

Resistir y combatir a Aristóteles: Cristina de Pizán y Lucrecia Marinella

Juan Manuel Forte

Resisting and Fighting Aristotle: Christine de Pizan and Lucrezia Marinella.

Abstract: From the 13th century onwards, Aristotle's authority dominated the scholastic and university spheres for several centuries. Furthermore, the Stagirite became a key reference point in discussions about biological, characterological, and moral differences between men and women. However, these differences were often perceived as biased, with several female writers criticising sexist elements in Aristotle's works. For example, during the early Renaissance, Christine de Pizan offered a defensive argument against Aristotle, drawing mainly on her own life experience. Two centuries later, in the context of the crisis of the Aristotelian paradigm and the 'Venetian exception', Lucrezia Marinella was able to directly challenge Aristotelian authority, sometimes employing irony and sarcasm.

Keywords: Christine de Pizan; Lucrezia Marinella; Aristotle; Misogyny; Venetian Exception.

1. Aristóteles, Santo Tomás y la inferioridad femenina

Nuestro punto de partida es un hecho bien conocido: la concepción misógina de los sexos difundida a lo largo de la Baja Edad Media y el Renacimiento está visiblemente vinculada a la recepción de Aristóteles y a la escolástica aristotélica, predominante sobre todo en círculos universitarios. Como recuerda Prudence Allen, la "avalancha de la Revolución Aristotélica" en el siglo XIII afianzó e intensificó el canon de desigualdad entre los sexos, sepultando cualquier atisbo de complementariedad relativamente igualitaria, como los que podíamos encontrar en periodos anteriores, al menos en el ámbito intelectual¹. Lo cierto es que los textos del estagirita

* Universidad Complutense Madrid (jmfortem@ucm.es; ORCID: 0000-0003-1344-552X).

¹ De acuerdo con Allen, este camino relativamente más igualitario en términos intelectuales fue de la mano de la tradición neoplatónica, presente en figuras como Hildegarda de Bingen, Hilda de Whitby, Hroswitha de Gandersheim, San Anselmo, Heloisa

ofrecían suposiciones ónticas y fisiológicas en las que el cuerpo y el intelecto femeninos se presentaban como complementarios respecto del masculino, pero, al mismo tiempo, como defectivos e inferiores. A su vez, el naturalismo antropológico aristotélico permitía trazar algunas directrices que legitimaban la subordinación ética y política de la mujer respecto del hombre².

Sea como fuere, como ya hemos señalado, Aristóteles se convirtió en el filósofo clásico más difundido durante el tardomedievo y hasta bien entrada la primera modernidad. Para finales del siglo XIII encontramos traducidas al latín prácticamente la totalidad de las obras aristotélicas³. En cambio, obras de Platón como la *República* o *Las Leyes*, que ofrecían argumentos complementarios e igualitarios en la cuestión de los sexos, no estuvieron disponibles en latín hasta el Renacimiento⁴. Por otra parte, el hecho de que la mayoría de los comentaristas árabes, judíos y cristianos tuvieran al Estagirita como el Filósofo por antonomasia, dotó a su pensamiento de un aura de autoridad universal. Más tarde, el propio prestigio de Santo Tomás contribuyó decisivamente a convertir a Aristóteles en el principal referente filosófico del tardomedievo y a ratificar los postulados aristotélicos sobre la desigualdad biológica, ética y política del sexo femenino.

Obviamente, esto no significa que ya durante el mismo siglo XIII no abundaran las críticas a Aristóteles, vinculadas sobre todo a las potenciales incompatibilidades de su pensamiento con la doctrina cristiana⁵. El mundo intelectual medieval no sólo desarrolló el *et magister dixit*, sino que también asumió que el Filósofo podía equivocarse⁶, e incluso confeccionó ataques *ad hominem* contra Aristóteles, como la leyenda apócrifa de la cor-

y Abelardo (Allen, 253 y sig.). Sobre estas mismas escritoras medievales y otras que encontramos desde la Alta Edad Media hasta el siglo XIV, véase la monografía de Dronke (1984).

² Algunos estudios contemporáneos han negado o atenuado la carga misógina que a veces se atribuye a Aristóteles. Robert Mayhew, por ejemplo, entiende que existen múltiples malentendidos (terminológicos y conceptuales) en relación con la su concepción de la mujer (2004, 28, y sig.). Por otro lado, Paul Schollmeier (2013, 13 y sig.), aun aceptando que Aristóteles asume una obvia inferioridad biológica de la mujer respecto del hombre, mantiene que de ello no se deriva necesariamente una inferioridad equivalente en términos culturales, éticos y políticos.

³ Dod (1982).

⁴ Allen (1985, 362-363). Sobre la escasa difusión de las obras de Platón durante la Baja Edad Media y el renovado interés y proliferación de nuevas traducciones a partir del siglo XV, véase Hankins (1990, 3-7).

⁵ Como demuestran las diversas condenas del siglo XIII, en relación con la inmortalidad del alma o a la eternidad del mundo (Bianchi, 1990 y 1994).

⁶ Al respecto puede verse por ejemplo el sugerente capítulo de Luca Bianchi (2003, 101-132).

tesana a la que luego nos referiremos: una fábula erótica ideada con el fin de desacreditar y burlarse del estagirita⁷. En cualquier caso, el creciente prestigio de Aristóteles en ámbito universitario a partir de finales de siglo XIII se fue imponiendo y acabó resultando imparable hasta bien entrado el Renacimiento.

Aunque no es el tema principal de este trabajo, recordemos brevemente algunas nociones aristotélicas bien conocidos que aclaran e ilustran esquemáticamente este el entramado misógino al que nos estamos refiriendo. En su *Física*, por ejemplo, siguiendo una analogía de Platón (*Timeo*, 50d), se compara a la hembra y la madre con la materia y con aquello que es en potencia y está atravesado por una cierta privación. Por el contrario, el macho se relaciona con la forma y con lo que es plenamente y en acto (*Phys.* 192a 14-25)⁸. Basta acercarse un momento a la serie de equivalencias del comentario de Santo Tomás a estos pasajes de la *Física*, para percibir su obvio sesgo sexista ya desde el punto de vista del léxico utilizado. Así, mientras que lo femenino viene descrito con términos como *materia*, *privatio*, *potentia*, *malum*, o *turpitud*, en lo masculino hallamos *forma*, *actus*, *bonum*, o *appetibilis*⁹.

Tampoco es difícil encontrar en los tratados aristotélicos relacionados con la biología y la zoología apreciaciones en esta misma dirección. En *Reproducción de los animales*, por ejemplo, se compara a la hembra con un macho amputado o “malformado” (*pepērōména*) y a la menstruación femenina con un “semen impuro” (*Gener. an.*, 737a 26-31). Las hembras son descritas como una suerte de anomalía o “malformación natural” (*Gener. an.*, 775a15), y el engendramiento de una hembra, un poco como en el caso de los monstruos, supone una suerte de desviación, aunque en este caso funcional y necesaria para la reproducción (*Gener. an.*, 767b7-9).

Por otro lado, para Aristóteles, como para buena parte del pensamiento clásico, el principio u orden natural, cuando puede ser determinado, suele servir como modelo y paradigma de las estructuras sociales y políticas. Por ejemplo, estos principios naturales se retoman en el libro I de la *Política*

⁷ Se trata de un episodio de sumisión sexual entre Aristóteles y Phyllis, apócrifo y de notable difusión iconográfica, que sirvió para ilustrar, con tonos más o menos misóginos y antiaristotélicos, el poder de la seducción femenina frente al saber pagano y la inteligencia masculina (González Zymla, 2017). Como veremos, autores del siglo XVI, como Sandro Lando o Lucrecia Marinella, recurrieron también esta leyenda.

⁸ La analogía se repite en *Meteorológicos* (988a5) y en *Reproducción de los animales* (792a28). Todas las expresiones literales en español las tomo de las ediciones indicadas en la bibliografía.

⁹ Santo Tomás (1954, I, xv, 7-10). Para las referencias de Santo Tomás véase la bibliografía.

para establecer los parámetros normativos de la relación entre hombres y mujeres. Así, al igual que en la naturaleza el alma manda o debe mandar sobre el cuerpo, el hombre libre sobre el esclavo y el hombre, en general, sobre los animales, “también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres (...)” (*Pol.*, 1254b 13-15). Poco más adelante, se añade que “el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—” (*Pol.*, 1259b 1-2). Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, y respecto del matrimonio, se especifica el tipo de gobierno que debe ejercer el hombre sobre la mujer, que en este caso no debe ser despótico (como con los esclavos), ni tampoco monárquico (como en relación con los hijos), sino más bien aristocrático: “pues el marido manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella” (*Eth. Nic.*, 1160b31)¹⁰. Por lo demás, continúa Aristóteles, el hecho de que, a veces, por herencia u otras vicisitudes, las mujeres se pongan al mando de la casa, ello no deja de ser un hecho, como en el caso de las malformaciones, contra el orden natural, pues tal “autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder, como en las oligarquías” (*Eth. Nic.*, 1161a1-5).

