



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE
DOTTORATO “CULTURA, EDUCAZIONE, COMUNICAZIONE”

UNIVERSIDAD DE ALICANTE
DOCTORADO “FILOSOFÍA Y LETRAS”

Curriculum Comunicazione Educativa XXX Ciclo

COORDINATORE: FRANCESCO MATTEI

La mediazione educativa di Juan Luis Vives.
Uno studio comparativo delle relazioni tra Umanesimo e filosofia
nel passaggio dalla seconda metà del XV
alla prima metà del XVI secolo in Europa.

La mediación educativa de Juan Luis Vives.
Un estudio comparativo de las relaciones entre Humanismo y filosofía
desde la segunda mitad del siglo XV
hasta la primera mitad del siglo XVI en Europa.

DIRETTORE E TUTOR (ROMA) : FRANCESCO MATTEI
CO-TUTOR (ROMA) : CRISTIANO CASALINI
DIRECTOR Y TUTOR (ALICANTE) : PEDRO AULLÓN DE HARO

DOTTORANDA: LUCIA GERBINO (E002-237)

Ringraziamenti

Agradecimientos

INDICE

SINTESIS.....	6
---------------	---

Capitolo I

L'UMANESIMO E LUIS VIVES

Introduzione: la modernità della coscienza europea di Luis Vives.....	25
1.1 Concetto e ideologia dell'Umanesimo.....	33
1.2 Umanesimo come categoria storica.....	36
1.3 Il ruolo della <i>historia</i> in Vives.....	39
1.4 Filosofia e umanesimo in Vives.....	45
1.5 La <i>lingua franca</i> e l'Umanesimo.....	50

Capitolo II

LUIS VIVES E L' UMANESIMO CRISTIANO

DALLA FINE DEL XV ALLA PRIMA METÀ DEL XVI SECOLO

IN SPAGNA E NELL'EUROPA DEL NORD

Introduzione: l'Arcadia di Vives.....	58
2.1 Il modello culturale di Vives.....	74
2.2 La mediazione della parola e il linguaggio in Vives.....	101
2.3 L'educazione e l'anti- <i>curriculum studiorum</i> di Vives.....	115
2.4 Il canone estetico e morale in Vives.....	139
2.5 La spiritualità e la religiosità di Vives.....	143

Capitolo III

GLI A-PRIORI STORICI E DEGLI “UNIVERSALI CONCRETI”

NELL'ESEMPLARITÀ DELL'OPERA EDUCATIVA DI LUIS VIVES

Introduzione.....	148
3.1 La mediazione storico-filosofica e le rappresentazioni del soggetto moderno	

vivesiano	155
3.2 Il vocabolario di Vives	171
3.3 La cultura della <i>concordia</i> in Vives	186

Capitolo IV
L'ESEMPLARITÀ EDUCATIVA,
FEMMINILE E MASCHILE A CONFRONTO,
NEL CARTEGGIO DI LUIS VIVES: LE LETTERE INDIRIZZATE
A MARIA TUDOR E A CHARLES BLOUNT

Introduzione	202
4.1 Il programma educativo del <i>De Ratione Studii Puerilis</i> , prima lettera	204
4.2 Il programma educativo del <i>De Ratione Studii Puerilis</i> , seconda lettera	213
4.3 Il programma educativo e l'idea del “classico” di Vives	219

Capitolo V
MAPPATURA
LESSICOGRAFICA EDUCATIVO-FILOSOFICA CINQUECENTESCA:
ESEMPI

Introduzione	224
5.1 Glossario: “ <i>praemeditatio</i> ”	225
5.2 “ <i>Come in alto così in basso</i> ”	227
5.3 <i>Cognitio</i>	229
5.4 <i>Amor</i>	238
5.5 <i>Pietas</i>	251
5.6 <i>Religio</i>	261
5.7 <i>Lux</i>	266
CONCLUSIONE	274

<i>BOSCO PARRASIO</i>	281
BIBLIOGRAFIA GENERALE	282
TAVOLE ILLUSTRATE	313
1) <i>Statua di Luis Vives, Valencia (19.05.17)</i>	314
2) <i>Il Cavaliere. La morte e il diavolo di Albrecht Dürer</i>	315
3) <i>L'Ebreo errante</i>	315
4) <i>Pastori, Arcadia di N.Poussin</i>	316
5) <i>Europa, cartografia del 1537</i>	317

SÍNTESIS

En los últimos tiempos la enseñanza de la Filosofía ha conocido numerosas confluencias desde diferentes ámbitos disciplinares. Por un lado, y en torno a la relación privilegiada con la Teoría de la Literatura, la aparición de la definida como “filosofía narrativa”, junto con las reformulaciones semióticas de la Retórica y asimismo los más diversos criterios independientes expresados en ensayos y monografías especializadas, paralelamente a las diferentes corrientes de la pragmática, además de diferentes controversias, así por ejemplo entre Roland Barthes y Paul Ricoeur.

Por otro lado, en lo que concierne sobre todo a la hermenéutica, el nacimiento de un relativismo interpretativo, animado tanto por la escuela filosófica de inspiración gadameriana, como sobre todo por las teorías deconstruccionistas de origen derridiano y el “pensamiento débil”, difundió la idea de un sentido último de inaccesibilidad, promoviendo cierto desinterés acerca de las condiciones y los requisitos que podrían garantizar una objetividad formal en la interpretación de los textos filosóficos para utilidad de las estrategias educativas.

Ambos fenómenos no fueron bien asimilados y su impacto contribuyó al aumento de un escepticismo que en el ámbito del especialismo académico ha tenido de todas maneras notable influencia.

A esta enumeración también habría que añadir un tercer factor, especialmente relevante: el avance de nuevos argumentos que, con su tendencia a considerar todas las teorías y todas las interpretaciones como expresiones de intereses reales (clase, género, etnia, etc.), acaban construyendo un horizonte teórico-crítico experimental muy extendido.

Además, la perspectiva de la Historia del pensamiento, bien representada y desarrollada en Italia, y sobre todo en España, proporciona una fértil perspectiva de investigación terminológica. Asimismo, convendría orientar un estudio

lexicográfico, a partir del cual examinar, contrastar y discutir la situación contemporánea de la teoría socio-lingüística.

Dadas estas premisas, en el panorama escolar italiano, y más específicamente en el sector de la educación secundaria, hay que subrayar la ausencia de un estudio sistemático del léxico filosófico, para nuestro interés particular del siglo XVI, y en torno al sentido de una posible aplicación práctica del planteamiento léxico, terminológico y de idea en la enseñanza de la Filosofía.

La presente propuesta de investigación doctoral quiere proponer una resolución a esta indudable carencia, delimitando un ámbito historiográfico destacado de la cultura y del pensamiento pedagógico español, paradigmáticamente representado por el humanista Luis Vives, y usando como herramienta actual de comparación el exhaustivo Diccionario de filosofía de Ferrater Mora.

Las personalidades de Vives, Erasmo, Moro y Budé, como ejemplo excelente de cuarteto del Renacimiento europeo, con sus diversas coincidencias, constituyeron de hecho un prisma extraordinario y privilegiado, justamente por su enfoque respecto a los términos y conceptos fundamentales, auténticas “claves universales”, situados inevitablemente en el contexto dialéctico y conflictivo del ámbito religioso y socio-político de la historia del siglo XVI.

Para el correspondiente planteamiento de ese objeto, será indispensable, siguiendo la perspectiva socrática-platónica-agustiniana, enfocar el estudio sobre Vives erudito cristiano, tanto desde el punto de vista filosófico como filológico, y concentrarse en la estrecha relación entre verba y res, entre forma y contenido, entre estética y moral que tuvo lugar en Europa a mediados del siglo XVI.

La vida moderna y contemporánea, ha puesto en discusión buena parte de la herencia recibida. Emergen los numerosos problemas y las múltiples exigencias de nuestro tiempo. Por ejemplo la cuestión social, los problemas jurídicos, los

problemas de salud, el tema de la mujer y, sobre todo en lo que se refiere a nuestros intereses, el problema de la educación en los colegios.

Con los más diversos medios se ha intentado actualmente obtener resoluciones. Y es incontable el número de quienes se ofrecen con alguna receta para resolver estos problemas, o por lo menos para contribuir a enfocarlos de manera más práctica o funcional.

Aparentemente al menos, cada criterio pretende su autoafirmación, sin enfrentarse realmente con la Tradición: el integrista imita al revolucionario, el moderado vuelve a descubrir lo viejo como si fuera nuevo, y el conservador se preocupa solo si ve afectados los convencionalismos y formulismos de la apariencia.

Quien sea capaz de observar con seriedad dichos fenómenos no podrá evitar hacerse algunas simples reflexiones que metafóricamente me llevan a conectar con la visión magistral de Goethe acerca de lo primigenio.

Pongo el ejemplo de la planta. Quien la observa no solo verá hojas hermosas y dispuestas con sabiduría, sabrá también que dentro de poco la misma planta presentará flores y frutos. La planta conserva por tanto celosamente su disposición futura.

Retóricamente podríamos interrogarnos en torno al aspecto de dichos organismos, y, sin embargo, este solo se podrá conocer si es que se sabe investigar en torno a la naturaleza auténtica de la misma planta.

De la misma manera, toda la vida humana contiene en sí sus disposiciones para el futuro, y para poder decir algo acerca de estas, sería necesario penetrar la naturaleza más escondida del Hombre.

Parece que nuestra época contemporánea ha demostrado escasa inclinación hacia este tipo de investigación, limitándose, casi exclusivamente, a la superficie,

creyendo llegar a un territorio peligroso una vez abandonada completamente la observación empírica.

Sin embargo, supongo, en calidad de docente, que puede existir alguna posibilidad de decir algo acerca del futuro, si se quiere en efecto penetrar la superficie de la naturaleza humana, hasta su más íntimo ser.

Las diferentes ideas de nuestra época destinadas a la reforma de la Educación podrían realmente llegar a ser fructíferas y factibles si se consiguiera vislumbrar la profundidad del alma humana.

Algunas propuestas educativas actuales captan estas claves en el proceso educativo, y se proponen llevar a cabo programas y promover estrategias a fin de promover un nuevo crecimiento para el alumno del Tercer milenio.

Las conclusiones a las que se llega quedan usualmente reconvertidas en programas educativos, pues contienen el propio argumento acerca de una futura evolución.

En realidad, este tipo de interpretaciones del Hombre tuvo su arranque en un sentimiento antiguo y sacerdotal en torno a la labor del educador, y se ha ido transformado con la creación de una metodología intelectual y abstracta, a partir del siglo XIV.

¿Qué dirección ha tomado nuestra vida espiritual y socio-cultural, a partir del siglo XIV, en la Europa de Dante, hasta la de Calderón (XVII) ?

¿Cuál es el canon de la Educación para Occidente?

Quisiéramos responder analizando justamente el gran programa educativo universalista llevado a cabo por el humanista Luis Vives.

De esta manera, en el esfuerzo educativo de “práctica discursiva y filosófica”, sumergida en la crisis de los “cánones”, mientras me interrogaba

acerca de los límites y de las posibles finalidades culturales, como docente de la escuela pública, he aplicado, desde 1985, diferentes orientaciones interdisciplinarias, tanto en mi trabajo como profesora de instituto como en mi intensa experiencia como tutora de estudiantes con notas bajas en las pruebas de acceso, matriculados en el primer año de la Facultad de Filosofía, en el año académico 2015/2016 (en la Universidad de Catania, Departamento D.I.S.U.M., dirigido por el profesor Giovanni Camardi).

En ambas circunstancias he privilegiado el enfoque comparatista y la mediación, utilizando las herramientas de la hermenéutica, así como aquellas de la investigación genealógica más conceptual, más atenta a la tradición filosófica clásica, tanto para indagar históricamente en torno a los núcleos meta-cognitivos y meta-lingüísticos de la Historia de la Filosofía, como para subrayar la actualidad de aquellos cánones culturales que pertenecen a nuestra identidad europea.

Por este motivo aproveché el enfoque metodológico comparatista de las Escuelas universalistas europeas de P. Aullón de Haro, quien desarrolló estudios y trabajos de investigación comparativos, a partir del siglo XIII, en torno a la Teoría de la Literatura, la Filología, la Filosofía, la Estética y la Educación, sobre todo en el contexto español, lo que me llevó a solicitar la co-tutela de la Universidad de Alicante, y a formar parte, hasta hoy, del Grupo de investigación “Humanismo-Europa”, instituido en la Universidad de Alicante en 1994 inicialmente con el concreto fin de restituir y legitimar la primera historia universal de las letras y las ciencias, es decir *Origen, progreso y estado actual de toda la literatura*, la construcción historiográfica y comparada elaborada por Juan Andrés (1740-1817), destinada a una integración de hombre, ciencia e historia como idea de “humanismo universal”.

La metodología de nuestra investigación, en sus líneas generales, consiste en la creación de una base epistemológica comparada, en el ámbito del Humanismo, a través de la reconstrucción razonada de la cultura española, y en particular de la reconstrucción de la “Escuela universalista española del siglo

XVIII”, enriquecida con la reconstrucción histórico-cultural de San Jerónimo, Erasmo y sobre todo Luis Vives.

Partiendo de la experiencia didáctica de mis cursos experimentales en el Liceo Clásico y Lingüístico, a través de la interpretación de textos seleccionados y significativos de la tradición humanística, en el idioma culto latín medieval, en italiano y en español, he obtenido numerosos estímulos que me han llevado a realizar una exploración dialógica de las “visiones del mundo”, “Conocimiento” y “Grund” para la determinación de los “a priori” históricos de la Filosofía.

Cada vez que resultó necesario, en mi labor (des)estructuradora de clases-tipo para la Historia de la Filosofía, elegí textos aconsejados por los manuales escolares de secundaria–bachillerato, (Abbagnano-Fornero, Reale-Antiseri etc.), teniendo en la debida consideración, en primer lugar, que la obra filosófica como la literaria es comunicación verbal y al mismo tiempo una creación de la intuición, de la inspiración y de la imaginación. Es el producto de un contexto histórico-cultural y por tanto ha de obedecer a determinados criterios histórico-culturales y a códigos estéticos propios del tiempo en que se crearon.

La sutil y valiosa correspondencia entre el pensamiento humanista y el pensamiento filosófico me pareció extremadamente útil para llegar a definir, ya en el siglo XVI, la identidad y la idea de Europa, tanto en su génesis, como en la formación del concepto de “moderno”, y para reconocer aquel modelo religioso, político y educativo de “paideia” y lugar de Filosofía, el cual me condujo al estudio de la gran tradición humanista de Lorenzo Valla y R. Agricola.

Y ahora propongo una comparación totalmente italiana: Vives fue el pedagogo del siglo XVI, como Vittorino da Feltre lo fue para el XV, transformando los ideales de caballería en los valores profundos del Cristianismo. Vives, como Vittorino, como *magister puerorum*, veneró las Bellas letras y la educación a partir de fuentes clásicas (Platón, Aristóteles, Virgilio, Manilio,

Séneca, Galeno), sacrificando su existencia para el modelo filosófico humanista de armonía y concordia.

Como subrayó Curtius, a lo largo de toda su obra y en su Literatura europea y Edad Media latina: no nos encontramos frente a dos fenómenos simétricos.

El Humanismo parece reabsorber y unificar algunos saberes, y la Filosofía algunos otros, sin que haya una solución de continuidad y homogeneidad.

A pesar de esto, ambas perspectivas se sostienen recíprocamente, como partes integrantes: la Filosofía de la historia del Humanismo y el Humanismo de la misma tradición filosófica.

A lo largo de mis estudios volvió a manifestarse, como tema recurrente, la necesidad de contextualizar históricamente, además de sincrónica, el significado de dos contextos fundamentales, ya heredados de la lección medieval de Dante: Humanismo y Filosofía, e investigar el tan debatido significado del término “Renacimiento”, sobre todo en España, después de la admirable revisión de Curtius acerca del prejuicio de los humanistas que consideraban el Renacimiento solo un fenómeno determinado por la reacción contra el formalismo vacío y las degeneraciones de la Escolástica tardía, y que en cambio, habría que estudiar en función de los elementos de continuidad, los llamados “topoi”, utilizando justamente la tópica como metodología de investigación en torno a una “morfología comparada de las culturas”.

Quisiera además especificar, en esta síntesis de tesis doctoral, el concepto de “Humanismo”, investigado en los estudios de Reinhart Koselleck, como ejemplo histórico fundamental en su *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, en el marco de una “semiótica de la historia”, desarrollada también por la Escuela de Semiótica de Tartu, en la multiforme personalidad de B.A.Uspenski.

Volviendo pues al converso valenciano Vives, bilingüe, o mejor dicho trilingüe (castellano, catalán, latín), es decir plurilingüe, al conocer muy bien el francés, el inglés, el italiano y el holandés, de hecho representó excelentemente esta bisagra cultural: interpretando el papel de “último de los Antiguos”; reactualizando pedagógicamente el valor literario del Latín, que había de aprenderse a partir del estudio sistemático de la gramática para ser luego utilizado como lengua viva en la mediación social, junto con la lengua romance; anticipando – filosóficamente - la inducción crítica del *Novum Organon* de Bacon y experimentando, empírica y psicológicamente, el uso de los principios del asociacionismo de ideas, que se desarrollará, sucesivamente, como concepción filosófica moderna del siglo XVII al XVIII, y como teoría científica a partir del siglo XIX.

Luis Vives representó, para España, el primer intento conseguido de una actitud intelectual provisto de sentido experimental, o mejor dicho, puede ser definido como el primer autor experimentalista en el campo filosófico educativo, aun sin separarlo del ámbito de la reflexión filosófica en torno al hombre y la sociedad de su tiempo.

Los temas de los que se ocupó Vives, en *De tradendis disciplinis*, de 1531, y en las cartas a Maria Tudor, por ejemplo, o bien a Charles Blount, en paralelo, con el *De ratione studii puerilis*, de 1531, y en *De anima et vita*, de 1538, se podrían resumir brevemente de la siguiente manera: las fases del desarrollo del niño, la figura del maestro, las aptitudes del discente, el curriculum studiorum, la elección de autores y textos clásicos, facultades del discente como la nemotécnica y el lenguaje y, finalmente, el aprendizaje escolar.

Resulta necesario, además, al insistir en el valor metodológico de la “cuestión educativa” de Vives, mencionar la elaboración clásica y cristiana de Quintiliano, Plutarco, de los grandes Padres de la Iglesia, y sobre todo de Agustín, de quien se ocupó, con grandes esfuerzos, desde 1520 hasta 1522, en su comentario a la *Civitas Dei*.

Se puede sostener con seguridad que, en el panorama de la instrucción en Europa, Vives introdujo la observación directa del discente, con especial atención a todos sus talentos, investigando, según podríamos decir en terminología contemporánea, los aspectos funcionales de la inteligencia, llevando a cabo, a través de una metodología teórica y práctica, un auténtico experimentalismo educativo, bien organizado y estructurado, también gracias a la renovación de ciertos libros de texto.

