., p. 27rv [pp. 87-88].

⁸³ J. P. Guillerme, *Henri Corneille Agrippa. Traité de l'Excellence de la Femme*, in L. Guillerme, J.P. Guillerme, L. Hordoir, M.-F. Piéjus, *Le miroir des femmes. I. Moralistes et polémistes au xvi^e siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1983, p. 97: «l'édifice gothique délirant qu'est l'ensemble du traité» può essere letto «comme un témoignage dramatique de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'intellectuel du XVI^e siècle de rationaliser le rapport des sexes autrement que selon le schéma imposé par toute la tradition: la supériorité de l'homme sur la femme».

consuetudine, lo essere così allevate, la fortuna e una certa occasione tirannica⁸⁴.

È ben vero che qui, come in molti altri testi umanistici, la difesa della dignità femminile si correla strettamente a una «revalorisation du mariage comme instrument de stabilité sociale et de regulation économique»⁸⁵. Ma l'aspetto interessante è che Agrippa individua la radice della «occasione tirannica» nella interpretazione gerarchica e autoritaria del messaggio cristiano. Sono 'alcuni' ad avallare, servendosi della religione, lo schema di distribuzione del potere con cui Aristotele «consacrava nel sociale un' inferiorità della razza femminile già scritta nel biologico»⁸⁶:

E sono alcuni che dalla religione si hanno pigliato autorità contra le donne e dalle sacre lettere provano la loro tirannide; i quali di continuo allegano quella maladizione di Eva: «Sarai sotto la potestà dell' uomo et egli ti signoreggerà». E se si risponde loro che Cristo tolse via la maladizione, di nuovo mi opporranno il medesimo per i detti di Pietro, al quale si accosta Paolo dicendo: «Le donne siano suddite a gli uomini» e «Le donne tacciano nella chiesa». Ma colui che conoscerà i vari modi e gli affetti della Scrittura facilmente vedrà queste cose non ripugnare se non leggermente nella superficie [...] perché «in Cristo non ci è né maschio né femina», ma «la nuova creatura»⁸⁷.

L'atto di accusa (chiaro, diretto, aspro, come di consueto in Agrippa, che non conosce prudenze nicodemitiche) colloca l'eulogio del sesso femminile nell'ambito della ininterrotta battaglia 'politica' contro la teologia scolastica che egli condusse per la fondazione di una nuova teologia – non femminista, né esoterica, ma erasmiana: più che una dottrina, un modello di vita, che pone al proprio centro il principio rivoluzionario dell'ideologia cristiana, quello dell'eguaglianza («Non c'è più il giudeo né il greco; non c'è più lo schiavo né il libero; non c'è più il maschio né la femmina. Tutti voi siete soltanto uno in Cristo Gesù»)⁸⁸. La redenzione di Cristo ha cancellato una volta per tutte la condizione storica dell'umanità macchiata dal peccato originale e l'ha ricondotta, individuo per individuo, alla perfezione del suo momento iniziale, quando uomo e donna furono creati *ad imaginem Dei*. È la stessa idea di

⁸⁴ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 27v [p. 88].

⁸⁵ L. Guillerm, *Introduction*, in L. Guillerm, J.P. Guillerm, L. Hordoïr, M.-F. Piéjus, *Le miroir des femmes*, cit., p. 9.

⁸⁶ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 160.

⁸⁷ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., ff. 27v-28r [p. 88]. Cfr. Erasmo, *I colloqui. La puerpera*, trad. it. a cura di G. P. Braga, Garzanti, Milano 2000, p. 200.

⁸⁸ *Gal.* 3, 28. Per la variante introdotta da *I Corinzi* 12-13, ove scompare la precisazione «neque masculus neque foemina», cfr. R. Lambin, *Paul et le voil des femmes*, "Clio. Histoire, Femmes et Sociétés", 1995, II, <http://clio.revues.org/>.

teologia che nel 1519 aveva ispirato la difesa della contadina di Woippy, accusata di stregoneria⁸⁹, e che anima le pagine del *De vanitate*:

In questa compagnia vanno ancora gli inquisitori de gli eretici dell'ordine dei predicatori, la giurisdizione de i quali, devendo tut ta esser fondata nelle dottrine teologiche e Scritture Sacre, essi nondimeno crudelmente l'essercitano con la ragion canonica e con le ordinazioni pontificie, come se impossibile fosse che'l papa errasse, lasciandosi dopo le spalle la Scrittura Sacra non altramente che lettera morta e ombra di verità, e ch'è più, come essi dicono, la cacciano di lontano quasi ch'ella sia scudo e riparo de gli eretici. Né però admettono le dottrine de gli antichi dottori e padri santi, dicendo che possono essere ingannati e ingannare, ma una Chiesa romana, la quale come essi dicono, non può errare, di cui è capo il papa⁹⁰.

Anche la scandalosa vicenda della papessa Giovanna, menzionata dal *De nobilitate* a bizzarro esempio di 'virtù' femminile, diviene strumento di demistificazione del monopolio dei teologi: «Dichino i Canonisti ciò che vogliano, che la sua chiesa non possa errare, quella Papessa la schernì pure con una galante astuzia»⁹¹. Qui, a mio parere, risiede il messaggio sovversivo, 'eretico', del *De nobilitate*. La teologia non è ambito riservato a professionisti, ma è cosa di tutti – perché è sapere isagogico, che inquadra la vita umana in una prospettiva ultramondana e nello stesso tempo dirige la ragione mondana e la rende legittima e fruttuosa:

Non è alcuna cosa nelle Sacre Lettere tanto aspra, tanto profonda, tanto difficile, tanto ascosa, tanto santa che non appartenga a tutti i fedeli di Cristo, né che talmente sia stata fidata a questi nostri maestri che debbano, né possano, asconderla al popolo cristiano, anzi tutta la teologia deve essere comune a tutti i fedeli, ma a ciascuno secondo la capacità e misura del dono dello Spirito Santo⁹².

La dispensazione dei doni divini non obbedisce a criteri di discriminazione sessuale: «Che diremo anche di Priscilla, santissima femina? La quale insegnò ad Apollo, uomo apostolico e nella legge dottissimo, vescovo de i Corinti; né fu vergogna all'Apostolo imparare da una donna quelle cose che egli poi dovesse insegnare nella chiesa»⁹³. Se questa non è ancora la rivendicazione

⁸⁹ Agrippa, *Epistolae*, cit., II, 38-40, pp. 684-691; *Dell'incertitudine*, cit., 96, pp. 470-471.

⁹⁰ Agrippa, *Dell'incertitudine*, cit., 96, p. 466.

⁹¹ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 16r [pp. 68-69].

⁹² Agrippa, *Dell'incertitudine*, cit., 100, p. 503.

⁹³ Agrippa, *Della nobiltà*, cit., f. 21r [p. 77]. La traduzione proposta da B. Newman, *Renaissance Feminism*, cit., p. 351 e nota 59 («It was no shame for an apostle to learn from a woman who was teaching in the church») è grammaticalmente e sintatticamente insostenibile. L'uso del congiuntivo («Nec turpe fuit apostolo discere a muliere quae doceret in ecclesia») legittima la traduzione comunemente adottata («a weaker reading», secondo la Newman).

del sacerdozio femminile, non siamo però troppo lontani dall'idea di una 'matristica'⁹⁴.

⁹⁴ Cfr. K. E. B rresen, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo. Risposta matristica alla tradizionale cultura patriarcale*, D'Auria, Napoli 1993.