Si volvemos ahora por un momento a Santo Tomás de Aquino, observamos que, en resumen, este mantiene básicamente los supuestos biológicos aristotélicos, supuestos que proyectan la desigualdad sexual en el ámbito social, aunque, como veremos, no encuentran plena continuidad en el ámbito teológico¹¹. Así, en la cuestión 92 de la *Prima*, dedicada particularmente al sexo femenino, la hembra aparece descrita (de forma similar

¹⁰ El mismo modelo de gobierno aristocrático del hombre sobre la mujer se reitera en la *Ética Eudemia* (1241b).

¹¹ Sobre la concepción de la mujer en San Agustín y Santo Tomás véase el clásico trabajo de Kari Elisabeth Børresen (1981), que detecta en ambos una visión androcéntrica basada en la equivalencia en el plano de la gracia espiritual y de subordinación en el ámbito natural y social. Como en el caso de Aristóteles, diversos autores han puesto en duda los hipotéticos sesgos sexistas del aquinate. Así Nolan niega que tanto Aristóteles como Santo Tomás afirmen cualquier verdadera deficiencia natural de la hembra y la mujer en sentido estricto (2000, 52). Y en la misma línea, Johnston (2013) postula que los puntos de vista sobre la mujer en Aristóteles y en Santo Tomás no están basados en prejuicios más o menos misóginos, sino en una concepción jerárquica de la realidad, que por lo demás procede de una “sólida observación empírica” (2013, 615-616). Considerando los análisis terminológicos y contextuales de ambos autores, pertinentes en ciertos puntos, no parece sin embargo que la tesis androcéntrica postulada por Børresen exija forzar muchos los textos de San Agustín y Santo Tomás. Y lo más esencial, ambos fueron habitualmente interpretados ya desde el siglo XIII desde parámetros androcéntricos y sexistas.

a *Gener. an.*, 767b7-9) como un *mas occasionatus*, un varón accidental, o imperfecto (*deficiens*), como se dirá a continuación (I^a. q. 92, a. 1, ad 1). Por lo demás, si la mujer, a diferencia de otras especies animales, fue hecha a partir del varón (la costilla adánica), ello fue para expresar la mayor dignidad del hombre, el cual “es principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo” (I^a. q.92 a 2 co). La norma social y política que se deriva de estos supuestos biológicos es, como en Aristóteles, un sometimiento (*subiecto*) benévolo de la mujer respecto del marido, puesto que en el hombre hay en general mayor discernimiento (*in homine magis abundat discretio rationis*). Así, a diferencia de la subordinación servil, en la que el superior persigue sólo su propia utilidad, la subordinación civil de la mujer respecto del marido es en beneficio de ambas partes y del buen funcionamiento de la unión conyugal (I^a. q.92 a 2 ad 2).

En el suplemento póstumo a la *Suma teológica*, se defiende sin embargo la igualdad entre hombre y mujer en relación con la resurrección de los cuerpos (*Sup.*, q.83 a 3 co). Y en la *Suma contra Gentiles*, frente a quienes postulan que la humanidad hubiera sido más perfecta si estuviera compuesta sólo de varones, se contesta que la variedad de sexos dentro de la especie humana expresa la *perfectio naturae* y la *divina sapientia* (*Contra Gentiles*, c. 88). En este sentido, cabe decir que Santo Tomás reafirma y sanciona una complementariedad polarizada y desigual, tanto corporal como intelectual, entre hombre y mujer en el plano mundano y natural. Sin embargo, el hecho de que haya un reconocimiento de la esencial igualdad de sexos en el plano espiritual, de las virtudes teologales, del don de la sabiduría infusa (como en el caso de la Virgen María) y de la resurrección —aunque, como acabamos de ver, es un elemento que no se sitúa en primer plano ni se subraya en el famoso artículo 92 de la *Prima*— abre un horizonte de igualdad ajeno al aristotelismo clásico¹².

Por otro lado, si la tradición aristotélica se convirtió en un referente fundamental para legitimar la subordinación normativa y social de las mujeres, ello se debió también a otros refuerzos epistémicos que confirmaban sus interpretaciones. Así, en el ámbito particular de biología femenina, la autoridad de Galeno¹³ reforzó la ascendencia aristotélica durante toda

¹² Allen (1997, 390-392).

¹³ Véase Temkin (1973, 64; 92; 114). A pesar de las diferencias puntuales, lo habitual fue aceptar la afinidad entre Aristóteles y Galeno y utilizar a este último para confirmar los presupuestos de la biología aristotélica. En todo caso Temkin recuerda que mientras que la autoridad de Aristóteles fue indiscutible durante toda la Edad Media, la de Galeno fue a veces puesta en entredicho, en particular, desde la medicina árabe (97-98). Sobre las coincidencias y diferencias entre Aristóteles y Galeno, y, en general,

la Edad Media en el plano de las observaciones fisiológicas y anatómicas. Además, algunas obras espurias del aristotelismo escolástico (como el *De secretis mulierum*¹⁴, atribuido a Alberto Magno en el siglo XIV), amplificaron las suposiciones de desigualdad sexual y subordinación de la mujer respecto del hombre. No es extraño tampoco que estas fuentes escolásticas y cultas se usaran también (a través de sus vulgarizaciones, de la predicación o del adoctrinamiento) para apuntalar la cultura misógina de carácter popular, ya de por sí rica de contenidos propios¹⁵.

2. La experiencia vital contra Aristóteles. Cristina de Pizán

Si los argumentos aristotélicos en torno a la debilidad caracterial e intelectual y a la subordinación social-política de las mujeres gozaron de un indiscutible crédito durante la Baja Edad Media, en el siglo XV asistimos también al nacimiento de un tipo de literatura que pone en cuestión tanto esta debilidad caracterial como la inferioridad intelectual del sexo femenino. En realidad, el hecho de que la propia teología cristiana, como hemos visto con Santo Tomás, asumiera la igualdad de la mujer en el ámbito espiritual (aunque obviamente no en el terreno de las jerarquías eclesiásticas y de los poderes sacramentales) producía una disonancia entre lo natural y lo sobrenatural que invitaba a nuevos planteamientos.

Por otro lado, el surgimiento y desarrollo del humanismo, particularmente en Italia, supone desde sus inicios nuevas perspectivas y horizontes en comparación con las artes liberales y la cultura escolástica y universitaria¹⁶. Petrarca fue uno de los primeros en desarrollar una crítica a la autoridad de Aristóteles desde las nuevas coordenadas del humanismo cristiano. En el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), recuerda el combate dialéctico contra cuatro amigos que comparten su admiración reverencial por Aristóteles. La diversidad en los oficios y condición de estos cuatro personajes (mercader, noble, caballero y médico)¹⁷ permite medir hasta

sobre los supuestos (trufados de errores y sesgos) de la medicina medieval en torno a la fisiología femenina en la Edad Media y Thomasset (1992, 61-92).

¹⁴ Un texto dirigido a revelar los supuestos mecanismos de la sexualidad y maternidad femenina con enorme difusión primero manuscrita e impresa a partir de 1475. Existe una edición crítica y traducción en español con un magnífico estudio introductorio (Barragán Nieto, 2012).

¹⁵ Allen (1997, 413-14).

¹⁶ Sobre la genealogía de la querrela de las mujeres y la cuestión de la autoridad en el contexto del Renacimiento y el humanismo (Arriaga y Moreno Lago, 2020).

¹⁷ Véase Yarza (1978, 156 y sig.).

qué punto el Filósofo era una autoridad de referencia en los estratos cultos de la sociedad del siglo XIV. De hecho, Petrarca se burla de la cantidad de aristotélicos que pululan por Italia, por Francia, por París y por la Soborna. Lo más importante para lo que aquí nos concierne es que Petrarca pone en tela de juicio los conocimientos en zoología aristotélicos, algunos de los cuales no tienen justificación racional ni parecen basarse en experiencia alguna (*ratio nulla esset et experimentum impossibile*)¹⁸. Petrarca se hacía eco también del *topos* de los límites de toda autoridad puramente humana: “Yo pienso que Aristóteles fue un gran hombre, de enorme saber, pero que, como cualquier ser humano, ignoraba algunas cosas, por no decir muchas¹⁹”. Más adelante, Petrarca pone en entredicho la compatibilidad entre los fundamentos de ética aristotélica y la cristiana (argumento que más tarde será uno de los puntos fuertes de la crítica de Erasmo a Aristóteles)²⁰. Al menos Platón no sostuvo la doctrina de la eternidad del mundo, típica de peripatéticos y paganos, y defendida incluso por los amigos aristotélicos del propio poeta, que más “prefieren parecer filósofos que cristianos”²¹.