Recordemos uno entre todos: la *Introductio ad Sapientiam*, de 1524, considerada la obra más relevante de su producción pedagógica, publicada hasta sesenta y cinco veces entre 1538 y 1649, y de la que se puede encontrar incluso una versión en chino.

Su influencia en las Cortes, las Universidades y las Academias de toda Europa, sobre todo en Francia e Inglaterra, se puede comparar con la que ejercitaron en el siglo XVII Bacon, Galileo, hasta llegar a Descartes, en la búsqueda de un método de conocimiento objetivo para la Ciencia experimental, con el “experimentum crucis”, de donde se individuaron, sucesivamente, algunos “paradigmas” fundacionales, en sentido kuhniano, junto con las revolucionarias categorías científicas de la época moderna, como por ejemplo el principio de relatividad de Galileo.

En España, como en toda Europa, había estallado una tensión experimental, como respuesta al conservadurismo religioso, y contra los sofismas más radicalizados e intransigentes de los “pseudo-dialécticos”.

Una carta-panfleto de Vives, *In pseudodialecticos*, de 1519, dirigida a Juan Fort es un testimonio evidente, al exhortar a la sensibilización en favor de una cultura renovada de sentido enciclopédico-humanista-antiescolástico y de un uso pacífico del lenguaje, fundando una nueva “lingüística”, donde el lenguaje pudiera constituir el fulcro imprescindible para una sociedad justa y de valores

compartidos, no solo para las élites, sino también para los más necesitados, como escribía en 1526: *De Subventione pauperum* y *De communione rerum*.

Se respiraba un clima de renovación, en pleno contagio de la Reforma, dictado a las conciencias no solo por Lutero, sino por Erasmo de Rotterdam, queridísimo amigo y “hermano” de Vives. Seguramente la relación entre los dos grandes pensadores debiera ser el tema de otra investigación de doctorado.

Ambos profesaban sentimientos de paz y hermandad universal, ambos anhelaban un mundo mejor, sin guerras ni persecuciones, que tanto iban a destruir y desgarrar la Europa de aquel siglo y los siguientes.

Con Erasmo el destino fue más amargo, ya que su creencia neutral de la convivencia pacífica entre los hombres fomentó aún más el odio religioso, político y social entre Católicos y Protestantes, mientras Vives pudo conservar, en la soledad de su exilio voluntario, su sueño de conciliador y ciudadano del mundo.

En relación al “*Somnium Vivis*”, cabe subrayar cómo a la edad de veintiocho años Vives escribió, en 1520, un breve comentario al “*Somnium Scipionis*” de Cicerón, donde aprovecha la ocasión, para expresar su propia preocupación por una reforma válida de los principios educativos y por un correcto y atento estudio de los clásicos, sobre todo de Homero y Virgilio: dos temas que desarrollará en obras sucesivas y más maduras, en contra de la “*stultitia et fatuitas*” y a favor de la consecución del conocimiento, acerca del beneficio para toda la colectividad y la recompensa divina.

Hay que tener en cuenta que el *Ciceronianus* de Erasmo apareció por primera vez, en Alcalá, solo en 1528, confirmando el comienzo del interés español por Cicerón, abriendo camino a un humanismo de origen ciceroniano en los siguientes autores: Marineo, Nebrija, Juan Oliver, Antonio de Govea, Fox Morcillo, Aquiles Estazo, Andrés Sempere, Pedro Juan Núñez, Palmireno, Brocense, Antonio Agustín, Gines de Sepúlveda, Simón Abril etc., según las

enseñanzas de ilustres maestros como Cortesi, Bembo, Sadoletto, Manuncio e Longolio.

En particular, en el *De disciplinis*, que publicó, en 1531, Vives insiste en que: los Antiguos desarrollaban y promovían la Sabiduría, a través de “*exempla dictorum et factorum*”; los clásicos proporcionaban claramente las herramientas para revelar la Verdad y la Virtud, en contra del vicio; y, finalmente, las fuentes de los clásicos educaban a alcanzar valores existenciales, individuales y universales, fuertemente éticos y cristianos.

Sin embargo, en esta confrontación no podemos dejar de recordar a Tomás Moro, en “perfecta” unión con Erasmo, y en su martirio, en 1535, cuando murió decapitado por no haber aceptado el Acta de supremacía de Enrique VIII.

En una carta, Moro se dirigía a Erasmo, en 1520, evocando lo que Horacio había escrito a Virgilio: «Eres para mí, más de la mitad de mí» (“*animae dimidium meae*”).

Juntos dejaron una herencia de gran valor, y precisamente esta amistad fue considerada “*monumentum aere perennius*”.

De hecho, es oportuno citar un párrafo de una carta de 1516, donde Moro, preocupado por la recepción y difusión de Utopía, escribió a su amigo Erasmo que no esperaba un consenso general y que le resultaba suficiente la aprobación de su querido amigo, único digno acompañante aun en la tierra más desolada.

En la misma correspondencia, Moro escribiría a su amigo, el 26 de Mayo de 1520, recién conocido Vives, para rendir solemnes felicitaciones y expresar grandísima admiración hacia la erudición y la sabiduría del valenciano.

Hay que subrayar que en el *Epistolario* de Vives han sido recogidas hasta veintiuna cartas dirigidas a Erasmo, mientras solo figuran siete de Erasmo.

Ha sido posible fechar esta correspondencia entre los años 1520-1525, aunque las investigaciones de A. Bonilla y San Martín y Henry de Vocht no excluyen que haya podido haber una más extensa correspondencia, hasta la muerte del mismo Erasmo, en 1535.

En cambio, la amistad con el humanista francés G. Budé ha sido atestiguada solo mediante una carta, recogida por el profesor L. Delaruelle.

Y aunque el tema es demasiado extenso para ser desarrollado en esta breve síntesis, quisiera de todas formas introducir por lo menos un aspecto de aquella preocupación que animaba a Vives como experimentador y preceptor durante aquel exilio voluntario, tal vez consecuencia de los juicios padecidos, infligidos por la Inquisición, contra sus familiares de origen judío (March, Valeriola, Amenara, etc.), que lo tuvieron peregrinando sin cesar por Europa, entre la Universidad de la Sorbona en París, el Colegio del Corpus Christi en Cambridge y la Academia de Lovaina.

Me refiero, también, a la influencia que Vives ejerció en los siglos siguientes, como queda demostrado por la extensísima literatura especializada de sus comentadores y estudiosos, así por ejemplo: P. Sainz Rodríguez, A. Bonilla y San Martín, Foster Watson, A.J. Nameche, Van Den Bussche, A. Lange, H. Gómez, T. Carreras y Artau, P. Graf, M. Menéndez Pelayo, C.G. Noreña, L. Riber, J. Amador de los Ríos, P. Pinta Llorente, G. Marañón, J. Caro Baroja, E. Rembry, M. Bataillon, P. Dudon, A. Bell, F. de Onis, J. Ortega y Gasset, E.R. Curtius, C. Angelerei, D. Cantimori, W. Fergusson, A. Lefranc, J. Michelet, J. Burckhardt, G. Toffanin, G. Saitta, sobre todo por su enfoque originalísimo de la “ciencia higiénica” a que recurre en toda su obra, pero que cobra un sentido razonado y metodológico en su obra educativa, es decir en sus afortunados *Díálogos*, o *Colloquia Linguae Latinae Exercitatio*, de 1538, utilizados también en los seminarios diocesanos, sobre los que se podría realizar un análisis circunstanciado, justamente por aquellos impecables consejos que, según las sabias instrucciones del humanista valenciano, debería seguir cotidianamente el

joven discípulo virtuoso y discreto, para conservar su salud psico-física y desenvolverse de forma armoniosa en su tejido social (Dial. 2, 285 - 6; Dial. 24, 396 - 403).

Durante las clases de doctorado del profesor Vertecchi fueron subrayadas las siguientes funciones de la educación, que Vives desarrolló en sus *Diálogos*:

- una actitud funcional no siempre es buena para la adaptación, y a menudo no se debe a la comprensión sino al condicionamiento;
- la adaptabilidad significa orientarse y elegir con libertad;
- la educación es la capacidad de conservar, en términos diacrónicos, una capacidad de adaptación y elección, de orientación y de comprensión;
- educar a la memoria significa interactuar con las categorías aristotélicas del espacio y del tiempo;
- la respuesta a la pregunta “¿por qué vas al colegio ?” se encuentra en la *educatio* de Vives.

(*Diálogo 24*, que analicé en su transcripción del latín medieval, y en la versión italiana traducida del español y del inglés).

Es indudable que Vives fue recompensado con fama y fortuna en la posteridad, ya que consiguió transmitir su visión del mundo y del hombre, vehiculando su propio manual de Latín, deslizándolo su auténtico mensaje humanista tras una retórica magistral, en lugar de utilizar el registro afilado, irónico y sarcástico de los *Colloquia* de Erasmo.

En este sentido sería conveniente, por ejemplo, comentar la carta de Vives, *De Ratione Studii Puerilis ad Garolum Montjoium Guilielmi filium, dirigida a Charles Mountjoy*, hijo de William Blount, Lord Mountjoy, que, en 1496, había

sido alumno de Erasmo, donde Vives prefigura un verdadero esquema educativo, equivalente a una programación didáctica actual.

Cuando en 1522 muere Nebrija, profesor de gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares, se le ofreció la cátedra vacante a Vives, que entonces tenía treinta años. Este la rechazó no solo porque hacía trece años que vivía fuera de su patria, viajando entre Francia, Inglaterra y Flandes, sino sobre todo porque nunca había sido su intención desempeñar el papel de docente académico, *ex-cathedra*, prefiriendo seguramente la vida de los goliardos «vagantes, eternos estudiantes en perpetua búsqueda de la Alétheia».

Y así Brujas fue su cuartel general, donde Vives vivió con su queridísima mujer Margarita, que, junto con toda la familia Valdaura, lo adoptó, acogió y amó durante cuarenta y siete años.

Añadiría como refuerzo del auténtico profetismo de Vives, aun siendo muy discutida, considerada al límite de la leyenda hagiográfica, una anécdota llamada “incidente de Brujas”, durante la cual, Vives, habiéndose encontrado con San Ignacio de Loyola y no consiguiendo convencer al Santo, para que admitiera la lectura del *Enchiridion militis christiani* de Erasmo, en los colegios jesuitas, reafirmó su propia adhesión a los ideales filosóficos y morales de un humanismo laico, libre de cualquier manipulación por parte de la Contrarreforma, y que en cambio utilizaba la cultura lingüística clásica y el conocimiento de la sabiduría antigua como arma contra los peligros subversivos de la época.

Esta clave interpretativa queda seguramente sostenida por el hecho biográfico que Vives, desde su adolescencia, viviera fuera de España, gozando de la estima y el mecenazgo de grandes personalidades internacionales, y profesando, como Erasmo y Moro, la libertad intelectual y la libertad de expresión.

“Utopía”, escrita en 1516, es la descripción, precedida por un diálogo cuyo protagonista es el navegador Rafael Itlodeo, personaje clave de toda la obra, de una sociedad racional, bien estructurada, feliz, paradigmáticamente opuesta a una

Europa gobernada de forma irracional, desgarrada por las injusticias, por absurdos enfrentamientos, que solo degeneran en guerras desastrosas.

Es de recordar que ya en el “aureus libellus” de Moro estaba presente la fuerte e intencional “equivocidad” del mismo término “utopía”.

Moro puso en relación doctrinas y corrientes antitéticas como: epicureísmo, estoicismo, naturalismo, deísmo, ascetismo, igualitarismo, patriarcalismo, comunismo, pacifismo etc.

Además, toda su labor de filósofo-sociólogo-psicólogo-economista-político estaba sutilmente entretejida por una pertinaz ironía, que se convertía en sátira feroz y sarcasmo, hasta llegar a ser despiadado desdén por toda la sociedad del siglo XV en Europa, para luego transfigurarse en una esencial serenidad, como si se hubiera tratado de una de las muchas bromas, un “*parergon*”, de los que solía hacer con su amigo Erasmo.

El proyecto utópico, por lo general, como ocurre en el caso de Moro, no es elaborado para ser actuado inmediatamente, sino “mediadamente”

En lo inmediato se propone, en particular, hacer madurar las conciencias, con el fin de que los procesos de transformación socio-pedagógicos se apoyen sobre bases sólidas, y puedan inscribirse dentro de una incontenible tensión ético-política “nueva”, es decir, una “Revolución”.

Insistimos en que, como a menudo se ha señalado, que la Utopía ha sido interpretada como una “contra-historia”, capaz de entender la Historia. En el sentido que puede contener la historia del tiempo perdido, de las oportunidades fallidas, de los proyectos no realizados.

Podríamos decir que es la narración de los errores del pasado, de la incapacidad humana de aferrar los *kairoi*, es decir, los momentos propicios, para afirmar un cambio con nuevos valores y críticas.

Nos encontramos, en definitiva, con una continua oscilación de sentido, de la misma manera en que se realiza la acción educativa, entre deseo y esperanza de una humanidad futura mejor.

La utopía, al ser ou-topia se genera a partir de un “no” y tiende hacia otro “no”. El “no” de donde se genera representa lo negativo, la “*distopía*”, expresa la conciencia crítica, la carencia de ser, la insuficiencia concreta de lo real, su falta de correspondencia con las necesidades humanas.

Sin embargo, el “no” hacia donde tiende, se configura como “*eu-topía*”, es decir, el lugar feliz que “no existe”.

A pesar de todo, queremos recordarlo con especial énfasis, al estar hablando de un contexto del contenido de la paideia, la utopía no representa en ningún caso el “no ser” de Parménides, es decir, no estamos proponiendo una tesis sobre la “Nada”, sino sobre una realidad potencial, y no inmediatamente actual, factual.

En definitiva la conciencia utópica se distingue de la conciencia crítica en que, a diferencia de ésta, no se limita a reflexionar sobre lo negativo, quedándose en el “no”, sino que lo supera, llegando al “todavía no”.

Como Bloch observó, en profundidad: “en el mundo es posible la categoría del todavía no, al igual que una variable en un proyecto que aún puede realizarse”.

La utopía es una de las pocas formas de pensamiento que consientes al Hombre investigar, en torno a “nuevas posibilidades más allá” de la experiencia dada, es capaz de expresar adecuadamente su propio “tener que ser”, legitimando su propia natural humanidad, profetizando su “ser anticipador”, en relación a las generaciones futuras.

En lo que se refiere, finalmente, a la aportación original de mi tesis, quisiera construir un mapa con algunas “terminologías filosóficas” clave,

deducidas del estudio del Humanismo europeo que, en el pleno fulgor del siglo XV, fueron señaladas en las obras de Vives. Me refiero sobre todo a sus consideraciones específicas en *La Verdad de la Fe Cristiana en Cinco Libros*, y en *Interpretación de las Bucólicas de Virgilio*.

Para Vives, como para otros representantes del Renacimiento tardío, el reto del proyecto del “enciclopedismo” constituía una intención educativa “omnicomprensiva”, al poner en relación los numerosos ámbitos del saber, para poder luego dominar todas las disciplinas y todos los libros conocidos hasta ese momento, y comprender por tanto el misterio de la creación de Dios, para la “formación de un hombre nuevo”.

A continuación señalo algunos autores cuya obra he tenido en cuenta: G.Calo, W.H.Woodward, H.Leser, E.Garin, G.M. Bertin, A. Dini, J.Bowen, P.F. Grendler, P.O. Kristeller, V. Del Nero.

El objetivo principal del estudio lexicográfico, propuesto en la presente investigación, es el de establecer la existencia de una serie de núcleos significativos y fundamentales en la Filosofía.

Se podría definir este trabajo como un posible estudio en torno a la actualidad topológica de la Retórica.

Solo a través del análisis del aspecto retórico del lenguaje es posible poner en marcha el reconocimiento de paradigmas comunes, compartidos por la cultura europea, y en la estructuración de un “diccionario mental común”.

De hecho, a partir de ciertos balances sobre la metodología podríamos encontrar dichos “*a-priori*” histórico-filosóficos, cotejando el lenguaje filosófico en los diferentes idiomas europeos, es decir, entendiendo el plurilingüismo como herramienta de mediación socio-cultural y, al mismo tiempo, como reto heurístico.

Estas nuevas propuestas educativas se centrarán en las teorías educativas del Humanismo europeo, sobre todo a partir de los estudios de Luis Vives, quien supo conjugar su investigación filosófica con la filológica, dos materias que, actualmente, han tomado caminos divergentes.

De esta manera, relacionando nuevas perspectivas de la Pedagogía contemporánea con la gran tradición pedagógica europea, se podrá demostrar y justificar de forma crítica y teórica la presente propuesta.

Por este motivo, quisiera construir un corpus textual, a partir de la cultura de los siglos XIV-XV, reconstruido a partir de los principales manuales, enciclopedias y glosarios de filosofía, presentes en el territorio italiano y en España, con el fin de aislar aquellos términos claves, esenciales para un glosario básico, y fundamentales, para la comprensión y lectura de textos, necesarios para la didáctica de la Filosofía, para los alumnos de bachillerato.

Propondría, además, la presentación de una aplicación práctica de Glosario, que podría ser también objetivo de esta investigación.

Esta realización didáctica, aplicable en el aula, se basa concretamente en mi experiencia docente, como profesora de Filosofía en la escuela secundaria en Italia.

A este propósito me concentraría en una dimensión discursiva, en el marco tal vez “irregular” de una investigación topológica “sensible o de la imaginación”, según el ejemplo de Vico, en torno a la constelación de por lo menos cinco términos paradigmáticos del siglo XV, poniendo a prueba la lógica de la “disgregación” de Adorno, “*der Zerfall*”, como si fuéramos a desmontar desde dentro y por fuera los conceptos mismos:

1. COGNITIO, como la capacidad del conocimiento humano, sin eludir su última función teleológica, que Vives presenta como “*quaestio in primis digna humani generis cura*” y que define como “*pulcherrima quaestio*”;

2. AMOR, como tensión humana en su interrogarse acerca de la Verdad y el Bien;
3. PIETAS, como meta del camino cristiano, “via perficiendi hominis”;
4. RELIGIO, como ejercicio social para la revelación del Bien Supremo;
5. LUX, como ayuda divina hacia lo infinito.

Capitolo I

L'UMANESIMO e LUIS VIVES

INTRODUZIONE: LA MODERNITÀ DELLA COSCIENZA EUROPEA DI LUIS VIVES

Il converso¹ Valenzano, Luis Vives, uomo di lettere e riformatore dell'Educazione cinquecentesca in Europa, scrisse, nel 1520, un breve commentario² sul *Somnium Scipionis* di Cicerone, studiato da Macrobio³ e ampiamente investigato fino ai giorni nostri⁴, non solo come magistrale esempio stilistico della lingua latina, presentato nella parte conclusiva del *De Re Publica*⁵, e riproposto nell'*Hortensius*⁶, ampiamente citato da Sant'Agostino⁷, ma, soprattutto, come *summa* filosofica dei principali influssi platonici, pitagorici e stoici della cultura antica classica.