Si nos trasladamos al debate sobre la dignidad y estatus de las mujeres, pocos años antes de que el texto de Petrarca viera la luz, Boccaccio componía el *De mulieribus claris* (1361-1362). El *De mulieribus claris* reafirma la valía extraordinaria de aquellas mujeres que habían conseguido sobreponerse a su debilidad natural (carácter, intelecto, fuerza corporal), alcanzando resultados equiparables al de los varones. Para decirlo en la versión castellana de 1494, “si los hombres son de alabar” (...), cuánto más se deve a las illustres damas dar fama grande y pregón”, porque a ellas “negó la natura los dones de valentía y denuedo, y fizo quasi todas muelles delicadas de cuerpo débile, ingenio flaco²²”. Así, sin romper el orden natural que impone la inferioridad femenina, estas mujeres se habrían sobrepuesto a los límites que les había fijado la naturaleza: “ca esso es propiamente sobrar la naturaleza y vençer quasi la virtud²³”. En realidad, como vemos, el texto de Boccaccio parece compatible con el marco general propuesto por Aristóteles, aunque destaca la importancia de los casos excepcionales.

¹⁸ Petrarca (1978, 178).

¹⁹ Petrarca (1978, 178).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Petrarca (1978, 191). En todo caso, Platón puede ser llamado “príncipe de los filósofos” por delante de Aristóteles (1978, 201 y 203). Sobre esta temática, véase Bianchi (2003, 520-21).

²² Boccaccio (1494, fo. 3r-4v).

²³ *Ibidem*.

El propio Boccaccio escribirá poco después el *Corbaccio* (1366), que se convertirá en una referencia importante de la tradición misógina del Renacimiento. El *Corbaccio* recuerda que los estudios (de *sacra filosofia*) muestran qué es el amor y qué son las “hembras” (*femine*): pues la hembra es “animal imperfecto, agitado por mil pasiones desagradables y abominables solo de imaginar, no ya de discurrir” (*ragionare*). Boccaccio confirmaba así la regla general de cuyos casos excepcionales se había hecho eco en el *De mulieribus claris*, pues también en el *Corbaccio* se distinguía entre las señoras (*femine*), las hay que se llaman a sí mismas damas o mujeres (*donne*), pero de esta clase “poquísimas se encuentran”²⁴. Como veremos, este parece ser la línea argumental que un par de siglos después desarrollará Torquato Tasso en su *Discorso della virtù femminile e donnesca*.

Cristina de Pizán, en *La ciudad de las damas* (1405), adopta una posición muy diferente al *De mulieribus claris* de Boccaccio. Lejos de subrayar la excelencia y dignidad de las mujeres como algo excepcional, su escrito pone en cuestión la veracidad de la regla. En realidad, no cabe hablar de una ley natural, sino más bien de un *topos* compartido por un gran número de hombres²⁵, los cuales “parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio”²⁶. La firmeza y ubicuidad de este *topos* misógino es a primera vista apabullante e invita a nuestra escritora a preferir el criterio ajeno, pues resulta improbable, continúa Cristina, que tantos sabios

²⁴ Boccaccio (1970, 496). El texto de Boccaccio añade que no existe animal más sucio que la mujer, haciendo referencia a los sórdidos aparatos que utilizan para esconder sus sobrantes humores, en relación con la menstruación (*ibid.*) Es curioso que el *Corbaccio* no se tradujera durante el renacimiento al castellano, aunque existe una traducción al catalán de finales del siglo XV. En todo caso, el famoso texto del Arcipreste de Talavera se acabaría conociendo como el *Corbacho* (1438) por su parentesco misógino con el *Corbaccio* italiano, del que toma prestado un buen número de tópicos misóginos. Sobre el *Corbaccio* en el contexto de la tradición misógina (Zaccarello, 2018) y sobre las cambiantes perspectivas sobre la mujer en Boccaccio, González de Sande (2014). La distinción entre “femina” y “donna” será desarrollada después por Torcuato Tasso bajo estos mismos esquemas conceptuales.

²⁵ El punto de partida de Cristina es la lectura del libro del *Les Lamentations de Matheolus*, una traducción al francés del *Liber Lamentationum Matheoluli*, un poema de tono misógino escrito en torno al 1300. Existe una edición en latín y francés de Van Hamel (1892). Margaret King (1991, 47) recuerda que la misoginia renacentista se nutre de las mismas fuentes cultas que la medieval: las Sagradas Escrituras y los padres de la Iglesia, Aristóteles, Galeno y Santo Tomás. Sobre el alcance y la complejidad del *Le Livre de la Cité des Dames* en el contexto de la tradición literaria feminista, véase el reciente y panorámico artículo de Ibeas Vuelta (2020).

²⁶ Pizán (2001, 64). En la versión del texto literal en español seguiré la versión de María José Lemarchand (2001).

e ilustres hombres pudieran equivocarse en aquello que reiteraban en sus escritos: que Dios había creado un ser abyecto (“*ville chose*”, “*abominable ouvrage*”) y que la mujer es vasija de todos los vicios y males (“*vaissel... de tous maux et de tous vices*”), inclinándose a despreciarse a sí misma y a todo el sexo femenino, como sí, evocando el motivo aristotélico que vimos anteriormente, “*ce fust monstre en nature*”²⁷.

La resistencia de Cristina de Pizán al empuje del *topos* misógino sigue en el texto una secuencia en la que se distinguen varios momentos. Para empezar dudas que proceden de la certeza de la propia dignidad, a la que se ha estado a punto de renunciar en función de las opiniones ajenas. A esta certeza se llega, dice Cristina²⁸, simplemente a través de la introspección y del conocimiento que se desprende del trato con otras mujeres de diversa condición a las que Cristina había frecuentado. Por otro lado, surgen obvias dudas al pensar que Dios, en su infinita sabiduría y perfecta bondad, haya podido crear deliberadamente un ser “*tant de abominations abondent*”²⁹. Pero es sobre todo la experiencia corporal, personal y colectiva, la que desmiente las acusaciones que se deslizan por ejemplo en el célebre *Roman de la Rose*: “*c’est chose clere et prouuee par l’experience que le contraire est vray*”³⁰, y que permite vislumbar que muchas afirmaciones misóginas en realidad son calumnias mal disimuladas: “*mençonges trop mal coulourees*”³¹. Como se sabe, el momento clave en este proceso de resistencia y reafirmación, es la aparición simbólica de las tres damas (Razón, Derechura y Justicia³²) en el cuarto oscuro, aparición (“*un ray de lumiere*”) que empieza conjurando el peligro de caer en un estado de tristeza y vergüenza por haber nacido mujer y se desarrolla hasta la plena recuperación del amor propio: “*reviens a toy mesmes, reprens ton sens*”³³.

En relación con la misoginia que se desprende de las obras de Aristóteles, la crítica fundamental, puesta en boca de Razón, tiene que ver con la

²⁷ Pizán (1997, 44). Para las referencias del texto en francés, uso la edición bilingüe ofrecida por Patrizia Caraffi (1997).

²⁸ Pizán (1997, 42).

²⁹ Pizán (1997, 44).

³⁰ Pizán (1997, 48).

³¹ Pizán (1997, 50).

³² Figuras que aparecen en el *Policratus* de Juan de Salisbury, como señala Ibeas Vuelta (2020, 251).

³³ Pizán (1997, 50). Muchos estudios han subrayado la importancia de esta reafirmación personal (como se transluce con los repetidos “*Je, Christine*” de sus escritos), conectándolos, por ejemplo, con la actividad de la memoria, entendida como forma de constitución de la propia imagen “individual y social” (Zimmermann, 2003, 36; Lemarchand, 2001, 21-24) o en el entramado de una complejidad narrativa y reivindicativa (Ibeas Vuelta, 2020, 252-254).

consistencia de los argumentos de autoridad, puesto que los autores más reputados (Platón, Aristóteles, San Agustín) se contradicen entre sí, y no se ponen de acuerdo en las cuestiones fundamentales relacionadas con las ideas y las cosas celestes. En otras palabras: la autoridad de Aristóteles, reconocida en general en el ámbito de la filosofía moral, puede ser también una fuente de opiniones equivocadas:

Tú misma lo has estudiado en la *Metafísica* de Aristóteles, que critica y refuta de tal suerte las ideas de Platón y otros filósofos. Mira también cómo san Agustín y otros Doctores de la Iglesia hicieron lo mismo con ciertos pasajes de Aristóteles al que llaman, sin embargo, el Príncipe de los filósofos y a quien se deben las más altas doctrinas de la filosofía natural y de la moral³⁴.

Cristina expone también algunos motivos por los que los hombres han escrito contra las mujeres. En realidad, asistimos aquí a la elaboración de un catálogo de la genealogía misógina masculina de extraordinaria importancia, pues es precisamente este marco el que explica la ubicuidad del *topos* misógino. Así, algunos hombres, con buena intención, desean corregir a otros para que no frecuenten ciertas mujeres “*vicieuses et dissolues*”³⁵. Ahora bien, estos, al juzgar al todo por la parte y al prejuzgar a todas las mujeres por el bien de algunos jóvenes, han incurrido en una falacia (“*mauvais droite*”) y cometido una injusticia³⁶. Otros hombres desprecian y calumnian a las mujeres espoleados por sus propios vicios, por el recuerdo de su disoluta juventud en compañía de mujeres, de las cuales, por su postrera e impotente vejez, ya no pueden disfrutar³⁷. No muy diferentes son aquellos que, deformes e impotentes, usan su ingenio “*agu et malicieux*”, para vilipendiar al sexo femenino³⁸. Otros más han dado con mujeres más inteligentes o con mayor nobleza de costumbres que ellos, y hablan contra ellas desde el rencor y la envidia³⁹. Los hay también que simplemente son de naturaleza maledicente y que disfrutan difamando a todo el mundo, incluidas las mujeres⁴⁰. Y, en fin, habrá quienes imitan y repiten lo que

³⁴ Pizán (2001, 67).

³⁵ Pizán (1997, 66).

³⁶ Pizán (1997, 68).

³⁷ Pizán (1997, 70). Planea sobre estos párrafos la leyenda de Aristóteles y la cortesana, la cual creemos que es imposible que Cristina desconociera. En todo caso, recordemos que la leyenda tenía sentidos ambivalentes: no sólo se usó para mostrar la debilidad del sabio (pagano) ante la lujuria y su postrero (y justo) rencor hacia las mujeres, sino también el peligro acechante del sometimiento al sexo femenino.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pizán (1997, 70-71).

⁴⁰ Pizán (1997, 72).

otros han dicho, siguiendo la corriente y criticando lo que no conocen para conseguir la aprobación de los ignorantes⁴¹.

Aunque los argumentos de carácter misógino son criticados desde fuentes heterogéneas, como la razón y la idea de naturaleza⁴² o la teología cristiana⁴³, sin embargo, parece ser la propia experiencia vital, social y corporal⁴⁴, donde recae la carga de la prueba contra la *vituperatio mulierum* y los argumentos de autoridad. Por otro lado, como acabamos de ver, el texto aborda una genealogía causal del desprecio de las mujeres, única forma de desmontar un *consensus gentium* que expresa formas típicas de una psicología masculina incontinente, insatisfecha y rencorosa.

3. Lucrecia Marinelli: crisis del paradigma aristotélico y la excepción veneciana

A pesar de su preminencia hegemónica en el ámbito universitario⁴⁵ la autoridad de Aristóteles a la altura de finales del siglo XVI había sido ya repetidamente cuestionada en todos los campos: desde la filosofía moral a la metafísica y la filosofía natural. Como sabemos, una parte importante de la tradición filosófica y humanística del Renacimiento – desde Pletón hasta Campanella y Giordano Bruno, pasando por Lorenzo Valla, Erasmo, Gian Francesco Pico de la Mirándola, Bernardino Telesio o Francesco Patrizi da Cerse⁴⁶ –, se había opuesto de un modo u otro a la tradición aristotélica,

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Pizán (1997, 72).

⁴³ En relación con la creación de Adam y Eva en el *Génesis* (Pizán 1997, 78-80).

⁴⁴ Así, por ejemplo, al mencionar el *De secretis mulieribus* (atribuido, como dijimos, a Alberto Magno), un texto según Cristina repleto de absurdos (“*traictiè tout de mençonges*”), en torno a la fisiología femenina, la autora apela a la propia experiencia corporal de las mujeres para desmentir sus disparates, de manera que resulta imposible de creer que la obra fuera escrita o inspirada por Aristóteles. Cf. Pizán (1997, 76). Sobre la dignificación del cuerpo de la mujer en Pizán (Lemarchand 2001, 52).

⁴⁵ Sobre esta cuestión, véase por ejemplo Ch. B. Schmitt, que recuerda que Aristóteles sobrevivió al humanismo y a la revolución copernicana, y de hecho siguió siendo predominante en el ambiente universitario europeo hasta finales del siglo XVII, en los que perdió la batalla contra el cartesianismo (Schmitt 1973, 163). Los cursos de Patrizi sobre Platón en Ferrara y Roma fueron una excepción y su proyecto de sustituir a Aristóteles por Platón en el ámbito universitario no tuvo mayor recorrido (Kristeller 1982, 84).

⁴⁶ El conocido *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* de Kristeller subraya precisamente el rechazo a Aristóteles por parte de Petrarca (1970: 15), Valla (1970: 29), Telesio (1970, 84-5), Patrizi (1970, 97-98) y Bruno (1970, 108; 112-113; 115). Sobre la crítica de Campanella al aristotelismo (en su *Philosophia sensibus Demonstrata*

o había explorado alternativas de estirpe platónica, neoplatónica o relacionadas con el cristianismo primitivo, la tradición hermética o la *prisca theologia*.

Pongamos algunos ejemplos relacionados con la difusión editorial veneciana. En la ciudad del Adriático aparece por primera vez publicado, en 1540, el *De Differentis*⁴⁷ de Jorge Gemisto Pletón, que reprocha a Aristóteles⁴⁸ su inconsistencia, su ignorancia y también su argumentación tendenciosa en relación con Platón⁴⁹. Ciertamente la fama de Pletón como filósofo anticristiano⁵⁰ impidió que sus textos alcanzaran una mayor difusión. Apenas tres años después, se imprimen en Lyon los *Paradossi* (1543) de Ortensio Lando, con una edición veneciana al año siguiente y a la que le siguen varias reediciones en los años sucesivos⁵¹. Lando dedica la paradoja XXIX a Aristóteles, cuyo título es suficientemente indicativo del tono y el contenido del texto: “Que Aristóteles no solo fue un ignorante, sino también el hombre más malvado de su tiempo⁵²”. El autor milanés reprocha al

de 1591), véase, por ejemplo, Headley (1990). Para la crítica escéptica de Giovanni Francesco Pico de la Mirándola en su *Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae* (1520), véase Schmitt (1967). En relación con la ambivalente crítica de Bruno a Aristóteles, puede consultarse la monografía de Lucia Girelli (2013). Recientemente, M. A. Granada (2024) ha examinado en un artículo la posible conexión entre la crítica a Aristóteles de Gianfrancesco Pico y la de Giordano Bruno, y la posible conexión de ambas con el filósofo judeo-español Hasdai Crescas (1340-1412).

⁴⁷ El texto se imprime en original griego en Venecia, en 1540, y la primera versión en latín aparece en Basilea, en 1574. Sin embargo, una versión latina manuscrita del escrito circulaba ya con anterioridad (Monfasani 2005, 3).

⁴⁸ Sobre la polémica con Aristóteles, véase Woodhouse (1986, 215 y sig.) y Mahoney (2003, 12-13).

⁴⁹ Pletón (1986, 213/55).

⁵⁰ Pletón ya fue acusado de anticristianismo por el patriarca bizantino Jorge de Trebizonda (en su *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*) y por Jorge Escolario, en su *Contra Pletonem* (Woodhouse 1986, 216). El platonismo bizantino, a diferencia de la tradición platónica agustiniana, era proclive a señalar la incompatibilidad entre Platón y el cristianismo. Sobre el “radicalismo” anticristiano de Pletón en el contexto del humanismo bizantino, véase Siniosoglou (2011). Como recuerda Miguel Ángel Granada, esa conjunción de antiaristotelismo y anticristianismo que encontramos en Pletón, la volveremos a hallar de alguna manera en Giordano Bruno (Granada 2014, 344).

⁵¹ Sobre el éxito editorial (con traducción al español en 1552) y las condenas inquisitoriales del escrito, véase las noticias y bibliografía ofrecida por González de Sande (2024, 16; 23). La edición de Mauricio Jalón (2016), con traducción de algunas paradojas, contextualiza el pensamiento de Lando bajo el signo de la crisis y la duda epistémica y moral de mediados del siglo XVI.