Vives s'impegnò nel ricalcare la *fabula* dell'Arpinate⁸, il quale, a sua volta,

¹ Con l'editoriale del giornalista catalano J. Plá ("La hecatombe de Luis Vives" in *Destino*, Barcelona 03.12.1966), prende avvio la ricostruzione storiografica delle persecuzioni e dei processi subiti dalla famiglia ebrea di Vives, inflitti dall'Inquisizione di Valencia. In questo contesto s'inquadra il problema dell'emarginazione e dell'esilio degli ebrei conversos spagnoli, i nuovi cristiani, convertiti con la forza o spontaneamente dopo il 1492, che trovarono rifugio in ogni angolo dell'Europa del '500, cfr. C.G.Noreña, *Juan Luis Vives Martius Nijhoff*, The Hague 1970 pp.1-15. Si citano come ulteriori fonti bibliografiche i seguenti riferimenti di critica storica: "Juan Lluís Vives, Valenciano", prefacio a la version castellana de la *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1947-1948, 2vols; vol. I. pp. 15- 16 y 25-26; A. García, *Els Vives: una familia de jueus valencians*. Valencia. Tres y Quatre. 1987; R. García Carcél, La familia de Luis Vives y la Inquisición, en *Opera Omnia I*. Volumen Introductorio, pp. 189-519; M. de la Pinta LLorente y J. M. de Palacio (Eds.), *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives*, Madrid- Barcelona. CSIC, 1964.

² L'opera di Vives s'intitolava *Declamationes Syllanae*, ed era tratta dai commentari *Opus Epistolarum Des.Erasmi Roterodami* (1520), a cura di H.M. Allen, IV, Oxford 1922, n.1.107, 269.

³ Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, trad. e comm. L. Scarpa, Liviana Padova 1981.

⁴ Cicerone, *Il sogno di Scipione*, a cura di F. Stok, con testo a fronte, Letteratura universale Marsilio, Venezia 1993.

⁵ *De Re Publica*, VI 9-29, nella traduzione commentata e analizzata di L.Castiglioni, terza ed., Paravia, 1960.

⁶ *M. Tulli Ciceronis, Hortensius seu De philosophia liber*, editio commentario instruit Albertus Grilli, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962, seconda edizione: Marco Tullio Cicerone, *Ortensio*. Testo critico, introduzione, versione e commento di Alberto Grilli, Bologna, Pàtron, 2010.

⁷ H.I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, ed. it., Jaca Book, Milano 1986 (ed. orig. Paris 1971), pp. 388-389.

⁸ L. J. Swift, *Somnium Vivis y el Sueño de Escipión*, in *Homenaje a Luis Vives*, Madrid 1977,

aveva applicato quei tecnicismi della *contaminatio*, particolarmente frequenti ed innovativi della commedia plautina⁹, meta-teatrali e meta-onirici, attraverso cui l'attore, rivolgendosi al pubblico, utilizzando la finzione scenica¹⁰, rappresentava, con la metafora del modello sogno-rivelazione, la propria utopia di giustizia e concordia terrena, a fronte di una società politica, profondamente corrotta e in crisi della Respublica, che caratterizzò Roma, fra il 509 e il 31 a.C.¹¹

Il lavoro critico di Vives fu particolarmente apprezzato da Erasmo e Moro¹², in quanto venne interpretato come un vibrante attacco, contro i retaggi di una vetusta, troppo consumata disciplina tardo-scolastica, esercitata negli ambienti delle scuole di Dialettica di Parigi, dove lui stesso visse, dal 1509 al 1512, e vi impartì le sue prime lezioni accademiche di Retorica, per poi recarsi nelle Fiandre.¹³

Il programma vivesiano venne delineato nel 1519¹⁴, in opposizione alla logica stantia dei “teologastri”, così come li chiamava Erasmo, del “*modus parisiensis*”.¹⁵

L'intento consisteva nell'epurare il linguaggio da barbarismi dogmatici e sofismi, per fondare nuovi programmi e *curricula* educativi, rispettosi della cultura dei classici, per un nuovo¹⁶ e rinnovato “statuto epistemologico della dialettica”.¹⁷

Tali due presupposti sono ben espressi, nel commentario al *Somnium*

Fundación Universitaria Española Seminario Nebrija, pp. 89-112.

⁹ M. Barchiesi, *I moderni alla ricerca di Enea*, Roma 1981.

¹⁰ D. Diderot, *De la poésie dramatique* (1758), Nouveaux classiques Larousse, Broché, 1975.

¹¹ A. Burdese, *Le istituzioni romane*, in L. Firpo (a cura di), “*Storia delle idee politiche, economiche e sociali*”, vol. I, Torino 1982, p. 653 e ss.

¹² W. Sinz, *The elaboration of Vives' Treatises on the Arts*, negli *Studies in the Renaissance* 10 (1963), laddove sono sottolineate le relazioni amicali tra Vives, Erasmo e Moro che già si complicarono, dal 1522.

¹³ C. G. Noreña, Juan Luis Vives, The Hague, 1970, pp. 123- 147.

¹⁴ L.Vives, In *Pseudo-Dialecticos*, commentato da G.Majans, Johannis Ludovici Vivis Valentini, *Opera Omnia* III, Valencia 1782, 37- 68.

¹⁵ Vives si scagliò contro le pedanterie del “*modus parisiensis*”, che dava esclusivamente spazio alla disputa e all'esercizio, una polemica comune a tutti gli umanisti, compreso Erasmo, analizzata da C. Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia Roma 2012, pp.17-57.

¹⁶ Cfr. l'idea del “nuovo” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

¹⁷ Ibid., p. 40.

Scipionis, nel *Somnium Vivis*, utilizzando il testo ciceroniano, come *argumentum*, per i suoi alunni dell'Università di Lovanio, nella forma umoristica, ironica ed immaginativa, vissuta in prima persona, come un proprio sogno salvifico, per nascondere un'autentica inquietudine esistenziale di ebreo convertito, cercando, ad ogni costo, di mascherare il proprio rifiuto della drammatica realtà di esiliato, perseguitato con tutta la propria comunità.¹⁸

Nell'incontro sognato, “ad hoc” per il suo uditorio accademico, insieme all'*orator*, Vives s'incammina per la “domum fatorum”, (v. 83), dove s'incontrano le Parche, le figlie di Zeus, Cloto, Lachesi e Atropo, che tessendo il filo del destino di ciascun uomo, stabiliscono l'ordine dell'Universo, tra il Cielo e la Terra.

Il Valenzano rappresenta, nella sua parodia, la disputa che le Parche intrecciano sullo sviluppo futuro dell'umanità: Cloto, che incarna il Presente, cerca ad ogni costo di persuadere Lachesi, il Futuro, di mantenere saldi quei valori, che l'uomo ancora persegue.

Mentre Atropo, il Passato, si dispera per le conseguenze prodotte dalla vanità, dalla corruzione, dall'ignoranza e dalla miseria, che hanno regnato fino ad allora, per ben sedici secoli, (V. 83).

Nel dibattito descritto, ci sono coloro che parteggiano per Cloto, uomini senza posizione e prestigio sociale, che si mostrano come i veri discendenti atlantidei, capaci di tradurre i propri valori antichi con quelli che vengono, fittiziamente, considerati innovativi.

I seguaci di Atropo, al contrario, appartengono alla stirpe di uomini “optimi et nobilissimi”, tra i quali: San Paolo, San Girolamo, Sant'Ambrogio e Sant'Agostino, che, insieme ai pensatori pagani Aristotele, Platone, Cicerone, Virgilio e Seneca, argomentano e discutono sulle convenzionali tematiche di Retorica e di Grammatica.

Mentre i seguaci di Lachesi, a cui appartengono nella finzione del sogno lo stesso Vives e Cicerone, sono coloro che esortano ad affrontare il giusto rinnovamento.

¹⁸ A. Foa, *Ebrei in Europa: dalla Peste Nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, GLF Editori Laterza, Roma-Bari 2004, cap. VII “L'età moderna: esodi e ritorni”.

Così viene annunciata la modernità, una nuova coscienza e disposizione d'animo, sia pure nella disciplinata osservanza di costumi più severi e morigerati, limitando, in particolare, l'uso sfrenato e dionisiaco del vino¹⁹, retaggio dell'estasi dei misteri arcaici e dei culti legati alle divinità ctonie, presenti in tutte le mitologie e ritualità delle civiltà classiche del bacino del Mediterraneo.

Nella rappresentazione di queste scene del suo sogno allegorico, Vives rivelò ulteriori punti chiave della sua riforma in campo educativo, ben più connotativi, da applicare, sia pure con una certa gradualità, per sostituire talune antiche idee misteriche ed esoteriche sul legame originario Dio-uomo, con il credo della Chiesa cristiana riformata, anche nel confronto con l'ebraismo e l'islamismo.

Luis Vives era, infatti, ben consapevole, che fosse giunto il momento di annunciare una nuova teologia, contro i convenzionalismi, così come, in seguito, il gesuita Possevino²⁰ insegnava, che l'Umanesimo cristiano avrebbe trasformato, con un lento processo i “piccoli” discepoli di Cristo, come “Paulus”, in uomini degni e sapienti, nella *De veritate fidei christianae*.²¹

Un ennesimo parallelismo, di grandissimo interesse storico, con la biografia del converso Valenzano, in quanto, prima della conversione, Vives/Paolo era “Saulo”, che in ebraico è traducibile come “implorato con la preghiera e donato attraverso la grazia” e il suo Sé spirituale sembrerebbe agli inizi della sua evoluzione, ancora dormiente e poco conscio dei processi della sua volontà.

Vives sembra rivolgersi a tutti gli uomini purificati con la venuta del Cristo, che abbiano recuperato, attraverso la propria lotta individuale per la conoscenza, un nuovo²² gradino di coscienza, l'unico in grado di accogliere una

¹⁹ L. Vives, nel dialogo *Ebrietas*, condanna, esplicitamente, l'uso smodato del vino, presso i circoli studenteschi di Parigi, come d'altronde nella *Introductio ad Sapientiam* I.15.

²⁰ C.Casalini, *Disputa sugli ingegni. L'educazione dell'individuo in Huarte, Possevino, Persio e altri*, www.academia.edu; Ibid., *Antonio Possevino e la coltura degli ingegni*, in F. Mattei - C. Casalini, *Jesuitica Institutio. Figure e temi di una modernità pedagogica*, Anicia, Roma, pp. 215-256.

²¹ L'ultima opera di Vives, pubblicata in 5 libri, dopo tre anni della sua morte, nel 1543.

²² Cfr. l'idea del “nuovo” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

rinnovata Età dell'Oro, di pace e di prosperità (V. 90).²³

Come esiliato, sommessamente, in base all'antico detto latino “ad augusta per angusta”, Vives ci ha insegnato a vivere, sfidando inusitati ostacoli, prove e sofferenze per giungere all'agognato stadio finale di armonia ed equilibrio, *sine querella*.²⁴

Dal 1526 al 1529, Vives completò, infatti, il suo “trattato sistematico di teoria politica o sociale o un progetto di uno stato ideale”²⁵, il *De Concordia et discordia*, a cui si aggiunse il commentario *De Pacificatione*.

Quest'ultimo, Luis Vives lo scrisse dedicandolo al consigliere reale di Carlo V, arcivescovo ed inquisitore generale di Siviglia, Alonso Manrique²⁶, che già aveva conosciuto quindici anni prima e che aveva come fedelissimi seguaci, Luis Coronel e il medico Juan Martín Población, in stretta amicizia con il Valenzano, durante gli anni di studio, trascorsi insieme a Parigi.

Grazie a questa garanzia di *familiaritas*, Vives si permise, a chiare lettere, di condannare, con forza, l'uso della tortura e della persecuzione contro i *conversos/marranos* spagnoli, al fine di promuovere un'autentica pacificazione della collettività cristiana, “vecchia” e “nuova”.

Vives, lasciando da parte l'arte della *dissimulatio*, al di là del clima dei sospetti, degli odii e delle delazioni, parlando in terza persona, giunse ad esprimere, con amarezza, la propria condizione d'intellettuale esiliato, forzatamente, nei Paesi Bassi, dalla sua amata patria, corrotta dalla superbia, dall'invidia e dall'intolleranza, in attesa, infine, di manifestare, con libertà, il proprio pensiero e la propria scrittura.

Siamo al cospetto della profezia della Sibilla, che annuncia l'arrivo di

²³ È chiaro ed esplicito il riferimento alla IV Ecloga delle Bucoliche di Virgilio, che Vives commentò nel 1537, prima di trapassare: *Las Alegorías de las Bucólicas de Virgilio*, Breda.

²⁴ E. González y González, ce lo suggerisce a chiare lettere, usando la citazione di Cicerone (*De Officiis*, Libro 2, par. 82): Vives affrontò il proprio drammatico esilio senza troppo lamentarsi, almeno pubblicamente, cfr. *Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes*, pp. 35-82, in *The expulsion of the jews and their emigration to the southern low countries (15th-16th c.)*, Leuven University Press 1998.

²⁵ L. Gallinari, introd. in J.L. Vives, *De Pacificatione*, Edizioni Anicia, Roma 1990, p.14.

²⁶ E. González y González, *Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes*, pp. 35-82, in *The expulsion of the jews and their emigration to the southern low countries (15th-16th c.)*, Leuven University Press 1998, cap.14, p. 75-78.

tempi nuovi con la menzione della *Virgo*, con la crescita del *Puer* e la trasformazione del rapporto tra l'Uomo e il Mondo, una mitopoiesi, che Vives fece tutta sua, nell'esortare a ri-attualizzare i *Saturna regna*, nella comunione di un rapporto felice e primigenio, insieme a quel celeberrimo profetico annuncio della venuta del Cristo, che tanti interpreti medievali avevano ben tramandato.

Ci si riferisce, quindi, alla tanto studiata riconciliazione tra le teologie pagana, ebraica e cristiana, a cui si dedicò sant'Agostino e di cui Vives annotò, diligentemente ed attentamente, alcuni passaggi rimarchevoli, nei suoi commentari e nella sua edizione critica²⁷:

“La cosa stessa (*re ipsa*) che ora è chiamata religione cristiana era già negli antichi (*erat apud antiquos*), ed era già stata nella razza umana dai suoi inizi fino al tempo in cui Cristo apparve incarnato: da quel momento in poi la vera religione, che già esisteva, cominciò ad essere chiamata cristiana”.²⁸

Pico della Mirandola e Marsilio Ficino, condividendo il debito con la metafisica dei neo-platonici, utilizzarono magistralmente questa capacità di trasferire un'immagine del linguaggio cristiano a un soggetto pagano, o, viceversa, nel sottolineare i caratteri profani di un tema cristiano.

Un processo di “ibridazione”, particolarmente sviluppato in tutta la cultura rinascimentale, attraversata spesso dalla cosiddetta “teoria della concordanza”, un sincretismo, che intendeva cogliere, ad esempio, un mistero sacro della bellezza ebraica, attraverso l'artificio poetico, grazie al quale s'irraggiava lo splendore dell'Essenza divina²⁹.

Luis Vives colse tale intelligenza divina nel creato e nella creazione stessa dell'anima, nel concetto del microcosmo/macrocosmo³⁰, che è stato sintetizzato dalla filosofia umanistica e che sarà, poi, sviluppato dal tardo naturalismo del Rinascimento.

²⁷ In particolare nell'edizione critica, che L.Vives pubblicò, nel 1522, del *De civitate Dei*.

²⁸ S.Agostino, *Retractationes*, I, XIII.

²⁹ In ambito ebraico, letteralmente, viene denominata, come, *Ein Sof*, nella traduzione di “Senza Fine/Illimitato/Infinito”.

³⁰ Nel trattato *De anima et vita*, del 1538, I libro, ultimo capitolo, pp. 41 e ss., Vives sottolineava quelli che saranno indicati come i due motivi fondamentali dell'Umanesimo cristiano: l'uomo era strettamente collegato agli eventi cosmici e l'intuizione dei valori spirituali lo portavano al dis-velamento di Dio.

Il termine “natura” deriva da *natus*, poi da *nasci* e, prima ancora, dall'arcaico termine *gnatus*, la cui radice *gene* indica il significato, che appartiene alla Natura tutto ciò che si genera.

E proprio dalla netta contrapposizione tra Natura e Cultura, viene a distinguersi la sfera dell’“umano”, che partecipa ed è inserita all'interno dell'ordine di natura, ma, al tempo stesso, ne rappresenta un elemento privilegiato, come sfida di uno *iato* radicale, rispetto ai regni minerale, vegetale e animale.

L'Uomo si contrappone a tutta la Natura, in quanto possiede tutti quegli elementi specifici, che ne costituiscono una differenziazione essenziale, quali: la libertà, la ragione, la coscienza e la volontà.

É questa differenza un vero e proprio *topos* della tradizione filosofica di tutto il '500/600, che Luis Vives anticipa, con la sua riforma umanistica e, che sarà così ricorrente, nella storia di tutto il pensiero moderno occidentale.

Rispetto all'Universo, quello che il singolo esercita con la sua limitata ed egoica volontà non è che una conquista vacua, destinata a svanire nel flusso del tempo sincronico, mentre ciò che si vuole “nello spirito” appartiene alla diacronia dell'eternità, perché nel nostro essere umano si riaccende la luce, che pervade l'intero Cosmo e si vive nell'operare universale.

Nella nuova coscienza, si distinguono quattro sfere di attività umana a cui l'uomo, per limitare i danni del proprio egoismo, deve dedicarsi, completamente: la conoscenza, l'arte, la religione e l'amorevole dedizione.

Per Vives, chi non vivrà in almeno una di queste quattro sfere non potrà essere illuminato dalla Saggezza di Dio, “*Lux*”: la conoscenza rappresenta la dedizione del pensiero nei confronti dell'Universo; l'Arte ne è la contemplazione; la Religione è il suo collegamento nell'anima umana ed infine l'Amore, che raccoglie nella devozione tutta la pregevole essenza dell'Universo.

Luis Vives ha infatti celebrato³¹, nella descrizione dello scudo di Enea, la propria visione di un mondo rappacificato, attraverso l'allegoria del *pius* Enea³²,

³¹ Lo sviluppo del concetto della “*pietas*” lo ritroviamo, in particolare, già nello scritto di Vives, tra il 1514, *Triumphus et Ovatio y Clypeus*, che sviluppò la lezione di Erasmo sull'*imitatio Christi*.

³² Virgilio, *Eneide*, libro VIII, vv. 626-731.

che con la sua *pietas* si sottomise al volere divino, il cui discendente, Ottaviano Augusto, decretò il compimento dei *fata* e l'acme trionfale dell'Urbe e, la successiva, Pax romana.

Per Vives, gli ideali morali per una condotta integerrima, corrispondevano a quella *utilitas*, che doveva comunque connotare tutta l'azione educativa, come acquisizione di conoscenza per l'intera collettività: un'affermazione “politica”, non soltanto presente nel *Somnium* di Cicerone, ma, soprattutto, nel *Somnium Vivis*.