⁵² Lando (1544, II; xxix, 94).

estagirita diversos errores de fisiología, de metafísica y ética (como la aceptación de la sodomía, el divorcio o la negación de la inmortalidad del alma), y no desaprovecha la ocasión para dirigirle diversos insultos y ataques *ad hominem*, refrescando también la leyenda de la cortesana que ya tuvimos ocasión de mencionar⁵³. Su escrito adquiere además tonos filóginos, como nos ofrece una reciente edición hispana de las paradojas dedicadas precisamente al sexo femenino. De alguna manera Lando retoma y acentúa en tono burlesco argumentos ya presentes en Petrarca o Pico, en el *Elogio de la locura* de Erasmo o del *De incertitudine & vanitate omnium scientiarum & artium liber* (1530, Amberes) de Cornelius Agrippa⁵⁴. En relación con este último, cabe recordar que el *De incertitudine* desarrolla también una crítica a Aristóteles y la escolástica⁵⁵, que se presentan como incompatibles con la verdadera *philosophia Christiana*. Pero el *De incertitudine et vanitate* ha sido interpretado también como una reivindicación de argumentos y motivos platónicos y neoplatónicos, que de acuerdo con Agrippa serían mucho más afines al cristianismo que la filosofía aristotélica⁵⁶.

En Venecia aparecen también por primera vez las voluminosas *Discussiones peripateticæ* (1571) de Francesco Patrizi de Cherso, en las que se lleva a cabo una densa crítica de diversos puntos de la lógica, la metafísica, o de la filosofía natural de Aristóteles⁵⁷. Y, en 1591, se imprime su *Nova de universis philosophia* (en este caso en Ferrara, pero con sucesivas ediciones en Venecia), obra en la que Patrizi se propone desplegar su “*nova philosophia*”. De acuerdo con la tesis de María Muccillo, la obra de Patrizi sería de alguna manera la culminación de una tradición crítica que apuntaba a la disolución del paradigma aristotélico y un intento típico del periodo de construir una nueva filosofía con materiales heterogéneos aunque todavía ajenos a los utilizados por la revolución galileana. Patrizi no reivindica

⁵³ Lando (1544, II, xxix, 98).

⁵⁴ Sobre estas influencias, véase Figorilli (2018, 296-97).

⁵⁵ Van der Poel (1997, 11; 79; 148; 170); Popkin (2003, 28-30).

⁵⁶ Perrone (2005 y 2025). Sobre las fuentes, contenido y celebridad del *De incertitudine*, véase la introducción de Manuel Mañas (2013) a la traducción española de la obra.

⁵⁷ Editadas abreviadamente también Venecia (1571) y nuevamente en Basilea (1581) (Kristeller 1964, 115). Deitz (1997, 229) resume así las críticas llevadas a cabo por Patrizi en el tercer volumen y cuarto volumen de su escrito: desde la denuncia de las incomprensiones y críticas injustas de Aristóteles a sus predecesores hasta la refutación de algunas teorías clave como las referidas a la privación y la forma, la materia primera, la generación y la corrupción, la eternidad del tiempo, etc.

método matemático y la experimentación, sino la *prisca theologia* y fuentes presocráticas, platónicas o neoplatónicas⁵⁸.

En relación con la concepción aristotélica de la mujer, al final del siglo XVI se publican también diversos tratados de medicina que niegan la idea aristotélica de la hembra como macho defectivo o como monstruo necesario. Así, por ejemplo, el *De Mulierum affectionibus earumque curatione* de Luis Mercado, que aparece en 1579, en Valladolid, y que se edita dos veces también en Venecia (1587 y 1597), o el *De Morbis mulieribus prelectiones* de Girolamo Mercuriale, con edición veneciana de 1591⁵⁹.

Otros escritos habían ya puesto en tela de juicio los argumentos tanto biológicos como caracteriales y morales en relación con la inferioridad de la mujer. El más importante, al menos en relación con Lucrecia Marinella, el *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (Amberes, 1529), del ya mencionado Cornelio Agrippa, un texto que anticipa y pone en circulación muchos de las críticas a la cultura misógina de estirpe aristotélica y que, como ha señalado Ana Vargas⁶⁰, reutiliza muchos argumentos que se localizan en *El Triunfo de las donas* (1438-1445) del español Rodríguez de la Cámara. También otras obras en vernáculo rebatirán la inferioridad de la mujer, algunas de ellas con ediciones vénetas, como la *Lettura sopra un sonetto* (...), de Girolamo Ruscelli (Venecia, 1552), o *La bella e dotta difesa delle donne*, de Luigi Dardano (Venecia, 1554)⁶¹.

En este mismo contexto, a finales del siglo XVI se desarrolla lo que se ha llamado la “polémica del Véneto⁶²”, cuyo punto de inflexión es quizá el

⁵⁸ Entre los autores mencionados por Mucillo que cimentan la revisión crítica del aristotelismo estarían Lorenzo Valla, Gemistos Pletón, Giovanni Francesco Pico de la Mirandola, Francisco Sánchez, Pietro Ramo o Mario Nizzolo. Como decíamos, esta lista culminaría con la crítica exhaustiva de Francesco Patrizi, que de alguna manera daría paso al ideal de una “nueva ciencia” auspiciada ya por Bernardino Telesio, Tommaso Campanella y Giordano Bruno (Mucillo 2002: 506 y sig.). En cualquier caso, parece claro que para el siglo XVI la conceptualización propuesta por Aristóteles en relación con las ciencias naturales, la filosofía moral y las relaciones de género, ya no es la única opción disponible para el siglo XVI (Cox 2008, XV).

⁵⁹ Véase Maclean (1980, 28-46) y Pomata (2013).

⁶⁰ Vargas (2013, 286). En efecto, traducido al francés (1530), al inglés (1542) y al italiano (1549), las cincuenta razones alegadas por Rodríguez de la Cámara para refutar a los maldicientes del sexo femenino serán reutilizadas por otros muchos escritos filóginos del Renacimiento.

⁶¹ Existe una reciente edición crítica de María Mascarell García, que recuerda que la fecha de composición por parte de Dardano, anterior a 1511, posiciona su texto como uno de los primeros tratados de defensa de las mujeres (2024, 20).

⁶² Sobre esta cuestión, Broullón Lozano (2024, 7) y Aguilar González (2022, 196), que asocia la brevedad del tratado con el escaso interés real de Tasso por la cuestión femenina.

Discorso della virtù femminile e donnesca de Torquato Tasso (Venecia, 1582). En este brevísimo texto, Tasso contrapone las concepciones platónica y aristotélica de la mujer⁶³. De acuerdo con Tasso, mientras que en Platón encontramos una potencial igualdad entre hombres y mujeres en relación con la virtud, en Aristóteles, partiendo de la diferencia biológica y caracterial de sexos, se traza una neta diferenciación entre virtudes femeninas (silencio, pudor, parsimonia) y masculinas (fortaleza, liberalidad, elocuencia). Sopesando ambas concepciones, Tasso considera más razonable la posición de Aristóteles, a la que se inclinaría más bien por una cuestión de razón que de autoridad⁶⁴. Sin embargo, continúa el autor de la *Jerusalén liberada*, existiría otra virtud en las mujeres, que Tasso llama *donnesca virtù*, y que debe ser diferenciada de la simple *virtù feminea*⁶⁵. La distinción entre *femina* y *donna* estaba ya presente, como vimos, en el *Corbaccio*, y, de hecho, como allí, esta virtud *donnesca* evocada por Tasso se vincula a virtudes heroicas y excepcionales⁶⁶, evocando aquella misma “excepcionalidad” de las mujeres ilustres que encontramos en el *De mulieribus claris* de Boccaccio.

En cualquier caso, esta efervescencia editorial y de circulación de ideas y polémicas permite hacer algo más inteligible lo que Margarete Zimmermann ha llamado la “excepción veneciana⁶⁷”, en relación con algunos rasgos peculiares que se aglutinan en la ciudad entre los siglos XVI y XVII. En primer lugar, la ingente producción editorial y riqueza de bibliotecas y colecciones. Además, la inusitada cantidad de literatura escrita por mujeres, sin parangón con el resto de Europa⁶⁸. Por último, el amplio mecenazgo en el ámbito de la literatura y las artes⁶⁹, potenciado especialmente por el auge y difusión de las academias, catalizadoras de las innovaciones intelectuales y de su difusión a través de la escritura y la imprenta⁷⁰.

⁶³ Tasso (1582, 3).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi (5).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Zimmermann (2014). Y sobre este momento especial en Venecia en relación con Lucrecia Marinella y Moderata Fonte (Cox, 1995). A finales de la década de los 60, Grendler había dedicado una monografía a mostrar el caso excepcional de tres intelectuales “críticos” de la cultura renacentista (entre ellos, Ortensio Lando), vinculados al mundo editorial veneciano de mediados del siglo XVI (Grendler, 1969).

⁶⁸ Sobre el mercado editorial veneciano en relación con la *querelle des femmes*, un reciente trabajo (Aguilar González 2023).

⁶⁹ Zimmermann (2014, 183-184).