Per il suo sforzo esegetico ed ermeneutico, Vives ha svolto perfettamente il suo ruolo nell'umanesimo nordico europeo, per aver investigato, con l'approccio introspettivo e critico degli autori antichi degli *exempla dictorum et factorum*³³, la tensione ideale dell'uomo, verso la saggezza.

Dal momento che, la disgregazione del Medioevo pose gradualmente le basi del principio moderno di soggettività e di libero arbitrio della *persona*³⁴, l'opera di Luis Vives si è ben inserita in tale prospettiva storico-critica, che avrebbe, poi, trovato la sua prima espressione importante, nello sviluppo religioso della Riforma, guidata da Lutero e nella filosofia di Cartesio.

³³ L.Vives discute il ruolo svolto dallo studio dei classici per indurre i discenti ad un comportamento integerrimo e morale, *De Doctrinis* (1531), VI. 269-79.

³⁴ F. Mattei, *Persona. Adnotationes in lemma*, Anicia, Roma 2015, p. 99, nota 65.

1.1. CONCETTO E IDEOLOGIA DELL'UMANESIMO

Con l'approccio metodologico delle Scuole universaliste europee di P. Aullón de Haro, il quale ha sviluppato studi e ricerche di comparazione, a partire dal XIII secolo, riguardo la Teoria della Letteratura, la Filologia, la Filosofia, l'Estetica e l'Educazione, specie nel contesto di matrice spagnola.

Il Gruppo di ricerca “Humanismo-Europa”, di cui sono membro, istituito nel 1994, presso l'Università di Alicante, ha inteso configurare e legittimare la prima storia universale delle Arti e delle Scienze, l'origine, il progresso e lo stato attuale di tutta la Letteratura, la costruzione storiografica e comparata, avviata da Juan Andrés (1740-1817)³⁵, per arrivare all'idea di “umanesimo universale”.³⁶

Se prendiamo in considerazione la storiografia tedesca, in particolare Werner Jaeger, che ha riscritto la storia del termine, nel 1929, proclamando un “terzo Umanesimo”, tale processo storico di comparativismo è stato distinto in almeno due periodi umanistici.

Uno nel XIX secolo, quando il sistema educativo della borghesia tedesca nascente, nel coniare il termine, ha veicolato un sistema di identificazione dello Stato con le antiche virtù riscoperte dagli *studia humanitatis*, e un bisogno tutto moderno, incarnato dalla Nazione.

E un altro, nei primi decenni del XX secolo, in cui le preoccupazioni socio-culturali si sono sovrapposte all'ambito pedagogico, e difendere i valori classici costituiva uno strumento per la diagnosi della crisi culturale del presente e preparare le proposte per il futuro.

Per avviare una genealogia dell'umanista ideale, la storiografia tedesca ha affrontato lo studio completo della letteratura antica, la cui influenza si sarebbe fortemente percepita, sia nella Riforma luterana, e, sia nella Controriforma

³⁵ J. Andrés, *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812.

³⁶ P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón de Haro.

cattolica, con l'istituzione degli ordini religiosi, in particolare dei Gesuiti.

La seconda corrisponderebbe al neo-classicismo del XVIII secolo, in cui l'entusiasmo per l'antichità classica si differenziava per quella profondità filosofica, quegli ideali dell'Illuminismo e quel fondamento antropologico dei cosiddetti principi educativi.

Il terzo Umanesimo, infine, ha voluto risolvere la crisi della modernità e delle sue rotture di crisi, con un ritorno alle radici degli antichi, privilegiando, anche, le corrispondenze linguistiche tra il greco e il tedesco.

Queste ed altre genealogie del concetto, *ad hoc*, possono essere interpretate, da un punto di vista strettamente storico, come una tendenza "neo-umanista", da parte della borghesia europea, per dare delle risposte alle crisi, come uno strumento di reazione alla caduta dei principi-guida della vita sociale, sostenuti dalla Chiesa e dallo Stato.

Comunque l' "Umanesimo totale" di Curtius è un vero prodotto di questa espansione e, in qualche misura, di una mistificazione filosofica del concetto dell'Umanesimo, anche se può essere considerata una caratteristica della "volontà del tempo".³⁷

Dal punto di vista della militanza umanistica del suo autore, l'attività critica e filologica interdisciplinare di Curtius ha inteso, infatti, arrivare ad una ridefinizione del concetto d'Europa, partecipando attivamente al dibattito intellettuale e ideologico del suo tempo e, infine, cogliendo la spiritualità dell'epoca, soprattutto, grazie alla sua percezione letteraria della filosofia del tempo.

È opportuno mettere in evidenza come la figura di Curtius, nella storia intellettuale della Germania tra le due guerre, sia stata riconosciuta, come determinante nello studio del pensiero umanistico, indicandone una certa unitarietà, nonostante le sue manifestazioni eterogenee.

Per quanto riguarda il dibattito intellettuale tedesco, ricordiamo H.Mann o K.Hiller, che rivendicavano una concezione pragmatica contro l'egemonia del

³⁷ E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

Kultur; oppure gli aderenti all'"Estetica fondamentalista", come i poeti Stefan George o Friedrich Gundolf; e ancora i visionari "alla Nietzsche", come Bertram Ernst Ludwig Klages; oppure, infine, i filosofi come Max Scheler e, soprattutto, Karl Jaspers.

Sul fronte svizzero è doveroso menzionare la *Kulturgeschichte* burckhardtiana, un'opera monumentale storiografica, capace di investigare l'Età Media e dell'Umanesimo, al di là delle idealizzazioni della tradizione illuministica francese e inglese,³⁸ anche nel confronto serrato con le interpretazioni disincantate di Hegel, Marx e Nietzsche.³⁹

Oppure, sotto il profilo della filologia umanistica, la figura di P.O. Kristeller sulla "polemica del Medioevo", che ha attribuito all'Umanesimo la connotazione di ideologia più che di dottrina, in quanto si affermò come movimento di cultura".⁴⁰

L'unicità di ciascuno di questi studiosi umanisti, per quanto riguarda tutte le rispettive tendenze, tra loro abbastanza assimilabili, ci permetterebbe di arrivare alla concezione di Europa.

Il che ci porta ad affermare, che la capacità di rappresentazione della tradizione umanistica, sia stata proprio quella di fondare l'identità dell'intellettuale europeo con Luis Vives ed una nascente Filosofia per l'Europa.⁴¹

³⁸ R. Fubini, *L'umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna. X. Rinascimento riscoperto ? Studi recenti su Jacob Burckhardt*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 239-265. Si riporta, di grande interesse per la nostra tesi, la nota 35, che esprime l'originale contributo del Burckhardt per una storia "a sezioni" in grado di descrivere, secondo il commento di Löwitt, e comprendere la Storia universale: "E per evitare fin dall'inizio l'illusione di uno sviluppo progressivo, che l'ordine cronologico porta con sé. Burckhardt considera la storia non solo seguendo sezioni longitudinali, ma preferibilmente attraverso Nietzsche sezioni trasversali, che mostrano ciò che si ripete nel progredire del tempo, che è al tempo stesso ciò che in noi risuona ed è comprensibile", p. 247.

³⁹ Ibid., p. 239, nota 2 cfr. J. Burckhardt, *L'uomo nel mezzo della storia*, Bari 1991.

⁴⁰ Ibid., p. 331.

⁴¹ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2016, pp. 206-238.

1.2 UMANESIMO COME CATEGORIA STORICA

La presente proposta di ricerca dottorale, pur limitata all'ambito storiografico dell'Umanesimo nordico, del pensiero pedagogico europeo cinquecentesco, paradigmaticamente rappresentato da Luis Vives, trova, come attualissimo confronto, il glossario filosofico spagnolo moderno di Ferrater Mora.⁴²

La voce “Umanesimo”, ripercorrendo la genealogia del termine, è stata utilizzata per la prima volta, in tedesco, *Humanismus*, dal filosofo e pedagogo bavarese F.J.Niethammer, nella sua opera del 1808, nel suo “Der Streit des Philanthropismus und der Theorie des Humanismus in unserer Zeit des Erziehungsunterrichts”.

Per una discussione sull'Umanesimo, come concetto storico, occorrerebbe distinguere, almeno, due ambiti.

Il primo è il riferimento costante all'Uomo e, in alcuni casi anche all'auto-referenzialità dell'essere umano.

Il secondo è la strettissima relazione con le discipline accademiche, ovvero gli *studia humanitatis* classici.

Sappiamo, da Cicerone, che *humanitas* è la traduzione di *paideia* e per quanto riguarda il presente, oggi utilizziamo il termine "lettere", la cui espressione accademica, “Lettere”, ne delimita anche concettualmente l'uso, insieme all'apparato degli *Humaniora*, con i suoi prodotti e istituzioni (biblioteche, musei, archivi, teatri, fondazioni, riviste letterarie, accademie reali, etc.), insieme alle politiche di comunicazione degli specifici indirizzi educativi (concorsi, premi, inaugurazioni, pubblicazioni, per il tempo libero, etc.), che costituiscono la sua identificazione con il patrimonio culturale, riconosciuto come *classico*.

Gli studiosi umanisti tedeschi, della prima metà del XX secolo, hanno contribuito, in varia misura, alla formazione di un *corpus* di rappresentazioni drammatiche della modernità, in netto contrasto con le rappresentazioni

⁴² J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, quinta ed., Editorial Suramericana, Buenos Aires 1965.

armoniche della tradizione culturale antica.

Nel 1928 il grecista G. Stenzel inneggiò l'essenza dell'Umanesimo, contro "i pericoli del pensiero moderno"; Curtius quattro anni più tardi la descrisse come "la scoperta dello spirito moderno di se stesso", come "una vita che è rimasta addormentata nella profonda oscurità del proprio sangue e ora ne rivendica la sua origine".

Secondo Jaeger, l'Umanesimo individua l'Antichità, come un fattore primigenio: "è un principio della nostra cultura moderna " e la natura della nostra storia europea rappresenta una costante aspirazione all'armonia degli opposti, nella sintesi del Cristianesimo.

La consapevolezza di tale tensione è, precisamente, ciò che, secondo Curtius, permette all'Umanesimo di neutralizzare l'opposizione tra la Tradizione e il cambiamento, in cui la tensione, *Spannung*, è anche uno strumento ermeneutico, costante nelle opere critiche e filologiche dell'autore.

La necessità della presenza permanente di questa tensione e, quindi, la sua insolubilità è stata esposta da Jaspers, come una caratteristica della coscienza del Tutto, che ha cercato una soluzione armoniosa, anche se, a suo giudizio, irraggiungibile.

Lasciando da parte, per il momento, se siano state conseguenze raggiungibili, sia per il filosofo, sia per il filologo, questa consapevolezza di *Spannung* è una caratteristica condivisa da tutto la critica dell'Umanesimo: Ernst Cassirer lo attribuisce anche a Cusano, Pico e Bruno, come una doppia inclinazione verso la trascendenza e l'immanenza, "tra l'uomo e il mondo, spirito e natura", esprimendo anche la tensione tra la Volontà e la Conoscenza, verso il raggiungimento di un nuovo⁴³ stato di "equilibrio energetico".

Seguendo la genesi moderna, il termine "Umanesimo" sembrerebbe, infatti, coniato in tedesco, anche se non adottato nella lingua castigliana, fino a buona parte del XX secolo, mentre l'aggettivo "umanistico" presenta indubbiamente una storia molto più lunga.

⁴³ Cfr. l'idea del "nuovo" nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

Solo a partire dal 1859, il termine "Umanesimo" diventa un concetto storiografico, quando G.Voigt lo usa, nel suo *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, si oder Das Erste Jahrhundert des Humanismus*, per designare quel periodo storico e quell'atteggiamento spirituale, che ha fornito l'impulso verso l'umanità moderna, alla luce dei modelli greci e romani.

Infine, tra le due guerre, lo storico olandese Huizinga⁴⁴ cita l'"Umanesimo" come un termine che, a suo parere, dovrebbe essere esteso ad ogni attività, inerente alla Democrazia, alla Libertà e al Liberalismo.

È una mediazione linguistica e non solo, è una trasmissione del Sapere.

È l'avvio di un termine di nuovo conio⁴⁵, per recuperare un vecchio concetto, o meglio, per mediare un concetto della Tradizione, nella misura in cui recuperare il Passato è sempre il primo requisito per un nuovo inizio.⁴⁶

È il concetto di "Umanesimo", investigato, proprio, dagli studi di Reinhart Koselleck⁴⁷, come esempio storico fondante, nella sua *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, nel quadro di una "semiotica della storia", sviluppata anche dalla Scuola di Semiotica di Tartu, nella variegata personalità di B.A.Uspenski.

⁴⁴ J. Huizinga, *Il problema del Rinascimento*, Piccola Biblioteca Donzelli, Roma 2015.

⁴⁵ Cfr. l'idea del "nuovo" nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

⁴⁶ Ibid., p. 28.

⁴⁷ R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, Stanford California 2002.

1.3 IL RUOLO DELLA *HISTORIA* IN VIVES⁴⁸

Nelle prospettive delineate, precedentemente, sulle implicazioni dell'Umanesimo, la concezione della *historia* in Vives contribuisce a testimoniare la nuova e moderna descrizione e narrazione sulla classicità del XVI secolo.

La visione del Valenzano è stata, di continuo, permeata dall'orientamento etico, che aveva caratterizzato la sua stessa filosofia, soprattutto, nel *De causis corruptarum artium*, nel *De tradendis disciplinis* e nel *De ratione dicendi*, insieme, anche, alle osservazioni e ad alcuni frammenti storici, nel *De tempore quo natus est Iesus Christus*, nel *De subventionem pauperum* e nella sua produzione minore, in ambito politico, del 1520.

Nell'esemplarità educativa di Vives, in un'epoca, in cui non esistevano veri e propri “manuali” di storia, il Valenzano aveva introdotto la *historia*, nel curriculum scolastico, consigliando numerosissime letture dai testi classici, con *exempla*, tratti da: Cicerone, Quintiliano, Dionigi di Alicarnasso e Luciano.

Del Nero⁴⁹ ha commentato, proprio, l'ultima parte del secondo Libro, del *De causis corruptarum artium*, in cui Vives aveva preso posizione, in particolare, contro coloro, che si erano fermati, soltanto, ad analizzare l'etimologia del termine *ἱστορείν*:

“quod est videre, quasi viderit quis quae scribat”.⁵⁰

Mentre aderiva alla visione cicerionana, che definiva la *historia*, come la descrizione di eventi lontani nel tempo⁵¹, oppure di quella più celebre:

“Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia

⁴⁸ Questa sezione introduce la riflessione di Luis Vives sulla *historia*, che affronto nel terzo capitolo della mia tesi. La prospettiva critica intrapresa ed i relativi spunti da sviluppare, anche successivamente, provengono dalle seguenti fonti: V. Del Nero *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, pp.172-183, I. Trujillo Pérez, *Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives*, Anuario de Historia de la Iglesia, 1 (1992), Universidad de Navarra, pp. 200-202;

⁴⁹ V. Del Nero *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, p. 173.

⁵⁰ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, 30 v.

⁵¹ Cicerone, *De legibus*, I, 3.

vetustatis”.⁵²

E, ancora, la visione di Vives si spostava sul criterio di Verità della ricognizione storica, come sosteneva Luciano:

“Historia res sit visa, autque spectata, quasi quis dicat gesta, quum contra fabula sit quam nemo viderit”⁵³

Inoltre menzionava il pericolo d'incorrere in una narrazione troppo favolistica o, peggio, menzognera del fatto storico:

“paullatim error, traditus per manus, et confirmatus, effecit, ut tam occulta veritas, et tot involucris operta, reteggi iam et proferri a sequentibus non posset”.⁵⁴

Parallelamente, aveva espresso un giudizio critico su Erodoto e su Diodoro Siculo:

“Non minore coniunctione devinctus est Indus Romano, quam Romanus Romano, non raro etiam maiore: hoc docet natura; hoc iubet naturae auctor et magister Christus”.⁵⁵

Tutti gli esseri, infatti, appartenevano al mondo naturale, ed essendo sprovvisti di ciò che avrebbero potuto aver bisogno per proteggersi e fortificarsi, nel lungo e difficile cammino evolutivo dell'Umanità, dovevano affidarsi, unicamente, alla Fede del messaggio cristiano.

Così l'uomo, nascendo, fragile e transitorio, privo di molte delle risorse e strategie, utili alla sopravvivenza della stessa specie, doveva ricevere da Dio una sola arma: l'intelligenza.

Secondo Vives, in un primo momento, singolarmente, e, poi, con l'aiuto della propria comunità, l'uomo aveva inventato il lavoro per sopravvivere, così nacquero le Arti, anche se, la capacità razionale gli venne data, per ottenere un qualcosa di più elevato, e, cioè, per dominare la Natura, per legittimare

⁵² Ibid., *De oratore*, II, 9, 36.

⁵³ Luciano, *Verae Historiae*, I, 3.

⁵⁴ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, 30 v.

⁵⁵ Ibid, 31, v. 32 in V. Del Nero *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, p. 174, nota 12: in questo passaggio Vives sembrerebbe indicare, per lo studioso Del Nero, una forte analogia tra la scoperta degli Indi, nell'antichità classica, e la scoperta del Nuovo Mondo, che proprio in quei quarant'anni stava deflagrando, con inimmaginabili conseguenze, in ogni ambito: politico, religioso, culturale ed emotivo.

l'ordinamento morale della vita di relazione e per condurlo, infine, all'obiettivo risolutivo della pace e della *concordia*.

Quel suo essere sociale lo aveva, comunque, messo nella condizione di condivisione di apprendere dall'esperienza degli altri e, soprattutto, pur accettando i propri limiti, volerli superare, ad ogni costo, nell' esistenza individuale, nella consapevolezza della propria finitudine, che dopo tutto, aveva sempre spinto l'uomo verso la sfida del miglioramento e del progresso continuo.

Vives, inoltre, aveva offerto, anche, una prospettiva, più che positiva del processo di metamorfosi del pensiero umano, perché nessuna arte, probabilmente, fu inventata e perfezionata in un battibaleno, senza alcuna riflessione o errori di valutazione.⁵⁶

La Storia era così da considerarsi come un vero e proprio processo di regia, altamente educativa ed utile, in tutto il processo educativo.

Gli eventi del passato, gli *exempla*, costituivano, se eticamente validi, delle buone pratiche da mettere in atto, altrimenti, se negativi, dovevano essere accuratamente evitati.

Seguendo lo studio di Del Nero, si riporta, integralmente, una sua riflessione:

“(...) Nella 'pars construens' della filosofia di Vives allo studio della storia è dedicata buona parte del V libro del *De tradendis disciplinis*, che si inaugura con una digressione sulla saggezza, una delle due strade insieme alla religione per coltivare lo spirito (“in vitae negotiis prudentia praesto est nobis atque auxilio, in rebus divini pietas, quae qui sit Deus docet, et quemadmodum nos adversus illum decet gerere”. DTD, 125 r.). La 'prudentia' è in particolare, la capacità di adattare tutto quello che ci serve nella vita e nei luoghi, ai tempi, alle persone, agli affari ed è moderatrice e guida nella tempesta delle passioni. Essa si origina dal giudizio e dall'esperienza delle cose: il giudizio può essere coltivato e migliorato con la lettura e la meditazione di autori pagani antichi e di padri della chiesa, con l'arte del dire, con l'esperienza (che si accresce col trascorrere del tempo) e con la storia ('aliena ex cognitione prioris memoriae discuntur, quae historia nuncupatur'). Quindi il discorso sulla storia si inaugura nella sua connessione interna col problema della saggezza. (DTD, 125: 'historia si adsit, ex pueris facit senes; sin absit, ex senibus pueros'). La storia è utile alle arti e alla vita quotidiana, per suo tramite è possibile ad esempio conoscere i propri antenati e la regione in cui si abita e come si sia arrivati in essa, i propri diritti e gli altrui ('nemini sua possessio certa esset et rata, nisi historiae munere'). E di fronte all'obiezione di chi sostiene che la conoscenza del passato è inutile, perché è cambiato tutto da allora, Vives afferma che tuttavia 'illa tamen numquam mutantur quae natura continentur, nempe causae affectuum animi, eorumque actiones et effecta, quod est longe conducibilis cognoscere, quam quomodo olim el

⁵⁶ Ibid., II, *De las disciplinas*, p. 342.

aedificabant, vel vestiebant homines antiqui' (DTD, 126). Meglio diventare saggi per mali altrui che per i nostri attraverso gli esempi che la storia può offririci (può darsi che la forma sia diversa, ma l'uso certamente non lo è). Le arti d'altronde non avrebbero fondamento senza la storia.”⁵⁷

Per Vives, la storia non doveva essere una mera agiografia, ancora di più posticcia, ma doveva esser capace di generare e di far sviluppare la filosofia morale, il diritto e la teologia:

“Equidem nolim in gravissimas disciplinas contumeliosius aliquid dixisse, sed nescio quo pacto historia videri posset praestare omnibus, quae una tot artes vel pariat, vel enuntriatur, augeat, excolat, idque non per amara et molesta praecepta, atque exercitamenta, sed per animorum delectationem, ut simul pulcherrima ac fructuosissima haurias, simul animum recrees, ac reficias”.⁵⁸

La *historia* per Vives diventava, così, un “succo vitale”, con finalità morale, a servizio della Verità, attraverso la giusta prospettiva, offerta dalla dimensione cronologica e bibliografica degli eventi, delle azioni e delle parole dei singoli personaggi celebri, insieme all'idea di “progresso” nella storia del mondo, formulata da S. Agostino.

Anche l'uomo concreto aveva una *historia*, che si svolgeva in un ordine lineare, in cui l'età e le fasi, succedevano fino alla morte.

Grazie all'appartenenza dell'individuo ad una comunità, i progressi compiuti dal singolo individuo, non si perdevano alla sua morte, anzi sopravvivevano, nella sua stessa società.

I cristiani rappresentavano le pietre fondanti, per costruire la città di Dio, con l'umanità, verso la gloria futura.

Nel *De Civitate Dei* di S. Agostino, la prima grande opera sistematica, in cui la spiritualità e l'etica cristiane si confrontavano con la cultura del mondo antico, per offrire una soluzione ai complessi problemi, che erano scaturiti dai rapporti fra l'ordine temporale e quello spirituale, descriveva l'origine delle due città, l'amore di Dio, fino al disprezzo di sé o all'amore di sé, fino al disprezzo di Dio.

La *historia* presentava il “dramma” della salvezza dell'uomo, nel rapporto

⁵⁷ V. Del Nero *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, pp. 177-178.

⁵⁸ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, 126 v.

fra Cristianesimo e Impero, in una storia ben più grande, universale, alla ricerca di un ordine provvidenziale, meta-storico, tra le due città, per svelare la verità dell'agire degli uomini, cioè: l'uomo che voleva ottenere la felicità avrebbe dovuto costruire la città di Dio, vivere secondo i suoi principi, sforzandosi nella costruzione equa della società umana.

Il nuovo senso dell'individuo e dei loro problemi veniva stabilito dall'Umanesimo, trovando espressione compiuta, in Luis Vives.

L'Umanesimo europeo, avendo raccolto le esigenze di rinnovamento civile e religioso di Petrarca, dava particolare importanza alle questioni politiche e sociali.

La maggior parte dei grandi autori insistevano nelle opere sociali della sapienza cristiana, per aiutare i propri contemporanei per costruire la città di Dio tra gli uomini.

Una delle caratteristiche della produzione vivista era la sua politica d'intervento, su questioni precipue della sua epoca.

Per esempio l'impegno per la Pace.

Nel 1552, aveva scritto una lettera ad Adriano di Utrecht, che era stato eletto papa, un anno precedente.

Oltre a chiedere l'intervento nella pace d'Europa, veniva sottolineata l'incoerenza della guerra e l'incompatibilità di questo nel messaggio di Cristo.

Il tema della Pace era stato già trattato da Luis Vives, nel *De concordia et discordia umano genere* e il *De pacificatione*: la pace era frutto dell'ordine al livello sociale, che a sua volta era il risultato dell'ordine dell'uomo sulla proprie passioni, perché la discordia, non era davvero una caratteristica dell'essere umano.⁵⁹

Vives, comunque, non si limitava, soltanto, a dare consigli morali, oppure, nel fornire una formazione pedagogica strumentale, legittimando la *concordia* sociale, ma era intervenuto su problemi politici concreti e specifici, come, ad esempio, la guerra tra Carlo V e Francesco I, con il carteggio, grazie alla mediazione di Enrico VIII: con le loro assurde ambizioni, i potenti si

⁵⁹ Ibid., II, *Concordia y discordia en el linaje humano*, p. 81.

dimenticavano, che il popolo gli aveva affidato alcune prerogative, di cui si faceva portavoce Vives.

Inoltre, in altre opere vivesiane, come i trattati del *De subventione pauperum* e del *De communione rerum*, veniva esaminato il problema della mendacità, causato da un uso improprio dei beni, da parte degli uomini. Dopo la pratica della virtù, l'esercizio della solidarietà umana richiedeva, comunque, di dare ai poveri l'aiuto necessario.

Nella seconda parte, si analizzava il dovere dello Stato nel provvedere ai bisogni dei singoli cittadini, suggerendo modi concreti d'intervento: sovvenzioni e lavori pubblici.

Nel secondo trattato, criticando la rivoluzione dei contadini di Svevia, Vives scriveva che non vi era alcuna legge, che richiedeva il comunismo, *ante litteram*.

Il cristiano doveva donare, ma non accettava l'interpretazione letterale della Scrittura, a cui il movimento degli anabattisti si erano ispirati.

1.4 FILOSOFIA E UMANESIMO IN VIVES

La metodologia utilizzata dal Gruppo di ricerca “Humanismo-Europa”⁶⁰, nelle sue linee-guida principali, ha consentito di effettuare la creazione di una base epistemologica comparata, nell'ambito dell'Umanesimo, attraverso la ricostruzione ragionata della cultura spagnola ed extra-spagnola ed, in particolare, la genesi della "Scuola spagnola universale del XVIII secolo", arricchita dalla ricostruzione storico-culturale di San Girolamo, Erasmo e, soprattutto di Luis Vives.

Dall'esperienza didattica, nelle mie classi sperimentali di liceo classico e linguistico, con l'interpretazione di testi scelti e significativi della tradizione umanistica, nella lingua colta del latino medievale, in italiano e in spagnolo, ho tratto innumerevoli stimoli alla ricerca di un'esplorazione dialogica delle “visioni del mondo”, “Conoscenza” e “Grund”, per l'individuazione di “*a-priori*” storici della Filosofia.

Le personalità di Vives, Erasmo, Moro e Budé, come esempio eccellente di quadrumvirato dell'Umanesimo europeo, con le loro reciproche intersezioni e confluenze, hanno, infatti, costituito uno straordinario e privilegiato caleidoscopio, proprio per l'approccio a tali concetti chiave, autentiche “*claves universales*”, situate nella dialetticità e conflittualità dei contesti religiosi e socio-politici della storia del primo Cinquecento.

Inoltre la sottile e preziosa corrispondenza tra il pensiero umanista e il pensiero filosofico mi è sembrata di grandissima utilità, per arrivare a definire, già nel primo Cinquecento, l'identità e l'idea di Europa, sia nella sua genesi, sia nella formazione della sua modernità, e per scorgervi quel modello religioso, politico ed educativo di *paideia* e quel senso di *luogo* della Filosofia, che mi ha condotto allo studio della grande tradizione umanistica dell'Europa nordica, incominciando da Lorenzo Valla e Rudolf Agricola.

E ancora, un confronto tra Spagna e Italia: Vives rappresentò il “secolo

⁶⁰ Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón, de Haro, <https://humanismoeuropa.org/>

pedagogico” del XVI, come Vittorino da Feltre lo fu per il XV secolo.

Luis Vives, come Vittorino, da *magister puerorum*, privilegiò la tradizione letteraria e l'educazione fondata sui classici (Platone, Aristotele, Virgilio, Manilio, Seneca, Galeno), perseguendo durante tutta la propria esistenza il modello filosofico umanistico, di armonia e di *concordia*.

Come ha sottolineato in tutta la sua opera E.R. Curtius, con la sua *Letteratura europea e Medio Evo Latino*: non siamo dinanzi a due fenomeni simmetrici.⁶¹

L'Umanesimo sembrerebbe riassorbire e unificare alcuni saperi, mentre la Filosofia altri ancora, senza, comunque, una soluzione di continuità ed omogeneità. Per quanto, ambedue le prospettive si sosterebbero, reciprocamente, come parte integrante: la filosofia alla storia dell'Umanesimo e l'Umanesimo alla tradizione filosofica stessa.

Nel corso dei miei studi è ri-emersa, dunque, come una tematica ricorrente, la necessità di contestualizzare storicamente, in modo diacronico, oltre che sincronico, il significato di due concetti fondamentali, già ereditati dalla lezione medievale dantesca⁶², di Umanesimo e di Filosofia.

E di investigare il tanto dibattuto significato del termine “Rinascimento”, specie in Spagna, dopo la revisione di E.R.Curtius, riguardo il pregiudizio, che il Rinascimento sia stato solo un fenomeno determinato, esclusivamente, dalla reazione contro il vuoto formalismo e le degenerazioni della tarda Scolastica e che, invece, andrebbe studiato, in funzione degli elementi di continuità, dei cosiddetti “*topoi*”, utilizzando proprio la topica, come metodologia della ricerca per una “morfologia comparata delle culture”.

Effettivamente, anche seguendo la magistrale sintesi di Burckhardt⁶³ sul Rinascimento, attraverso la serrata dialettica esercitata da Huizinga⁶⁴, si può sottolineare come tra Medioevo e Rinascimento non ci sia stata una vera e propria

⁶¹ Cfr. C. Donà, *Lo spirito Tedesco e la crisi della mezza età*, p. 47, academia.edu, E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1932, p. 30.

⁶² M. A. Balducci, *Classicismo dantesco*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2004.

⁶³ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1996.

⁶⁴ J. Huizinga, *Il problema del Rinascimento*, Piccola Biblioteca Donzelli, Roma 2015.

discontinuità, soprattutto riguardo le categorie mentali nella vita quotidiana, prima che culturali.

Insieme alla stessa Riforma, con la medesima ansia di *renovatio* abbiamo assistito alla nascita dell'individualismo moderno in tutta Europa, attraverso l'Umanesimo.

Nel capitolo “Lo svolgimento dell'individualità” Burckhardt lo ha ben descritto, comunque, nella sua prima affermazione in Italia:

“Nell'indole degli Stati, delle repubbliche e dei principati, di cui fin qui s'è tenuto discorso, sta, se non l'unica, certo la più potente causa, per cui gl'Italiani, prima d'ogni altro popolo, si trasformarono in uomini moderni e meritarono per questo di essere detti i figli primogeniti della presente Europa. Nel Medioevo i due lati della coscienza- quello che riflette in sé il mondo esterno e quello che rende l'immagine della vita interna dell'uomo – se ne stavano come avvolti in un velo comune, come in un sogno o dormiveglia. Il velo era tessuto di fede, d'ignoranza infantile, di vane illusioni: veduti attraverso di esso, il mondo e la storia apparivano rivestiti di colori fantastici, ma l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di un'altra qualsiasi collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare e a trattare lo Stato e, in genere tutte le cose terrene, da un punto di vista *oggettivo*; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'Italiano il sentimento del *soggettivo*: l'uomo si trasforma nell'*individuo* spirituale e come tale si afferma”.⁶⁵

L'umanesimo italiano ne ha, dunque, rappresentato l'epicentro, con particolare anticipo, rispetto al resto dell'Europa, finendo di contagiare, nel secolo successivo, con la nuova sensibilità e la nuova cultura la Francia, la Spagna, l'Inghilterra, l'Olanda, la Germania, la Polonia e la Boemia.

E ancora, citando Huizinga, è possibile cogliere tutta la suggestione di questo affresco operato nel tempo e nello spazio della Storia:

“(…) E il passaggio dal medioevo all'età moderna deve essere visto (e come potrebbe essere altrimenti ?) non come una grande svolta, ma come una lunga serie di onde che vengono a frangersi sulla spiaggia: ciascuna si frange a una distanza diversa e in un momento diverso. Le linee di demarcazione fra vecchio e nuovo⁶⁶ passano per punti sempre diversi; ogni forma di civiltà, ogni pensiero ricorre al suo momento, e la trasformazione non interessa mai tutto quanto il complesso della civiltà”.⁶⁷

⁶⁵ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1996, p. 125.

⁶⁶ Cfr. l'idea del “nuovo” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

⁶⁷ J. Huizinga, *Il problema del Rinascimento*, Piccola Biblioteca Donzelli, Roma 2015, p. 94.

Spetterà, negli anni Trenta, a Kristeller⁶⁸ e ai suoi allievi, il compito di mettere in evidenza il processo di continuità tra le due epoche, proprio attraverso ampie comparazioni di testi di Grammatica e di Retorica della lingua latina della trattazione linguistica medievale, con quella umanistica. Anche se saranno gli studi del Garin⁶⁹ a focalizzare, con più forza, il carattere, straordinariamente originale, della cultura italiana del Quattrocento.

Con un'analisi equilibrata, infine, Burke⁷⁰ descriverà il profilo del periodo italiano, tra il 1430 e il 1560, come l'epoca, che, più di ogni altra, costruì la modernità di nuovi processi e di nuovi orientamenti, in grado di indirizzare alla vita virtuosa, sia in ambito privato, che pubblico, la collettività.

Seguendo questa prospettiva, delineata anche dal Reinhardt⁷¹, gli umanisti italiani ne furono gli incontestabili fautori.

In particolare, nella realtà fiorentina e repubblicana si possono menzionare Coluccio Salutati e Leonardo Bruni⁷², come educatori e consiglieri di corte, Vittorino da Feltre a Mantova e Guarino Veronese⁷³ a Ferrara.

“(…) In altri termini, l'aspirazione a essere riconosciuti come un'élite pedagogico-funzionale di nuovo⁷⁴ genere, non più definita dalla condizione ecclesiastica o dalla

⁶⁸ P. O. Kristeller, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia Editrice, Il Pensiero Storico Firenze 1978.

⁶⁹ E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti* (1961), Mondadori, Milano 2001.

⁷⁰ P. Burke, *Il Rinascimento in Europa. Centri e periferie*, Laterza, Bari 1999.

⁷¹ V. Reinhardt, *Il Rinascimento in Italia*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2004, p. 108.

⁷² Bruni, nel *De studiis et litteris*, esortava Battista Malatesta, ad una: “eruditionem (...) legitimam et ingenuam, quae litterarum peritia cum rerum scientia coniungit”, e ad una “non exiguam neque vulgarem, sed magnam et tritam et accuratam et reconditam litterarum peritiam” (cfr. E. Garin, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958, pp. 146 e 148).

⁷³ Battista Guarino, nel *De Ordine docendi et studendi*, sottolineava l'importanza del metodo: “boni praeceptoris officium esse duxi aliquam tibi viam et quendam quasi studiorum cursum declarare”. Per V. Del Nero il Guarino esorta alla *sanctitas*, cioè al rifiuto della violenza nei confronti degli alunni, a sviluppare i loro *igniculi* interni, attraverso l'approccio mimetico, particolarmente nella formazione linguistica. In particolare, una disciplina ordinata, “ordo potissimus in studendo adhibendus erit (...)”, che possa far maturare la propria coscienza critica di uomini: “habent ceteri animantes insitum aliquid natura, ut equi curerre, aves volare; hominibus vero sciendi cupiditas tradita est, unde et humanitatis studia sunt nuncupata; quam enim Greci paideian vocant nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus, eam humanitatem quoque veteres nominarunt, quia scientiae cura ex universis animantibus uni homini data sit”. (cfr. V. Del Nero, *Ancora brevi considerazioni sul modello educativo umanistico*. Academia.edu, ottobre 2016).

⁷⁴ Cfr. l'idea del “nuovo” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio

qualifica medica o giuridica, ma appunto dall'esercizio – per dirla con parole d'oggi – di una globale funzione direttiva nel campo della cultura. A propria volta, la rivendicazione di tale funzione utilitaristica giustificava la pretesa, formulata dagli umanisti con considerevole regolarità e convinzione, a essere favoriti dai potenti, che in tal modo, a loro dire, avrebbero adempiuto ai propri obblighi di liberalità e magnificenza, nel mecenatismo come nella vita di corte, e soprattutto, avrebbero legittimato se stessi”.⁷⁵

Il paradigma umanistico, così fondato, dilagherà in tutta l'Europa, come Del Nero⁷⁶ ha commentato, ulteriormente, riportando il dibattito sulla comparazione con il fronte nordico europeo:

Probabilmente la polemica antiscolistica, che parecchi umanisti avevano condotto e ancora venivano conducendo, aiutava, oggettivamente, tale disseminazione degli studi liberali e laici.⁷⁷

Qui si può solo accennare al *De pueris statim ac liberaliter instituendi* di Erasmo, (1529), dove si distingue tra *institutio* ed *eruditio*, non in sterile contrapposizione tra loro, ma, al contrario, in feconda convergenza, e dove si recuperavano i grandi temi della memoria, dei *semina*⁷⁸, dell'apprendimento, tramite il gioco, delle enormi risorse della mente, dell'imitazione, della Filosofia come metodo di formazione, della centralità delle lingue, nella convinzione che si apprende davvero bene solo quello che si impara a tempo debito.

Ma pochi anni prima, Luis Vives aveva elaborato, per la regina di Inghilterra, Caterina, una brevissima, ma densa *ratio studii* (1523), per la piccola figlia Maria, un concentrato di suggerimenti per l'apprendimento di informazioni e la lettura di testi, che aveva un sapore tutto umanistico, dove i vecchi repertori, per imparare il Latino, non erano più nemmeno nominati.

Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

⁷⁵ Ibid., pp.108-109.

⁷⁶ V. Del Nero, *Ancora brevi considerazioni sul modello educativo umanistico*. Academia.edu ottobre 2016, p. 12.