⁷⁰ Las academias italianas se caracterizaron por su precocidad (desde mediados del siglo XV) y su amplísimo número. Se calcula que hasta el siglo XVIII se habían fundado en torno a 2000 cenáculos. Aunque con organización y funcionamiento heterogéneos, en general, todas las academias actuaron como promotoras de las artes y ciencias y

La nobiltà ed eccellenza delle donne e i difetti e mancamenti degli uomini, de Lucrecia Marinella,⁷¹ debe enmarcarse en este entorno de efervescencia cultural⁷² y de difusión de escritos críticos con la escolástica aristotélica o de inspiración platónica o neoplatónica. Un ambiente atravesado también por la “polémica véneta” en relación con los argumentos misóginos y filóginos y por la proliferación de obras escritas por mujeres.

El escrito de Marinella, como ocurría con Cristina de Pizán y *Les Lamentations* de Matheolus, toma como referente polémico un texto anterior: *I donneschi difetti* de Giuseppe Passi (Venecia: 1599). Una obra que se presenta como un compendio de anécdotas, recuerdos y argumentos misóginos. El texto de Passi bebe de fuentes muy heterogéneas, aunque no deja de hacerse eco de la opinión aristotélico-galénica en torno a la debilidad de las hembras en el mundo natural: “Así que Aristóteles en el *Libro de los animales* dijo que en todas las especies animales las mujeres son más endebles que los hombres (...) y la susodicha endebles de la mujer es afirmada también por Galeno (...)”⁷³. Passi tampoco deja de recordar, citando de nuevo a Aristóteles, Averroes y Santo Tomás, entre otros, que la mujer era un hombre imperfecto y un “*errore comesso dalla natura*”⁷⁴.

Como vemos, se trataba de lugares comunes continuamente repetidos. Los encontramos también por ejemplo en *Le medicine pertinenti alle infermità delle donne* (1563), obra de Giovanni Marinelli, médico y padre de la propia Lucrecia. En este caso estamos ante un libro de índole práctica, en el que se refieren cientos de remedios para sanar o paliar los problemas relacionados con el embarazo, el parto y problemas derivados. Con todo, el texto se hace asimismo eco de la definición de mujer de estirpe aristotélica, como hombre “débil” y “accidental”⁷⁵. Y también señala la mayor perfección del hombre con respecto a la mujer, puesto que el menstuo, dice

como punto de encuentro para los estratos nobles y cultos de los núcleos urbanos (Irace y Panzanelli 2011).

⁷¹ Publicada en Venecia, en 1600, con una segunda edición significativamente ampliada de 1601 y una tercera de 1621. Laura Schnieders (2021) ha llevado a cabo en su tesis doctoral un análisis exhaustivo de la obra de Marinella en su contexto intelectual, histórico y editorial.

⁷² La edición del texto de Lucrecia Marinella está probablemente vinculada a la Segunda Academia Veneziana y de su co-fundador, Lucio Scariano (Schnieders 2021, 178-184).

⁷³ Passi (1599, I, 3-4).

⁷⁴ Passi (1599, I, 8)

⁷⁵ “(...) “essendo la dona per la fua frigidità, & humidità un debile huomo, come fatto a caso” (Giovanni Marinelli, *Le medicine* II, xvi, 95

Giovanni Marinelli⁷⁶, tiene su origen por los superfluos humores que surgen en el cuerpo de la mujer y que es necesario expulsar, “de manera que, no teniendo una complexión perfecta, como la tiene el hombre, conserven la salud tal y como sucede en el hombre⁷⁷”.

Centrándonos ahora en Lucrecia Marinella, ya desde el mismo título de la obra observábamos un cambio significativo si lo comparamos con obras anteriores, como *La Ciudad de las damas*. En efecto, la ciudad simbólica de Pizán parece erigirse ante todo como una fortaleza, un espacio de protección y resistencia⁷⁸. En cambio, desde el mismo título de la obra, Marinella no sólo reivindica la dignidad y excelencia de las mujeres (primera parte del libro), sino que también subraya las carencias y defectos de los hombres (segunda parte). Se trata de un repertorio de veinticuatro vicios habituales y recurrentes en los hombres, avaricia, envidia, incontinencia, iracundia, soberbia, pereza, celos, etc., que se ilustran con múltiples ejemplos

Pero volvamos a la primera parte de la obra, donde, como decíamos, se analizan los argumentos (*leggierissime, & vane ragioni*) misóginos, mostrando su incoherencia, su inverosimilitud o su carácter interesado. En relación con Aristóteles, por ejemplo, Marinella recuerda, como habíamos visto en Cristina de Pizán, la contradicción que supone la afirmación de que la mujer, por un lado, sea menos perfecta que el hombre y que, por otro lado, la naturaleza siempre obre cosas perfectas. De hecho, precisamente por su propia tendencia a la perfección, la naturaleza “genera más mujeres que hombres⁷⁹”.

Los argumentos misóginos y pretendidamente neutrales sobre las mujeres aparecen fundados o bien sobre razones aparentes o bien sobre la “simple autoridad⁸⁰”. Esta “simple autoridad” parece cuestionada en términos generales, pues Marinella declara no estar “obligada a responder en nada” a argumentos basados en autoridades como la de Aristóteles. Sin embargo, la autora decide finalmente ofrecer una respuesta, según ella misma afirma, por no “hacer agravio a hombres de tanta fama⁸¹”.

En realidad, Marinella sitúa el problema de la *vituperatio mulierum* en el contexto del conflicto entre hombres y mujeres. Se trata de un motivo

⁷⁶ Para la crítica de Lucrecia Marinella de algunos lugares comunes de la fisiología e inteligencia femenina difundidos en la obra Giovanni Marinelli y la medicina del XVI, véase Sandra Plastina (2015).

⁷⁷ Marinelli (1563, II, xvi, 96).

⁷⁸ Sobre el carácter esencialmente defensivo de su ciudad, Ibeas Vuelta (2020, 259).

⁷⁹ Marinella, (1600, I, iii).

⁸⁰ Marinella (1600, I, v, 41).

⁸¹ Marinella (1600, I, v, 41).

que encontramos también explicitado en *Il merito delle donne* de Moderata Fonte, escrito en 1592 y publicado en Venecia en 1600⁸². Moderata Fonte describe en este escrito un cierto odio casi atemporal de los hombres hacia las mujeres enraizando en la envidia:

Se sabe de sobra que Adam fue el primer hombre creado en los campos damascenos, y a la mujer, por su mayor nobleza, quiso Dios crearla en el Paraíso terrestre; y nosotros somos su ayuda, honor, alegría y compañía, pero estos [los hombres] bien conocedores de lo mucho que valemos y envidiando nuestro mérito, tratan de destruirnos, como el cuervo, naciéndole las crías blancas, tiene tanta envidia viéndose a sí mismo tan negro que con gran rencor las mata⁸³.

También, Marinella se pregunta, como ya lo hicieran Cristina de Pizán y Moderata Fonte, por “las razones que empujaron y obligaron a algunos hombres sabios y doctos a reprobar y vituperar a las mujeres”. Marinella menciona “el odio [hacia la mujer], el amor a sí mismos, la envidia y el descargo de su escasa inteligencia⁸⁴”. Nuevamente estamos ante una genealogía causal de las razones psicológicas o sociales de la literatura misógina. En realidad, como vemos, se trata de motivos muy parecidos a los esgrimidos por Cristina de Pizán y Moderata Fonte. Lo relevante es que Lucrecia Marinella se refiere precisamente a Aristóteles atribuyéndole los tres tipos de motivos que explican sus ideas sobre las mujeres: la envidia de una mujer, la excusa de su propia incapacidad⁸⁵ y el amor excesivo de sí mismo⁸⁶. De hecho, Lucrecia saca a relucir la mencionada leyenda de la cortesana (Filis, Phyllis), a la que el texto se refiere como Erpilis y los supuestos sacrificios en honor “a su nueva mujer y diosa⁸⁷”.

En la segunda edición de la obra (1601), ese capítulo final de la primera parte se despliega en una crítica diferenciada de diversos autores:

⁸² El escrito de Moderata Fonte es mencionado por Marinella en varios pasajes de su edición de 1601. Sobre la relación entre Lucrecia Marinella, Moderata Fonte (y Giuseppe Passi), véase Chemello (1993) y Kolski (2001) y especialmente Cox (2011, 236-249).

⁸³ Fonte (1600, I, 17). Como se transluce, el texto de Moderata retoma la cuestión de la creación y aprovecha para ofrecer una burlesca referencia al *Corbaccio* de Boccaccio.

⁸⁴ Marinella (1600, I, v, 41).

⁸⁵ Como “hombre de poco ingenio” atribuyó sus carencias a la influencia de Erpilis en lugar de a sí mismo (1600, I, v, 42).