⁷⁷ Ibid. p.12, e Ibid., *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press (CO), p.57.

⁷⁸ Ibid., *Memoria ingegno e volontà nel “De anima et vita” di Juan Luis Vives*, in D. Bigalli (a cura di), *Ragione e “civilitas”. Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 237-252.

1.5 LA LINGUA FRANCA E L'UMANESIMO⁷⁹

Nei secoli della transizione dall'antichità al Medioevo e nell'alto Medioevo la lingua latina era sopravvissuta come la lingua della cultura, espressione della *élite* dominante.

Il latino era il linguaggio del Diritto nelle *Universitates*, delle cancellerie delle Corti, delle Accademie umanistiche oppure di quelle che stavano intraprendendo i primi passi scientifici e, soprattutto, della Chiesa.

Fino al XII secolo era l'unico veicolo per la vita intellettuale e la comunicazione scritta, anche se si manifestava poco selettivo, come rivelavano le stesse documentazioni dell'epoca, da parte degli umanisti dell'epoca.⁸⁰

Una lingua, quindi, che caratterizzava una determinata cultura, allo stesso tempo, era utilizzata, sia come lingua della storiografia, della liturgia e delle solennità pubbliche dei vari centri di potere, sia come appannaggio dell'imperatore, fino ai più piccoli signori feudali.

Questo vastissimo ambito costituiva un'autentica *koiné* linguistica, particolarmente, rivolta: alla grammatica, alla pronuncia e ad un nuovo lessico, organizzato sulla base di diversi indicatori, tra cui: il calco fonetico o le voci semantiche delle lingue volgari e della lingua greca, che si venivano a formare per esprimere nuove realtà con neologismi, insieme all'espansione di forme di composizione in latino, applicate a radici, temi o questioni, che non erano mai state utilizzate, precedentemente, nei tempi antichi.

Ma allo stesso tempo, la *koiné* era stata considerata come un prolungamento della stessa egemonia, esercitata dalla lingua viva e colta, nell'epoca tardo antica.

La scuola moderna dei latinisti di Nimega, aveva, quindi, tracciato quella continuità cristiana del latino medievale; i filologi ed i linguisti svedesi si erano

⁷⁹ Per la sezione sono state seguite le prospettive interpretative di: A. Fontán, *El Latín de los Humanistas in Humanismo y pervivencia del mundo clasico*, Alcaniz, Vol. 3, Madrid 2002, p. 1174 , nota 22: Estudios Clasicos, Medievales, Modernos, 1974, e, Gil, *El humanismo español del siglo XVI*, en Est. Cl.XI 1967, pp. 209- 297.

⁸⁰ A. Fontán, *El Latín de los Humanistas in Humanismo y pervivencia del mundo clasico*, Alcaniz, Vol. 3, Madrid 2002, p. 447 e ss.

occupati della sintassi, dello stile e della metrica; mentre un esperto come Erich Auerbach aveva rintracciato la matrice della scrittura letteraria del latino medievale nel *sermo humilis*, di S. Agostino.

Durante tutto il lungo periodo, in cui si era affermato l'uso del latino medievale, l'imitazione degli antichi fu davvero fecondo.

Ad esempio, l'Arcivescovo di Tours, Hildeberto di Lavardin, allievo di Berengario, fu un autentico imitatore di Virgilio, di Ovidio e di Catone.

Lo stesso avvenne per la prosa, in cui un Lupus de Ferrières, al tempo di Carlo il Calvo, o un Gerberto di Reims (m. nel 1003), Silvestro II, avevano una fitta corrispondenza, ispirandosi a quei temi ed obiettivi di ricerca, che erano tipici del mondo antico.

Tra lo stile letterario dei sermoni di S. Bernardo, (sec. XII), e lo stile di S. Agostino, (sec. V), vi erano innegabili somiglianze, che furono puntualmente studiate dagli specialisti ed eruditi moderni, che frequentavano i: *collegia, scholae, consortia, fraternitates, communitates*.

Tale *koiné* letteraria era, comunque, cementata dal fatto che il latino medievale riceveva ancora un continuo e regolare rinnovamento, da parte della scuola, in particolare dagli *Auctores*, di cui il più grande testimone fu Giovanni di Salisbury.

Dal punto di vista della prospettiva linguistica e letteraria, la *lingua franca* del Latino, come lingua universale, era, nel Basso Medioevo, impiegata dagli usi precipui della Scolastica e dall'*ars dictaminis*.

Il Latino medievale scritto era, infatti, rappresentato proprio dagli scolastici e da coloro che scrivevano o insegnavano a scrivere in prosa.

Pertanto il Latino degli scolastici, come *lingua franca*, riscuoteva un notevole successo, perché aveva convertito il vecchio linguaggio dei poeti e dei retori in un prezioso e valido strumento, al servizio del pensiero logico e metafisico, creando un linguaggio specialistico, pur con neologismi e mantenendo la consueta struttura ritmica di frasi e di periodi.

Il latino degli umanisti costituiva una radicale reazione, in diversi ambiti, favorendo, la creazione di un vocabolario specialistico, di una nuova sintassi ed

uno stilema originale, pur seguendo il “paradigma” della retorica quintiliana, quanto a valori di riferimento: *elegantia*, *compositio* e *dignitas*.

L'arte letteraria della fine del Basso Medioevo era sostanzialmente sviluppata nella tradizione retorica dell'*ars dictaminis*, da intendere, cioè, come una scienza pratica, una prosa di mediazione e di relazione, quasi altrettanto severa e rigorosa, come quella in versi.

Nell'epoca precedente alla Scolastica, dunque, l'insegnamento aveva seguito, in ultima istanza, le tradizioni e le modalità della tarda antichità, ma con la differenza notevole che la vita ordinaria dei maestri e degli *scholares* aveva volontariamente perduto quella continuità con l'universo culturale precedente.

E, tuttavia, venivano studiati e recitati gli autori della Tradizione, come mostrato nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, allo stesso modo in cui lo avevano fatto gli atticisti di Bisanzio.

Inoltre, la lettura di un autore era preceduta da un'introduzione, riguardo i seguenti sette elementi: *auctor*, *titulus operis*, *carminis qualitas*, *scribentis intentio*, *ordo*, *numerus librorum*, *explanatio*.⁸¹

Dagli autori canonici si elaborava il lessico per gli *scholares*, così come le figure retoriche, le forme di argomentazione, le metafore e gli *exempla*.

Ma mentre gli eruditi bizantini, costruivano tutta o gran parte della propria produzione letteraria con elementi culturali, integralmente, presi in prestito, gli occidentali li utilizzavano con più libertà, creando una poesia più autonoma, operando un vero e proprio sincretismo con la cultura popolare, preparando, così, il terreno per le letterature e le lingue moderne, con lo sviluppo parallelo di forme poetiche e letterarie, in lingua latina e nelle lingue nazionali.

Durante il XII secolo si produssero numerosissimi progressi, favoriti dalle tecniche di analisi logiche, apprese ed assimilate dalla Scolastica:

“Moderni quattuor requirenda censuerunt, operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur (Conrado de Hirschau, ca 1150).”⁸²

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

“Expositio tria continet, litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum quae etiam constructionem vocamus; sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert; sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur (Hugo de San Víctor, Didascalion, III 9).”⁸³

Allo stesso modo, nel periodo che ha preceduto l'Umanesimo, il cui massimo rappresentante fu Petrarca, si manifestarono reazioni ed attitudini intellettuali, opposte a quelle dominanti, in tutto il Medioevo.⁸⁴

In ambito linguistico, la novità, caratterizzante della nuova svolta, fu la concezione della Grammatica, come disciplina autonoma, rispetto alla Logica.

Proprio come nell'analisi letteraria, introdotta da Dante nella sua *Commedia*, s'incominciava a sottolineare una mancata corrispondenza tra la forma nella sua totalità e l'immediatezza dell'espressione poetica del testo, oppure negli studi di ermeneutica, che intendevano ricercare i modi, di essere, di senso, di comprensione, oppure nelle classificazioni di ciascuna espressione del testo commentato.

Fin dal XII secolo, si ribadiva che vi era una corrispondenza, anche, a livello di Linguaggio, tra ciò che s'insegnava nelle *artes*, e che cosa significasse la nuova "Grammatica".

Lo ha confermato lo stesso Lorenzo Valla, nelle *Elegantiae linguae Latinae*, e nel materiale didattico e nella pratica educativa, da cui prenderanno poi ispirazione gli scritti erasmiani del *De copia rerum*, del *De copia verborum* e degli *Adagia*.

Un testo letterario, precedente all'età dell'Umanesimo, doveva suggerire almeno tre livelli esegetici: la Parola o la disposizione di parole o della loro costruzione; il senso, che rappresentava il significato immediato e diretto; e la frase, che mostrava la più profonda semantica, nel commento moralista e nell'interpretazione allegorica o pragmatica della vita del lettore.

Dante, ad esempio, affermava che nella *Commedia* si svolgeva la descrizione delle anime dopo la morte, *simpliciter simplicus*, che, seguendo il senso

⁸³ Ibid.

⁸⁴ E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Rivista Critica di Storia della Filosofia, vol. 10, n° 2 (marzo – aprile 1955), pp. 192-194.

allegorico, rappresentava l'uomo stesso, che con i suoi meriti o demeriti, nella libertà della sua volontà di arbitrio, acquisiva il diritto al premio o alla punizione nella vita eterna.⁸⁵

Nel pensiero medievale il Linguaggio, in particolare, per quanto riguarda la Grammatica, il principio fondante, era costituito dalla facoltà razionale, piuttosto che, in senso moderno, dall' "atto linguistico".

Le diverse parti del discorso, come i sostantivi, gli aggettivi, i verbi, i generi, i casi della declinazione latina, non rappresentavano indicatori che il grammatico trovava nei testi, al contrario, nel suo lavoro ermeneutico li classificava e li organizzava nel suo trattato, da utilizzare in ambito educativo, perchè costituivano l'intimo schema logico dell'intero universo, la cui espressione verbale si adattava, naturalmente ed inevitabilmente, alla lingua latina stessa.

Apparivano così, nelle *Artes* o nelle grammatiche esempi, che seguivano il *Doctrinale* di Alessandro de Villa Dei, un trattato di lessicologia magistrale, che legittimava l'esemplarità della lingua latina, come *lingua franca*.

A fronte di tali prospettive metodologiche, che potremmo definire d'ordine deduttivo e dialettico, lo spirito degli umanisti offrì un altro approccio ai problemi, inerenti alla lingua, alla letteratura, ed, in generale, alla vita che potremmo classificare come induttivi, empirici e pragmatici.

Le *Elegantiae linguae latinae* di Valla, pubblicate per la prima volta nel 1471 e disseminate in almeno sessanta edizioni, prima del 1550, costituirono un manuale privilegiato, per l'area linguistica e letteraria dei latinisti dell'epoca.

Il metodo Valla affermava esattamente l'opposto alla *ratio* medievale: si doveva incominciare, non dagli assunti della Logica, quanto piuttosto dalla lessicografia, individuando parole scelte ed appropriate costruzioni lessicali.

Tutto questo non significa che il movimento umanistico sia stato attraversato da influssi modernisti, e, tantomeno, che i suoi rappresentanti, quali Erasmo, Luis Vives, Valdés o Melantone, abbiano ricoperto un ruolo che oltrepassasse la loro epoca.

Questi intellettuali si esprimevano in Latino, che, come riconobbe alcuni

⁸⁵ M. A. Balducci, *Classicismo dantesco*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2004.

anni più tardi Francisco Sánchez de las Brozas, detto *El Brocense*, era già una lingua morta, mentre fiorivano le lingue moderne nazionali.

Coltivavano la lingua latina con una volontà indefessa di continuità con il Passato, come una conquista per un'idea di Cultura universale ed eterna, valevole per i secoli a seguire, come chi raggiunge una meta storica assoluta, insieme ad un rinnovamento della Letteratura, *renascentes litteras*, con una mediazione linguistica e trasmissione di Sapere della cultura greco-romana, come un tesoro recuperato e fecondo.

Si consideravano sopravvissuti, che emergevano dalle tenebre alla luce, di ritorno dalla giungla alla città, *postliminio reverti*, utilizzando il linguaggio non più per relazionarsi nella società elitaria, bensì nella vita comune e quotidiana.

I primi maestri bizantini che venivano in Italia, già nel XIV secolo, importavano e trasmettevano un nuovo metodo di studio, che non si concentrava su manuali o opere, per così dire, scientifiche, di Grammatica, di Logica, di Dialettica, di Metafisica, inclusa la Teologia, quanto piuttosto sui testi di autori antichi, stimati come *exempla* di conoscenza e di saggezza.

Questa dinamica di lavoro, seguita dagli Umanisti, era rappresentata dallo studio della Grammatica, che si divideva in due sezioni principali, *Methodice* e *Historice*: la prima dedicata all'aspetto sistematico, mentre la seconda, specifica per lo studio filologico del testo.⁸⁶

Gli *scholares* dovevano leggere i testi, che avevano a portata di mano, come affermava Luis Vives, nella *Introductio ad Sapientiam*, provvisti di un quaderno con tanti fogli bianchi di dimensioni adeguate, organizzati in sezioni, sulla base delle tematiche dell'apprendimento.

Nella prima sezione venivano annotate gran parte delle attività di vita quotidiana collegate a: mente, corpo, occupazioni, giochi, abbigliamento, divisione del tempo, spazio, alimentazione; nella seconda i modi di dire, o *formulae dicendi*; infine, nella terza, le *sententiae*, in un'altra i proverbi; e ancora i passaggi testuali di difficile comprensione, e le materie che apparivano degne, in

⁸⁶ Quintiliano, *Inst.* 1,9,1: "(...) et finitae quidem sunt partes duae quas haec professio pollicetur, id est ratio loquendi et enarratio auctorum, quarum illam methodicen, hanc historicen uocant (...)".

termini empirici, da parte dell'insegnante.⁸⁷

Questa organizzazione del materiale di lingua latina, con il quale si formavano gli umanisti, è stato il risultato dell'evoluzione di una nuova tecnica di studio, importata in Italia, nel XV secolo, dai maestri bizantini.

Vives la scoprì nei Paesi Bassi, il che significava che non era stata introdotta, ancora, nelle scuole spagnole.⁸⁸

Nella parte metodica, che corrispondeva alla parte operativa di Valla, le parole e le varie costruzioni venivano codificate e il contributo di Vives, infine rientrava, proprio nell'utilizzo della *Methodice*, da parte degli *scholares*.

Mentre nella *Historice*, venivano, per così dire, organizzati le grandi tematiche su: la virtù e il vizio, la vita e la morte, l'istruzione e l'ignoranza, l'amore e l'odio, ecc.

Qualcosa che, in ultima istanza, non cessava di essere simile a quello che, a partire dal XIII secolo, in particolare, era molto presente, con testi ed esempi, nei manuali di predicazione, *Summae praedicantium*, che, peraltro, erano oggetto di critiche feroci, proprio da parte degli umanisti.

Così, quando uno studente aveva compiuto la sua ricognizione storico-critica e filologica, sulla Letteratura Latina e gli autori greci, che in molte occasioni, accompagnavano la lettura e gli esercizi di traduzione latina, dimostrava di essere in possesso di un'ottima fluidità lessicale, di costruzione ed analisi del testo, capace di fare collegamenti eruditi e dottrinali, utilizzando *exempla* su cui avrebbe, poi, potuto costruire, come in un mosaico, il proprio *curriculum studiorum*.

Lo scopo di tale metodologia di studio era sicuramente la scrittura: lo scrivere bene costituiva uno dei primissimi insegnamenti, impartiti dagli autori classici, come Cicerone.

Seguire i canoni classici non determinava l'accusa di plagio, poiché lo

⁸⁷ L. Vives, *Introductio ad Sapientiam*, Capitolo VI, *De Eruditione*, 172 (176): "Habebis librum chartaceum, in quo annotabis si quid legeris, vel audieris dictum festive, aut eleganter, aut prudenter, vel vocabulum aliquod exquisitum, rarum, utile sermoni quotidiano, ut quum usus poscat, habeas paratum".

⁸⁸ A. Fontán, *Introducción al humanismo español*, en *Atlantida* IV 1996, pp. 443-453.

standard finale di stile e di espressione proveniva tutto dall'imitazione degli antichi.

Infatti gli umanisti più noti, come Luis Vives, Pico della Mirandola o Erasmo, ritenevano che l'esperienza della loro epoca e lo sviluppo della coscienza degli uomini dipendevano dalla diffusione, in particolare, di Cicerone e dei suoi testi.

“(...) per l'apprendimento e l'esercizio della retorica, e tuttavia costituiscono, a loro volta, una nuova estetica che costruisce in sé i propri punti di riferimento. Un sistema chiuso, dunque? Certamente no; come ogni esperimento artistico-didattico il teatro gesuita doveva continuare a confrontarsi con le sfide poste dal contesto sociale, culturale ed economico preesistente e solo in minima parte influenzato o determinato da esso. Tra queste sfide c'è, innanzitutto, quella della lingua; il raffinato latino neo-umanistico dei copioni, anche se nasceva da una scelta consapevole contro le lingue nazionali, ibridate di locuzioni popolari, del teatro protestante, avrebbe durato sempre più fatica ad imporsi sui palcoscenici cittadini, pur rimanendo l'esperanto culturale della classe dirigente. Man mano che parte o interi copioni, lungo il Seicento, vengono composti o proposti nelle lingue nazionali (ivi comprese le traduzioni-adattamenti di testi famosi di questa prima fase), il teatro gesuita si trova privo di quel travestimento aulico che consentiva anche ai suoi messaggi più raffinati o controversi di presentarsi con i più alti crismi istituzionali e culturali. Nella prassi didattica, teatro compreso, dei collegi gesuiti si va affermando un nuovo ruolo e un nuovo stile del latino (...).In questo passaggio del latino da codice riservato degli “happy few” a lingua franca della vita civile che coesiste sullo stesso piano con le lingue nazionali, anche il teatro gesuita si trasforma, mettendo a punto messaggi più diretti e modelli di virtù più semplicistici, in quella forma retorico-edificante che ne costituisce il volto universalmente noto.”⁸⁹

“(...) Il Cinquecento affonda le proprie radici culturali nella diglossia e nel bilinguismo del mondo classico, frequenta la pluralità di registri e di lingue della *Commedia* dantesca e conosce il multiculturalismo della sua epoca. Ognuna delle grandi letterature d'Europa o anche delle singole loro periodizzazioni è riuscita ad affermarsi soltanto dopo essersi formata nel passaggio per questa esperienza, dove il confronto porta alla traslazione dei dati, dapprima come automatismo soggettivo, successivamente come cosciente volontà di intervento d'arte.(...)”⁹⁰

⁸⁹ L. Salvarani, *La didattica delle passioni. Peculiarità e paradossi del teatro gesuita delle origini*, Studi sulla formazione, 1-2014, pp. 203-218, Firenze University Press, p.216.