⁸⁶ Por un lado, Aristóteles se juzgaba a sí mismo un “milagro de la naturaleza”, por otro lado, se avergonzaba de su “sometimiento a las mujeres”, así que trataba de cubrir su propio error “hablando mal” de las mujeres (1600, I, v, 42).

⁸⁷ Marinella (1600, I, v, 41). Probablemente se trata de una confusión o corrupción de Herpilide, amante o quizá segunda mujer de Aristóteles y madre de su hijo Nicómaco. Orlando Lando en la paradoja xxix la había llamado Hermia.

Boccaccio, Ercole Tasso, Arrigo di Namur, Sperone Speroni y Torquato Tasso. Aristóteles, al que se le señalaba como “grande” en el subtítulo de la obra, es criticado en varios momentos. Por ejemplo, en relación con la afirmación de que el calor hace más imperfectas a las mujeres que a los hombres, y donde se responde que Aristóteles (al que se le llama “*cattivello*”) andaba “a ciegas”, al no haber considerado detenidamente los efectos del frío y el calor⁸⁸. La crítica más importante quizá, se halla en el contexto de la cuestión de la guerra y de la intervención en los asuntos públicos. También aquí Lucrecia parece aludir a la eterna guerra de los sexos. Así, se menciona el temor de los hombres a perder su dominio (*signoria*) sobre las mujeres y a quedar sometidos a ellas. Esto explicaría, por ejemplo, el hecho de que a menudo se las impida aprender a leer y escribir⁸⁹. Es en este mismo contexto en el que se introduce la una nueva crítica a Aristóteles y la reivindicación de Platón:

Donde dice el buen compañero de Aristóteles que las mujeres deben obedecer en todo a los hombres y no buscar lo que se hace fuera de casa. Opinión estúpida y sentencia grosera e impía, propia de un hombre tirano y medroso. Pero quiero que lo disculpemos: porque siendo hombre, era comprensible que deseara la grandeza y la superioridad de los hombres y no la de las mujeres. Pero Platón, ese gran hombre, en verdad justísimo y ajeno a la dominación por la fuerza y violenta, quería y dictaminaba que las mujeres se ejercitaran el arte militar y de caballería y en los ejercicios de lucha y, en definitiva, que fueran a aconsejar en las necesidades de la república⁹⁰.

Como vemos, lo que en Cristina de Pizán era una crítica más bien genérica, en Lucrecia Marinella se convierte en ataques a pasajes concretos de las obras aristotélicas, y se combina con comentarios a y *ad hominem*. En efecto, Aristóteles es un “compañero” (como se le llama muchas veces con tono burlesco), y también un hombre “tirano” y “medroso”, referente del “rencor, el odio o la envidia” palabras que Lucrezia hace extensible a los secuaces contemporáneos del estagirita. En contraposición, tenemos la figura de Platón “gran hombre”, “justísimo”, que proponía la igualdad de sexos en relación con los asuntos públicos y ajeno por tanto a una dominación tiránica y violenta.

⁸⁸ Marinella (1601, II, vi, 119).

⁸⁹ Marinella (1601, I, v, 33).

⁹⁰ *Ibidem*.

4. Observaciones finales

Como acabamos de ver, Lucrecia Marinella está ahora no sólo en condiciones de obviar o criticar a Aristóteles, sino de socavar su autoridad. De hecho, su texto, como vimos, alude a la posibilidad de poner en cuestión cualquier razón basada exclusivamente en la “simple autoridad”. Ahora bien, si este argumento carece de desarrollo, ello tiene que ver con el hecho de que, como sucedía con Cristina de Pizán, también Marinella acepta la autoridad de Aristóteles en el ámbito de la filosofía moral. Así, Marinella cita al estagirita para definir virtudes típicas o extensibles a las mujeres⁹¹ y vicios más o menos típicos de hombres⁹², o para criticarle a él mismo o a sus seguidores⁹³, como cuando se apela a la “autoridad de Aristóteles” para definir la “fortaleza”, pero se niega la “opinión” de que esta fortaleza “no convenga a las mujeres⁹⁴”.

Podemos preguntarnos hasta qué punto los elementos burlescos y sarcásticos⁹⁵ del texto de Marinella lo aproximan al tipo de *satyra illudens* de las *Paradosse* de Lando. No creo, sin embargo, que sea este el caso. El tono que domina su escrito, con raras excepciones, es desenvuelto y desenfadado (acaso la *sprezzatura* de Castiglione): un *serio ludere*⁹⁶ que parece tomarse muy en serio aquello que está en juego. En todo caso, Marinella es ya una autora intelectualmente independiente de la tradición filosófica, con la suficiente libertad para reivindicar a Platón o para criticar las opiniones sesgadas o incoherencias que encuentra en Aristóteles, pero también para aceptar y utilizar sus definiciones en el ámbito de la filosofía moral, teniendo siempre presente que el Filósofo, como ella misma menciona, es en buena medida un “*nemico*” del sexo femenino⁹⁷.

⁹¹ Marinella (1601, I, i, 27; ii, 44; iii, 55).

⁹² Marinella (1601, II, xxvii, 284; xxxv, 321).

⁹³ Marinella (1601, I, v[xii], 126).

⁹⁴ Prueba de este error lo demuestran tantos casos de mujeres que han demostrado esta fortaleza (Marinella 1601, I, v[xii], 129).

⁹⁵ Aunque otras escritoras, como Laura Cereta o Laura Terracina, recurrieron a la mordacidad, Cox cree que Moderata Fonte es la inspiradora del tono sarcástico de Marinella, así como del catálogo de vicios masculinos que presenta su obra (Cox 2008, 241-242).

⁹⁶ Schnieders (2021, 53 y sig.).

⁹⁷ Marinella (1601, I, i: 27).

Bibliografía

- Agrippa E. C., (2013) *Declamación sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes*, ed. y trad. M. Mañas Núñez, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Aguilar González J. (2022). *El “Discorso della virtù femminile e donnesca” de Torquato Tasso en el marco del debate literario de la Querelle des femmes, “Cartaphilus”*, 19.
- (2023): *Capitalizando la Querelle des femmes: Una oportunidad de negocio para sus editores*, “*Ingenium*”, 17: 33-40.
- Allen P. (1985) *The Concept of Woman, Vol 1: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, Montreal/Londres: Eden Press.
- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, trad. J. Pallí, Madrid, Gredos.
- (1988), *Política*, trad. M. García Valdés, Madrid: Gredos.
- (1994), *Reproducción de los animales*, trad. E. Sánchez, Madrid: Gredos.
- (1995), *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid: Gredos.
- (1996) *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. C. Sanmartín, Madrid: Gredos.
- Arriaga Flórez M., Moreno Lago E. M. (2020), *La Querella de las Mujeres en la deconstrucción del imaginario patriarcal*, en Mirande M. E. et alii (eds.), *Literatura, Lenguajes e Imaginarios Sociales. Problemas, revisiones y propuestas*, San Salvador de Jujuy: Tiraxi, 69-101.
- Bianchi L. (1984), *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florencia: La Nuova Italia Editrice.
- (1990), *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo: Pierluigi Lubrina.
- (2003), “*Aristotele fu un uomo e poté errare*”: *Sulle origini medievali della critica al “principio di autorità”*, en, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova: Il Poligrafo, 101-132.
- Barragán Nieto J. P. (2012) *El De secretis mulierum atribuido a Alberto Magno*, Oporto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales 2012.
- Bocacio Johan (1494), *De las mujeres illustres en romance*, Zaragoza, Paulo Hurus.
- Boccaccio G. (1970) *Corbaccio*, en Zaccaria, V., *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano: Mondadori.
- Børresen K. E. (1981), *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: University Press of America.