⁹⁰ D. Poli, *Annibal Caro e la ricerca dell'epica perduta*, pp. 247- 285 in ATTI DEL CONVEGNO DI STUDI, *Annibal Caro a cinquecento anni dalla nascita*, Macerata, 16 17 giugno 2007, a cura di D. Poli, L. Melosi, A. Bianchi, EUM edizioni Università di Macerata, Macerata 2009: *Sotto il segno del plurilinguismo*, p. 250.

Capitolo II
LUIS VIVES E L' UMANESIMO CRISTIANO
DALLA FINE DEL XV ALLA PRIMA METÀ DEL XVI SECOLO
IN SPAGNA E NELL'EUROPA DEL NORD

INTRODUZIONE: L'ARCADIA DI VIVES⁹¹

E' noto che il XIV secolo rappresentò una tappa importante nella storia delle arti del *trivium*, specie dello studio della grammatica, che costituiva, dal Medioevo in poi, un apprendimento propedeutico, pre-universitario, nell'ambito dello studio del Linguaggio.

Inoltre, per un rinnovato primato delle arti della Retorica venne introdotto un nuovo approccio conoscitivo e comunicativo per la cultura, già prodotto dal fermento storico-filosofico dei Sofisti, nel V secolo a.C., dell'Atene periclea e conquista dell'antica Grecia per le nuove discipline come l'etica, l'economia e la politica.

L'eloquenza, considerando gli sviluppi del Basso Medioevo, fu considerata uno degli obiettivi dell'Educazione, alla stessa stregua di quanto accadde nell'Antichità; da qui l'enfasi che, gradualmente, in Europa si attribuì alle arti del *trivium*, attraverso tutto il XV e, soprattutto, nel XVI secolo.

È da aggiungere che le scoperte delle opere complete di Quintiliano⁹², delle lettere, discorsi e soprattutto, i trattati retorici di Cicerone⁹³, raggiunsero il

⁹¹ La presente ricognizione storica degli antecedenti biografici di Vives, è stata criticamente strutturata, in base al confronto dell'impostazione offerta da seminari e tesi, dal 1999 al 2005, (in particolare dei dott. H.E.Anízar e dott.ssa M.L.L.Senatos), presso la Universidad Nacional Autónoma del Mexico, curate dal prof. E. González, mentre per l'approccio al dibattito sull'Umanesimo valliano il confronto è stato organizzato, in base agli studi critici di S. Camporeale.

⁹² Durante il Medioevo, l'*Institutio oratoria* di Quintiliano era poco conosciuta o studiata, solo, frammentariamente. Nel mese di settembre del 1416, a San Gallo, Poggio Bracciolini ne scoprì il testo completo (P.F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and learning 1300–1600*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 122).

⁹³ Petrarca avviò le prime scoperte su Cicerone: *Pro Archia poeta*, Liegi 1333, il *Epistularum libri ad Atticum sedecim*, Verona 1345. Boccaccio rinvenne il *Pro Cluentio*, nel 1335. Coluccio Salutati rafforzò le ricerche con le *Epistulae ad familiares*, Vercelli, 1392, che furono diffuse, durante i primi due decenni del XV, e, validate, nel 1430, quando furono introdotte nei programmi scolastici. Ci si riferisce ad un gruppo di lettere di Cicerone, a più

successo educativo, proprio come oggetto delle materie curriculari fondamentali.

Sulla base dei risultati codicologici, le miscellanee medievali e umanistiche, avevano determinato, infatti, che il modello da sostituire agli *Auctores octo*⁹⁴ erano proprio quelle lettere e quei discorsi di Cicerone. Sebbene questi numerosi e validi modelli prescrittivi erano, comunque, utilizzati dai promotori degli *studia humanitatis*, l'eloquenza e la sua diffusione cominciarono a spodestare il primato della poesia e dell'*ars dictaminis*⁹⁵, che era stimata, non solo per le sue precipue caratteristiche tecniche, ma come professione, specie per i suoi metodi, che ben interpretarono le richieste del tempo.

Così, i due assi di curricula umanistici furono codificati ed applicati.

In queste circostanze, il curriculum degli *Auctores octo* fu, prontamente, criticato dalla corrente degli intellettuali umanisti italiani, pensatori imbevuti di entusiasmo per la cultura classica e l'insegnamento medievale in generale.

Infatti per l'insegnamento grammaticale, il curriculum degli *Auctores* veniva poco stimato e ritenuto inadeguato e discutibile.

In questa epoca storica, cominciò, anche, a prendere forma un ideale di

destinatari, ad eccezione di Atticus. Poggio Bracciolini trovò numerosi discorsi nel monastero di Cluny, in Borgogna: *Pro Roscio Amerino*, *Pro Murena*, *Pro Cluentio*, *Pro Milone*. e *Pro Caelio*; in San Gallo, nel 1416, il commento di Asconius Pedianus, in cinque discorsi; infine, nel 1417, in Francia e Germania, *Pro Cecina*, *Pro Roscio Comoedo*, *De agraria lege i-III*, e *Pro Rabirio Postumo perduellonis*. Nel 1421, il vescovo Gerardo Landriani rinvenne, a Lodi, un manoscritto contenente l'*Orator*, il *Brutus* e il testo integrale del *De Oratore* di Cicerone, che è stato, infine, consacrato come un vero e proprio modello di retorica, sostituendo il *De inventione* e la *Rethorica ad Herennium*.

⁹⁴ Gli *Auctores octo Morales* (Otto Autori morali) era una raccolta di libri di testo in latino, di uno standard elementare, che è stato utilizzato per la pedagogia nel Medioevo, in Europa. È stato stampato in molte edizioni, a partire dalla fine del XV secolo. A quel tempo fu standardizzato con i seguenti autori/testi: *Distici* di Catone, *Egloga* di Teodulo, *Facetus: Liber Faceti docens mores Iuvenum*, *De contemptu mundi*, *Liber Floretus*, Matteo di Vendôme, Tobias Alano di Lilla, *Doctrinale altum paraboliarum Esopo*, la versione attribuita a Gualtiero Anglico.

⁹⁵ L'*ars dictaminis* può essere intesa come l'attualizzazione medievale della retorica antica, con una particolare attenzione alla scrittura prosastica; in origine, fondamentalmente, nella lingua latina, fu poi applicata anche alla lingua volgare. Fu una tecnica sviluppata nella scrittura e nella comunicazione, insegnando, come nel mondo classico, la costruzione della prosa e la disposizione della materia, con notevoli innovazioni. La più importante fu la pratica del *cursus*, cioè un insieme di schemi di successioni sillabiche, per fornire eleganza e ritmicità alla prosa stessa. Viene menzionata come pratica egemonica in tutta Europa, dal XI al XV secolo, per poi essere parzialmente abbandonata, perché non rispondente al nuovo gusto dell'*imitatio* e del restauro dei classici.

educazione civica, in risposta alle esigenze relazionali della nascente società moderna.

La nuova visione educativa iniziò, infatti, a promuovere l'insegnamento attraverso trattati, per cercare di conquistare il sostegno dell'opinione comune pubblica, annunciando l'avvento di nuovi studi promettenti, sulla base degli *studia humanitatis*, in grado di rafforzare gli stessi ruoli istituzionali della politica; si trattava, insomma, di introdurre un nuovo tipo di Educazione, che combinava l'eloquenza e la filosofia morale, ai fini dell'attività etico-politica della modernità.

Il primo di questi approcci fu quello di Pier Paolo Vergerio, con il *De ingenuis moribus et liberabilibus studiis adule scientiae*, che cominciava a tracciare le linee di programma e di metodo degli studi umanistici, con tutte le sue caratteristiche sapienziali.

Seguirono altre opere di carattere propagandistico, che ne sottolinearono l'applicazione alla vita di relazione dell'uomo: *De studiis et litteris liber*, di Leonardo Bruni, *Tractatus de liberorum educatione* di Aenas Silvio Piccolomini, *De educatione liberorum*, di Maffeo Vegio, *De ordine docendi et discendi*, di Battista Guarino.

I risultati della retorica ciceroniana dei *Topica*, non solo, configurarono un *corpus* teorico più consistente, ma, anche, offrirono la possibilità di garantire un esempio stilistico, da seguire per la prosa, che risultava piuttosto carente, durante tutto il Medioevo.⁹⁶

Seneca era particolarmente apprezzato, anche se letto e studiato, prevalentemente, come precettore morale, Cicerone era l'autore considerato più rappresentativo del periodo classico, mentre, Quintiliano di quello neoclassico, ritenuto, però, dagli studiosi medievali, privo di eleganza stilistica, incoerente e sperimentale. Inoltre, i pregiudizi contro Seneca, durante l'umanesimo italiano, in particolare, riguardo l'ambito stilistico, s'incrementarono per l'influenza della critica, prodotta dallo stesso studio di Quintiliano.

Gli umanisti del XV secolo svolsero il compito d'integrare la bibliografia

⁹⁶ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor, Edizioni, New Press (CO), 2015, p.146.

ciceroniana, incontrando molti più elementi, quali: il modello dello stile ornato, il compendio della filosofia greca ed il coinvolgimento, da parte dell'oratore, negli affari politici e giuridici della collettività.

Ciò sintetizzava due aspetti salienti dell'epoca: l'eloquenza e la teoria politica.

La sostituzione degli *Auctores* fu resa possibile, grazie ai risultati degli studi ciceroniani, al punto che le scuole inserirono i suoi discorsi e le sue lettere, configurando la prospettiva stilistica, per l'uso medievale del Latino.

Si tramanda che Niccolò, figlio di Guarino Guarini o Veronese, dopo aver letto alcune lettere giovanili del padre, lo derise della sua cattiva latinità; Guarino gli rispose che, in quel momento, in Italia, Cicerone non era ancora studiato, come massima autorità della lingua latina. Anche se, più tardi, tale venerazione per Cicerone sarà criticata dagli umanisti della generazione successiva, con Lorenzo Valla in testa, e dagli umanisti del nord, il cui esempio più chiaro fu rappresentato dalla satira del *Ciceronianus* di Erasmo.

Juan Andrés ne ha offerto un incisivo ritratto:

“(...) il tanto famoso Erasmo, il quale, benché sia comunemente riguardato come un dotto grammatico, come un ameno ed elegante scrittore, come un uomo faceto e piacevole, e come un Luciano cristiano, non lascia però di essere, altresì, un assai giudizioso critico e culto teologo, e forse ha più lavorato per le sacre scienze che per le belle lettere, e per gli studj di umanità. Egli è vero, ha scherzato troppo liberamente su alcune pratiche di religione, si è mostrato alle volte troppo parziale per Lutero, ed è passato per autore di dubbia fede. Ma egli stesso riconosce, e confessa i trascorsi della giovanile sua imprudenza nello scherzare su le materie, che non dovevano toccarsi che con rispetto, benché in un tempo, in cui non essendo ancora nate le nuove eresie, non erano tanto pregiudizievole tali scherzi; e tratta bensì amichevolmente Lutero, ed alcuni suoi seguaci, e si mostra contrario all'aspre maniere di parecchi impugnatori di lui, ma si protesta altamente di non avere mai aderito alle nuove sue dottrine, come infatti le ha combattute; d'aver sempre vissuto nel seno della chiesa romana attaccato al papa, né aver mai voluto discostarsi dalla fede cattolica. (...)”⁹⁷

Tra il Medioevo ed il Rinascimento gli insegnanti, in particolare, Gasparino Barzizza mostrarono un carattere di transizione.

Barzizza aderì alla corrente umanistica, attraverso l'interesse per il latino classico, ed il suo apporto alla nuova ermeneutica, derivata dall'insegnamento di Cicerone, seguì il suo percorso di maestro del suo tempo, secondo i dettami della

⁹⁷ J. Andrés, *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812, Tomo Decimottavo, Parte Prima, Capitolo V, p. 210.

prospettiva tradizionale. Diverse sue peculiarità lo collocarono, perfettamente, nella tradizione medievale, perché, anche se criticò la vecchia grammatica, continuò, comunque, ad insegnare la grammatica speculativa, rispettando alcuni *Auctores* e i loro metodi medievali. Per quanto riguarda lo studio delle *ars dictaminis* non le tralasciò, anche se le volle riformare.

D'altra parte, le indicazioni di alcune comunità di docenti italiani della seconda metà del XV secolo, rispetto l'insegnamento della grammatica, della retorica, dell'arte oratoria e della poesia, ma anche una parte della grammatica speculativa e del *Doctrinale*, con Cicerone e Virgilio, di Donato e del *Disticha Catonis*, servirono all'introduzione della grammatica e della lettura .

Tuttavia, il XV costituì il secolo della trasformazione dei curricula: gli *studia humanitatis*, gradualmente, riformarono l'*ars dictaminis*, e i cultori degli *Auctores* lasciarono il posto, anche se solo lentamente, agli umanisti.

In questo panorama, Lorenzo Valla svolse un ruolo essenziale, per spiegare il primato della grammatica, su tutte le arti del *trivium*. Il che ha rappresentato uno dei collegamenti più importanti e determinanti tra l'umanesimo italiano e quello transalpino o cosiddetto nordico.

Anche Poggio Bracciolini, segretario apostolico del Papa Giovanni XXIII ed importante umanista, venne accusato di essere ignorante, soprattutto, per non aver studiato filosofia; Valla, tuttavia, si dichiarò, *in primis*, grammatico, oltre che oratore e retore.

Sulle orme di Quintiliano, che egli ammirava profondamente, fin da giovane, e a cui aveva dedicato la sua prima opera, ormai perduta, la *Comparatio Ciceronis Quintilianique*, era convinto che la Retorica era la più eccelsa arte, capace d'integrare tutto quello che l'uomo fosse in grado di conoscere e produrre. Fondare la retorica su tali basi lo portò a riconsiderare la dialettica e, infine, di riprendere la grammatica, attraverso una ricerca e di una rielaborazione, che si concretizzò nella sua *Elegantiarum linguae Latinae libri VI*.⁹⁸

Insegnò, presso lo Studium di Pavia, per due anni, avviando una polemica

⁹⁸ F. Mattei, *Da Boezio a Valla, sulle variazioni storico-semantiche di "persona"*, *Giornale di Pedagogia Critica*, III, I, Ed. Anicia, Roma, 2014, pag. 17, note 22 e 23.

contro le "barbarie" latiniste del giurista Bartolo: fatto che lo costrinse, infine, alla fuga per paura della sua stessa vita, nel 1433, e stabilirsi a Milano.

Nel 1435, ottenne un posto come segretario, presso la corte di Alfonso d'Aragona, dove rimase per circa dieci anni; durante questo periodo scrisse la sua *Declamatio o falso credita et ementita Constantini donatione*, trattato in cui, attraverso il metodo critico-filologico, sfidava gli argomenti utilizzati dal papato per sostenere il loro diritto al potere temporale, che, insieme ad un'altra serie di controversie e confutazioni anti-tomistiche, gli comportarono gravi difficoltà, ed, in particolare, incrinarono i rapporti con la stessa Inquisizione romana.⁹⁹

Nel 1438-39, compose le *Dialecticae disputationes o Repastinatio dialectice et Philosophiae*, un lavoro di particolare importanza per la storia dell'Umanesimo e per lo studio del latino, nel quale criticava la dialettica aristotelico-scolastica, al fine di chiarirla e semplificarla, riducendo le categorie della logica di Aristotele da dieci a tre e adeguandola all'utilizzo regolare del Latino, per subordinarla ad una revisione della Logica e della Retorica. In questo campo concluse il suo debito intellettuale verso Quintiliano.¹⁰⁰

Le *Elegantiae linguae Latinae* rappresentavano, comunque, un documento importante per la discussione della filologia umanistica, la standardizzazione della lingua latina per la grammatica, il testo e lo stile, prima della loro corruzione, determinata dai "barbari" latinisti, la cui influenza si rifletterà nelle generazioni successive.

Per Valla, la Retorica andava ben oltre Aristotele, per il quale era puramente la scienza della parola, contrapponendosi alla Logica e alla tecnica dell'argomentazione, attraverso processi razionali: era una *scientia* che abbracciava tutte le forme di studio del linguaggio umano, da qui il legame indissolubile con la Grammatica, insieme a tutte le altre discipline e le espressioni culturali. Gli aristotelici sottolinearono la dicotomia tra la Dialettica e la Retorica, tra ragione e linguaggio volgare.¹⁰¹

⁹⁹ Ibid., pag. 19, cfr. nota 26: "(...) Valla era stato sottoposto ad Inquisizione (...)".

¹⁰⁰ Ibid., pag. 21: "(...) il metodo quintiliano della *Institutio* (...) costituirà il *novum organon* filologico e categoriale (...)".

¹⁰¹ Cfr. il ruolo della lingua latina e del volgare nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón

La conseguenza della posizione di Valla fu che la Filosofia cessava definitivamente di essere pura speculazione metafisica, la Logica di essere un'analisi indipendente della componente razionale e la Retorica andava ben oltre l'arte della persuasione, di matrice gorgiana.

La grandissima novità valliana fu l'applicazione di questo metodo linguistico-retorico alle domande di matrice filosofica, e, soprattutto, teologica. La Retorica, così, rappresentava il settore in cui gli umanisti emergevano come pensatori originali, capaci di fondare una "teologia umanistica".¹⁰²

Per Valla l'*Ars Rhetorica* non era più semplicemente una disciplina correlata alla parola e alla scrittura, quanto un'arte ben ponderata, che si poteva imparare a scuola: una filosofia, nel senso originario del termine, che concepiva il Linguaggio come un punto di contatto tra l'uomo e la "ecclesia" o la *christiana civitas*.¹⁰³

Quintiliano dichiarava: "Non humani esset in rebus eloquentia se tantum cum singulis loqueremur".¹⁰⁴

E, come tale, essa abbracciava tutte le arti e le discipline, con un nuovo metodo di approccio a gran parte dei problemi intellettuali. Valla rinvenne questo nuovo punto di partenza con Quintiliano, giustificandone, sia il suo entusiasmo, sia la sua presa di distanza da Cicerone.

Quintiliano focalizzò il linguaggio, come il legame privilegiato tra l'uomo e il suo mondo, e Valla ne accettò la posizione filosofica implicita, utilizzandola polemicamente, in relazione con la metafisica aristotelica e la dialettica della Scolastica.

Valla offrì un metodo di Retorica basato sull'induzione, in opposizione alla filosofia aristotelico-scolastica, che era deduttiva nel metodo, facendo derivare

de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, Fernando Miguel Pérez Herranz, *Filosofía clásica y clásico en Filosofía*, p.116 e nota 5, con il riferimento testuale di L.Vives, *Schola*, XII, *Diálogos (Lengua Latinae Exercitatio)*, 2005, p. 241.

¹⁰² Ibid., p. 20.

¹⁰³ Ibid., p. 17.

¹⁰⁴ M. F. Quintiliano *Institutio oratoria*, 1,2,31:<http://www.intratext.com/Catalogo/Autori/AUT328.HTM>.

conclusioni particolari da verità universali, cioè assiomatiche.