- Broullón Lozano M. A. (2024), "Introducción", *El amorío en defensa de las mujeres* de Cesare Barbabianca, ed. y trad. de A. M. Broullón-Lozano, Madrid: Dykinson, 7-12.
- Chemello A. (1993), *Il 'genere femminile' tesse la sua 'tela'. Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli*, R. Cibir y A. Ponziano (eds.), *Miscellanea di studi*, Venecia: Multigraf. 85-107.
- Cox V. (1995), *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*. "Renaissance Quarterly", 48, 3: 513–581.
- (2008), *Women's Writing in Italy, 1400-1650*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2011) *The Prodigious Muse: Women's Writing in Counter-Reformation Italy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- De Aquino S. T. (1883), *Suplemento de la Tercera Parte de la Suma teológica*, Madrid Nicolás Moya.
- (1952), *Suma contra los gentiles*, 2 vols. trad. dir. J. M. Pla Castellano O. P., Madrid: BAC.
- (1954), *Commentaria in octo libros Physicorum*. Textum Leoninum, ed. P. O. Maggiolo, Turín: Marietti.
- (2001) *Suma de Teología*, vol. I., ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: BAC.
- Deitz L. (1997). "Falsissima Est Ergo Haec De Triplici Substantia Aristotelis Doctrina". *A Sixteenth-Century Critic of Aristotle: Francesco Patrizi da Cherso on Privation, Form, and Matter*, "Early Science and Medicine", 2/3: 227-250.
- Dod B. G. (1982), *Aristoteles Latinus*, en Norman K. et alii (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge/ Nueva York: Cambridge University Press, 45-79.
- Dronke P. (1984), *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Figorilli M. C. (2018), *Ortensio Lando e le scritture paradossali e facete del Cinquecento*, "La Rassegna de la literatura italiana", 122, 2: 295-314.
- Fonte, M. (1600), *Il merito delle donne. Scritto da Moderata Fonte In due giornate. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne, e più perfette de gli huomini*, Venecia: Domenico Imberti.
- Girelli G. (2013), *Bruno, Aristotele e la materia*, Bologna: Archetipolibri.
- González de Sande E. (2014), La mujer en la obra de Giovanni Boccaccio: *De la exaltación femenina del Decamerón a la misoginia del Corbaccio*, en González de Sande E. y González de Sande, M. (eds.), *Boccaccio e le donne*, Roma: Aracne.

- (2024), “Introducción”, en *La querella de las mujeres en las paradojas: Con una selección de paradojas traducidas al castellano*, ed. y trad. E. González de Sande, Madrid, Dykinson.
- González Zymmla H. (2017), *Aristóteles y la cortesana: Iconografía del filósofo metafísico dominado por el deseo entre los siglos XIII y XVI*, “Revista digital de iconografía medieval”, IX, 17: 7-44.
- Granada M. Á. (2014), *Jorge Gemisto Pletón y la eternidad del mundo: la polémica contra Aristóteles y el cristianismo*, “Endoxa”, 34: 341-376.
- (2024), *Hasdai Crescas, Gianfrancesco Pico, Giordano Bruno: On Infinite Space and Time*, en “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 41, 1: 195-212.
- Grendler P. F. (1969) *Critics of the Italian World, 1503-1560. Anton Francesco Doni, Nicolò Franco & Ortensio Lando*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hankins J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill.
- Headley J. M. (1990), *Tommaso Campanella and Jean de Launoy: The Controversy over Aristotle and his Reception in the West*, “Renaissance Quarterly”, 43: 529-550.
- Ibeas Vuelta N. (2020), *Conciencia feminista, discurso literario y legitimación auctorial: Le Livre de la Cité des Dames de Christine de Pizan*, “Cedille”, 17: 243-265.
- Irace E. y Panzanelli, A. (2011): *Accademia*, en *Atlante della letteratura italiana. II. Dalla Controriforma alla Restaurazione*, S. L. and G. Pedullà (eds.), Torino: Einaudi, 314-322.
- Jalón M. (2016), *Lando, Ortensio; Cardano, Girolamo; Mercado, Pedro de. Pelear con el ingenio. Ironía y desánimo en el siglo XVI*, trad. de M. Villanueva et alii, Valladolid, Cuatro ediciones.
- Johnston E. M. (2013). *The Biology of Woman in Thomas Aquinas*. “The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 77, 4: 577-616.
- King M. L. (1991), *Women of the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kristeller P. O. (1982), *El pensamiento renacentista en sus fuentes*, trad. F. Patán, México: FCE.
- *Ocho filósofos del Renacimiento* (2013), trad. M. Martínez Peñazola, México, FCE.
- Kolsky S. (2001) *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Giuseppe Passi: An Early Seventeenth-Century Feminist Controversy*, “The Modern Language Review”, 96, 4: 973-989.
- Lemarchand M.-J. (2001), “Introducción” en Pizán, C., *La Ciudad de las Damas*, trad. M.-J. Lemarchand, Madrid: Siruela.

- Lando O. (1544), *Paradossi/ cioe, sententie fuoril/ del comun parere, Nouella/ mente uenute in luce./ Opra non men dottachel/ piaceuole, & in due parti separata*, Venezia: Andrea Arrivabene.
- (2024): *La querella de las mujeres en las paradojas: Con una selección de paradojas traducidas al castellano*, ed. y trad. E. González de Sande, Madrid: Dykinson.
- Maclean I. (1980) *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marinella L. (1600), *Le nobilta et eccellenze delle donne et i difetti, e mancamenti de gli huomini*, Venecia: G.-B. Ciotti Senese.
- (1600), *La nobilta et l'eccellenza delle donne co' diffetti et mancamenti de gli uomini*, Venezia: G.-B. Ciotti Senese.
- Mahoney E. P. (2003), *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers*, en *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, R. Pozzo (ed.), Washington: The Catholic University of America Press, 1-34.
- Mascarell García M. (2024), “Introducción crítica”, en Luigi Dardano, *La bella e dotta difesa delle donne*, M. Mascarell García (ed.), Madrid: Dickinson, 9-46.
- Mayhew R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Monfasani J. (2005), *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho: The Sixteenth Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Firenze: Olschki.
- Muccillo M. (2002), *La dissoluzione del paradigma aristotelico*, en Vasoli, C. Y Pissavino P. C. (eds.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Mondadori, 506-533.
- Nolan, M. (2000), *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male"*, “The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 64, 1: 21-69.
- Passi G. (1599), *I Donneschi diffetti*, Venezia: Antonio Somasco.
- Perrone V. (2005), *Della vanità delle scienze. Note di lettura*, “Bruniana & Campanelliana”, 11,1: 127-133.
- (2025) *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/>, [accessed 10/4/2025].
- Petrarca F. (1975), *Opere latine*, A. Búfano (ed.), Torino: UTET.
- (1978) *Obras. I. Prosa*, P. M. Cátedra et alii (eds.), Madrid: Alfaguara.

- Pizan C. de (1997), *La Città delle Dame*, P. Caraffi y E. Jeffrey (eds.), Roma: Carocci.
- (2001) *La Ciudad de las Damas*, trad. M.-J. Lemarchand, Madrid: Si-ruela.
- Plastina S. (2015), *Tra mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno (nega-to): La «natura» della donna nel dibattito cinquecentesco*, “I castelli di Yale Online”, III, 2: 1- 23.
- Pletón (1986) *De differentiis*, en C. M. Woodhouse, *Georg Gemistos Pleth-on: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 191-214.
- Pomata, G. (2013) *Was There a Querelle des Femmes in Early Modern Med-icine?*, “Arenal”, 20, 2: 313-341.
- Popkin R. (2003): *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Ox-ford: Oxford University Press.
- Schmitt C. B. (1967), *Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469- 1533) and His Critique of Aristotle*, La Haya: Springer.
- (1973), *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, “History of Science”, 11, 3: 159-193.
- Schollmeier P. (2003), *Aristotle and Women: Household and Political Roles*, “Polis” 20, 1-2: 22-42.
- Siniosoglou N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnieders L. (2021), *La nobiltà ed eccellenza delle donne di Lucrezia Mar-inella Un esempio di polemica dei sessi nel contesto veneziano del Ri-nascimento*, Tesis Doct., <https://opus.bibliothek.uniaugsburg.de/opus4/frontdoor/index/index/year/2021/docId/84424/>, [accessed 8/3/2025].
- Temkin O. (1973), *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- Tasso T. (1582), *Discorso della virtù femminile e donnesca, etc.*, Venecia: Ber-nardo Giunti e fratelli.
- Thomasset Cl. (1992) “*La Naturaleza de la Mujer*”, en G. Perrot, *et alii* (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, La Edad Media* (vol. II), trad. C. García Ohlrich, Madrid: Taurus, 61-92.
- Van der Poel M. (1997), *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden, Nueva York, Colonia: Brill.
- Van Hamel (1892), *Les Lamentations de Matheolus et le Livre de Leëse*, París: Émile Bouillon.
- Vargas Martínez A. (2016), *Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)*, “Arenal”, 20, 2: 263-288.

- Woodhouse C. M. (1986), *Georg Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 191-214.
- Yarza C. (1979), *Obras polémicas. Introducción*, en Petrarca, *Obras. I. Prosa*, P. M. Cátedra *et alii* (edis.), Madrid: Alfaguara.
- Zaccarello M. (2018), *Il Corbaccio nel contesto della tradizione misogina e moralistica medievale: annotazioni generali e specifiche*, “Chroniques italiennes”, 36, 2: 162-179.
- Zimmermann M. (2003), *La scrittrice della memoria*, en P. Caraffi (ed.), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Roma: Carocci, 33-45.
- (2014), *L'eccezione veneziana: La querelle italiana nel contesto europeo*, en R. von Kulessa, D. Perocco, S. Meine (a cura di), *Conflitti culturali a Venezia dalla prima età moderna ad oggi*, Franco Cesati Editore: Firenze.