Il metodo induttivo si articolava, mediante singoli esempi concreti, pervenendo alla verità, cioè, consentendo al problema etico di emergere gradualmente.

Fu questo, probabilmente, il motivo per cui Valla si oppose agli umanisti del suo tempo, ad esempio: Bruni, Guarino e Poggio, che consideravano i testi antichi perfetti, perché detentori di eloquenza e di saggezza veritieri.

Fu proprio Leonardo Bruni¹⁰⁵, nei *Dialogi ad Petrum Histrum*, ad indicare, come modello il dialogo ciceroniano per la sua estrema esemplificazione della necessità della discussione, intesa in senso umanistico, come mezzo per affrontare l'*otium* e sviluppare i contatti umani fra uomini magnanimi e dotti.

Nell'etica o nella filosofia morale, costoro ammiravano e incoraggiavano l'imitazione di Cicerone, in particolare, del suo concetto di *virtus* o di onestà, come la più alta aspirazione degli umanisti.

Cicerone, nelle sue opere filosofiche, soprattutto, nel *De officiis*, difendeva l'onestà come il Bene in sé, in stretta conformità con l'etica stoica: solo superando tutte le forme di interesse personale egoistico, per conto di un principio universale della Ragione, l'uomo era in grado di rappresentare la funzione civica, mettendosi, sinceramente, a servizio del Bene pubblico.

Così, si poteva contribuire ad una forma di governo, che permetteva la Pace e l'Armonia, ottenendone una sorta di completa auto-risoluzione dei conflitti dell'umanità.

Contro gli aristotelici e gli altri umanisti, Valla ritenne che un testo letterario, sia di Platone, sia di Aristotele e sia di Cicerone, costituiva l'espressione delle interazioni degli uomini con il loro ambiente, il che spiegava l'utilizzo dell'approccio retorico-filologico come un'analisi di ermeneutica critica.

Gli scolastici aristotelici con il loro metodo deduttivo e gli umanisti che guardavano al passato, come una regola dogmatica, sacrificavano sia il particolare, che l'individuale in ogni situazione umana.

Ed era proprio questo rapporto l'oggetto di studio della ricerca di

¹⁰⁵ F. Tateo, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo Libri, Bari 1967, p. 236.

Quintiliano e di Valla, che mutava nel tempo e con le circostanze.

Per il Valla, un testo doveva essere studiato, come un esempio di ciò che fosse unico ed irripetibile, in un determinato contesto della storia umana, per analizzare la reazione umana di fronte all'oggetto, *res*, che produceva una varietà di espressioni linguistiche.

Di questi, il linguaggio quotidiano comune era il più immediato. Usare e interpretare il linguaggio poetico era, invece, stimato come il più problematico, a causa della sua intensa potenzialità metaforica ed emozionale.

Anche se, consapevole del ruolo di tali forme di linguaggio, l'impianto filologico-critico del Valla veniva costruito, primariamente, sulla valutazione dell'uso del linguaggio volgare, *vulgaris sermo, vulgo dicitur*.¹⁰⁶

Nelle *Elegantiae*, ripetutamente, si parlava agli studenti di Latino, *cultores Latinae linguae*, e a coloro che fossero davvero interessati, piacevolmente, alla bellezza della parola, *bene loquendi studiosissimi*, costruendo uno strumento tutto analitico-metodologico, capace di raggiungere ciò che Quintiliano aveva definito l'eleganza meritoria della lingua latina: *mira sermonis latini elegantia*.

In definitiva, quello che veniva inteso per "eleganza" era rappresentato da un nuovo concetto spirituale della grammatica, della sintassi e del bello stile, prodotto unicamente dalla *qualitas mentis* umana.

Le *Elegantiae* presentavano, quindi, un primo studio morfologico della grammatica e della sintassi, cioè le parti delle *orationis: loquendi consuetudo*. Successivamente, veniva indagata la *verborum significatio*, in altre parole, la struttura semantica del linguaggio.

Così, la "grammatica" per Valla si definiva nel suo significato fondativo, epistemologico di verità, per analizzare la funzione dei principî fondamentali del linguaggio e della parola, come "*substantia*". E su queste basi, il metodo del Valla sviluppava la propria idea di Retorica, come critica filologica.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cfr. il ruolo della lingua latina e del volgare nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, Fernando Miguel Pérez Herranz, *Filosofía clásica y clásico en Filosofía*, p. 116 e nota 5, con il riferimento testuale di L.Vives, *Schola*, XII, *Diálogos (Lengua Latinae Exercitatio)*, 2005, p. 241.

¹⁰⁷ L.Valla, *Elegantiarum Linguae Latinae Libri VI*, Praef. VI, p. 120: "Non enim de hac, sed de

La Filologia, come studio completo di un testo, implicava anche la conoscenza della storia, della giurisprudenza, delle scienze naturali, della filosofia e della teologia.

Per questo motivo, Valla veniva considerato come “*homo verus*”, universale, addestrato in tutti i rami del Sapere, attribuendosi, in primo luogo, il ruolo di grammatico e di retore, ma anche di filosofo e di teologo.

Così, la filologia rappresentava, per Valla, una vera filosofia critica, nel senso che si trattava di un atteggiamento e di una metodologia, utile per collocare tale attività in una prospettiva che non era tanto una scoperta, ma una ri-scoperta di testi e autori, da intendersi come un cambiamento di direzione della cultura che germogliava, innanzitutto, da questi testi stessi, *auctoritates* del vero.

Lo studioso Camporeale¹⁰⁸ ha indagato il metodo retorico-filologico del Valla, che, come “insuperabile maestro di oratoria”, al contrario del filosofo del tempo, conosceva i significati e le funzioni delle parole in una frase, le utilizzava, in una forma non astratta, nel contesto del vivere umano, come strumento, al servizio della relazione umana. Tra i filosofi, se una parola risultava ingannevole, l'intero argomento risultava sbagliato; ma nel metodo retorico, l'oggetto utilizzato per rappresentare tanto le cose reali, come le idee, la più ricca per esprimere la visione e la forza di convincere l'oratore, era costituita dalla *res* o di “*vis rerum*”.¹⁰⁹

Nelle sue *Dialecticae disputationes* aveva sviluppato il proprio metodo retorico, in polemica con i filosofi. Egli respingeva una filosofia sterile, astratta, avulsa dalla vita e sosteneva che la Retorica, da intendersi come la *scientia* più umana, avrebbe dovuto aiutare la Teologia, per risolvere le inquietudini e le vicissitudini drammatiche, che attraversarono il Cinquecento italiano ed europeo.¹¹⁰

elegantia linguae Latinae scribimus, ex qua tamen gradus sit ad ipsam eloquentiam”.

¹⁰⁸ S. Camporeale, *Lorenzo Valla “Repastinatio, liber primus”:* retorica e linguaggio in O. Besoni e M.Regoliosi (a cura di), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del Convegno Internazionale di Studi umanistici (Parma 18-19 ottobre 1984), Padova 1986.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ F. Mattei, *Da Boezio a Valla, sulle variazioni storico-semantiche di “persona”*, *Giornale di Pedagogia Critica*, III, I, Ed. Anicia, Roma, 2014, p. 26.

Un problema, che derivò da questa posizione, fu risolto dall'esortazione della lettura degli autori pagani. In questo senso, si difese da chi lo accusava di esortare i cristiani a leggere la letteratura pagana, con un'argomentazione, che Erasmo adottò, in seguito: in caso di condanna della letteratura pagana, si sarebbero dovute, anche, insieme rifiutare, tutte quelle espressioni culturali della civiltà antica. Dato che questo rifiuto complessivo sarebbe stato all'epoca improponibile, l'alternativa rimaneva l'accettazione di tutte le *scientiae*, che, come disse Quintiliano, venivano incluse nell'*eloquentia rhetorica*.

Per Valla, il compito specifico della Retorica, partendo dalla Grammatica e riconsiderando le funzioni della Dialettica, era la ricostruzione di un testo, e il suo obiettivo costituiva il ritorno alle fonti delle tradizioni, sia pagane, che cristiane.

Senza dubbio, il suo lavoro più ampiamente riconosciuto, almeno per quanto riguardava la generazione successiva, furono le *Elegantiae*, pubblicate dal 1441 al 1449. Uno dei suoi più grandi sostenitori, Erasmo, nel 1488, ne organizzò un compendio.

Nel corso del XV secolo, ad eccezione di Valla, si studiò l'*elocutio* come necessariamente legata all'*elegantia*, in una ricerca più completa sulla parola, mentre, l'umanesimo italiano sviluppò una particolare attenzione all'enunciazione elocutiva-figurativa della Retorica, una tendenza che s'incrementò proprio nel corso del XVI secolo.

Erasmo e Luis Vives fecero riferimento a questa enfasi, in termini di un ciceronismo esagerato.

Tuttavia, la presenza di Lorenzo Valla segnò una tappa importante nella caratterizzazione del primo umanesimo o dell'umanesimo italiano, che poteva essere inteso come la transizione verso nuove direzioni, in relazione al linguaggio, sulla base della discussione della riformulazione dialettica e del recupero del Latino classico.

E il frisone Rodolfo Agricola seguì un percorso simile, nel proporre una fusione originale, tra la dialettica e la retorica.

Erasmo da Rotterdam, lettore abituale di Valla e di Agricola, ne rielaborò e ne diffuse i postulati educativi, che caratterizzarono, in termini di *paideia*, la

generazione successiva dell'Umanesimo nordico o transalpino.

Così, Erasmo divenne una guida e il ponte per Vives, che ottenne tutto questo enorme bagaglio e lo sintetizzò in una delle più celebri visioni sull'uomo, della sua educazione, della sua presenza nel mondo e della sua partecipazione morale alla vita sociale in un sua elaborazione della *felix Arcadia*.

L'Umanesimo nordico¹¹¹ nacque proprio mentre la forza creativa italiana andò a scemare¹¹²; l'acme si verificò durante il primo quarto del XVI secolo e si manifestò, sia nella vita dei Comuni più fiorenti, ad esempio, in città come Strasburgo; sia nelle corti dei monarchi, come Carlo V, Francesco I e Enrico VIII; e ancora nelle comunità di Lione, di Basilea e di Anversa.

Uno dei pionieri dell'Umanesimo nordico, per quanto riguarda lo studio del Linguaggio, fu il frisone Roelof Huisman, conosciuto con il nome latinizzato di Rodolfo Agricola. Il quale, nonostante si fosse formato all'interno della tradizione dell'università medievale, entrò in contatto con le idee dell'Umanesimo e il gusto italiano per il Latino e la letteratura classica, formulata in precedenza da Valla.

Nella sua opera principale, il *De inventione dialectica libri tres*, nel 1479, Agricola si discostò dagli usi della logica formale della scolastica e ri-orientò il suo obiettivo, verso un metodo pratico di ragionamento e di comunicazione orale e scritta, la cui influenza e impatto ebbero forti risonanze, anche in epoca barocca.

Uno dei più importanti e interessanti aspetti di questo lavoro fu l'integrazione originale di Dialettica e Retorica, non più da intenderle come due arti inconciliabili, bensì convergenti, su obiettivi ben precisi: per sviluppare un *corpus* teorico, basato sulla *loci* o τῶποι, al fine di analizzare gran parte della

¹¹¹ Le figure più rappresentative furono sicuramente Erasmus l'olandese di Rotterdam (1466/9-1536), il francese Guillaume Budé (1468-1540), l'inglese Thomas More (1477/8-1535), il Valenzano Luis Vives (1492/3-1540) e il tedesco Filippo Melantone (1497-1565).

¹¹² E. González spiega, in questo caso, che le condizioni storiche e socio-economiche hanno condotto alla nascita e alla fioritura dell'umanesimo secondo o dell'Umanesimo nordico: la prosperità di innumerevoli città tedesche e fiamminghe, dalla fine del XV secolo alla metà del XVI, grazie al rinnovamento e alla crescita del commercio dei tessuti e delle miniere, e, grazie alla riorganizzazione delle attività di scambio europeo, che venne favorito, altresì si menziona l'aumento della potenza delle monarchie spagnola, francese e inglese (E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp.11 e 12).

letteratura classica, per sostituire, quindi, la logica scolastica, divenuta obsoleta.

Secondo Peter Mack¹¹³, la sua flessibilità, il suo orientamento al Logos, diede l'avvio per una nuova tradizione, il che rese *De inventione dialectica*, una delle prime opere in cui il l'Umanesimo superò i rigidi dettami dell'Antichità, determinandone una sempre maggiore diffusione critica, insieme ad un meditato esercizio critico sui classici.¹¹⁴

Un'osservazione determinante potrebbe essere dedotta, anche, dal titolo stesso del *De inventione dialectica*: alla stregua del *De inventione* di Cicerone, l'apparato creativo argomentativo sembrerebbe parte della Retorica stessa. Agricola, infatti, in qualche modo, intese mediare e reintegrare questa parte del ῥητορικὴ τέχνη, con la dialettica, come aveva precedentemente espresso Valla.¹¹⁵

In accordo con la linea di rinnovamento, Rodolfo Agricola si collegò per molti aspetti a Lorenzo Valla, sebbene se ne discostò per alcuni altri.

A questo punto del mio studio ,sarebbe importante sottolineare proprio tale equilibrio, per cercare di stabilire l'influenza di Valla su Agricola e, soprattutto, sul loro impatto nella tradizione umanistica, al fine di comprendere quale rilievo abbia avuto lo studio della lingua latina, in particolare con Vives.

Sembrerebbe, inoltre, certo che Agricola studiasse la *Repastinatio* di Valla¹¹⁶, riprendendone sia i punti di contatto, sia le differenze, rispetto al *De Inventione dialectica*.¹¹⁷

In una prospettiva complessiva, il più importante punto di contatto fu, comunque, il suo interesse per il rinnovamento della Dialettica, attraverso lo studio sul Linguaggio, il che implicò una generale revisione dell'uso del Latino.

¹¹³ P. Mack, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the traditions or of Rhetoric and Dialectic*, Leiden, New York, Colonia, E.J.Brill, (Brill's Studies in Intellectual History),1993
Ibid., A History of Renaissance Rhetoric 1380 -1620, Oxford University Press, 2011).

¹¹⁴ Ibid., p. 244.

¹¹⁵ L. Valla, *Dialecticae Disputationis libri III*, II, p. 693: "Erat enim dialectica, res bruis prorsus et facilis, id quod ex comparatione retoric(a)e dijudicari potest. Nam quid aliud est dialectica, quam species confutationis, hae ips(a)e sunt partes inuentionis. Inuentio una est exquinque retoric(a)e partibus. Dialectici est syllogismo uti: quid non orator eodem utitur ? Imò utitur, nec eo solo uerum etiam enthymemate, et epicheremate, adde etiam inductionem".

¹¹⁶ cfr.: *Repastinatio dialectice et philosophie*.

¹¹⁷ P. Mack ha studiato le differenze e le somiglianze tra la *Repastinatio* o le *Dialecticae Disputationes* di Valla e il *De Inventione dialectica* di Agricola. Cfr. Mack capitolo XII, *De inventione Dialectica and the Trivium*, pp. 244-256.

Per Valla, il nucleo dell'analisi fu il recupero della Retorica; per Agricola la Dialettica, da qui, l'importanza della dinamica avversario-ricevente-emittente.

In entrambi gli autori, le osservazioni sulla Dialettica si fecero distinte, in quanto le polemiche di Valla si focalizzarono letteralmente sulla lotta contro l'aristotelismo, mentre Agricola non se ne discostò particolarmente, anzi elogiò Aristotele, criticandone la problematicità, la sua mancanza di metodo, riducendone i limiti, anche se poi ne riconobbe i meriti.¹¹⁸

Agricola sottolineò, comunque, la propria critica, ben esprimendo la caratteristica fondamentale del movimento umanistico, nei confronti di Aristotele, attraverso una celebre presa di posizione contro Platone.¹¹⁹

Uno dei vantaggi di Agricola su Valla fu che il suo lavoro cercò di essere educativo, istruttivo e pratico, e continuamente legato alla lingua e letteratura del suo tempo, aspetti alquanto apprezzati dagli umanisti successivi.

Il *De Inventione* divenne noto nel nord Europa, durante il XVI secolo, e, soprattutto, diffuso da Erasmo. Fu riscoperto presso l'Università di Lovanio, e, nel 1515, pubblicata la prima edizione, convinse pienamente Vives.

Effettivamente, Erasmo sentì in diverse occasioni i discorsi di Alejandro Hegius, un amico di Rodolfo Agricola e nel 1479, ascoltò lo stesso Agricola a Deventer, il che sicuramente lo determinò nelle sue scelte e nella sua passione per l'eloquenza e la letteratura antica, con un vero e proprio rigore di filologo.

Da qui, si attribuì il compito di combattere la barbarie di chi, al contrario si

¹¹⁸ R. Agricola *De Inventione Dialectica*, 14-15, pp. 84-86: "Magnus utique vir et quem iure omnis miretur posteritas; nec enim vel memoriae viri, absolvendis omnibus philosophiae partibus optime de studiis meriti, obiectum quicquam velim, vel laudi, quam tot seculorum firmavit opinio, putem quicquam detrahi posse. Sed videtur mihi dolendum esse sedisse illud animo gravissimi hominis, ut non simpliciter atque aperte proferret quaecunque invenerat, ut praeter laborem, quem ipsa rerum esset habitura obscuritas, alia nobis etiam ex ipso obiiceretur difficultas, quo necesse haberemus mentem ipsius velut oraculi suspensam et ambiguam indagine perquirere. Themistius itaque autor est longe aliter omnia foras esse edita ab illo, quam sint domi tradita dementiaeque simile esse, si quis legendis libris ipsius speret illius se sententiam consecuturum. Sed quid Themistium dico? Ipse de se locupletissimus est testis. Scribit enim quadam ad Alexandrum epistola edidisse se quae ad philosophiam pertinent, sed perinde tamen, nisi qui ab eo audierint eadem ista, ac si edita non essent futura. Nos tamen omnes illius non sententias modo, sed verba etiam pertinacissime et mordicus tenemus, ac si quis movere quicquam tentet aut discedat transversum quod aiunt digitum ab eis, non aliter atque qui secantur urunturque clamamus faciliusque tulerimus de mysteriis summaeque religionis aliquid auferrī".

¹¹⁹ Id., 15, pp. 86 e 88.

definiva cultore delle belle lettere, il che porta a spiegare il titolo dei suoi dialoghi, che dopo successive revisioni e rielaborazioni, furono pubblicati, nel 1520, dal suo amico Johann Froben.

I suoi *Adagia* (proverbi o motti) furono per l'Umanesimo del nord, senza dubbio, il corrispettivo delle *Elegantiae* per l'Umanesimo italiano.¹²⁰

In una lettera del 1489, ribadì che i suoi maestri di poesia furono Virgilio, Orazio, Ovidio, Giovenale, Stazio, Marziale, Claudiano, Persio, Lucano, Tibullo e Propertio; per la prosa, Cicerone, Quintiliano e Sallustio, ed in materia di stile, Valla.¹²¹

Dal 1496 al 1500 scrisse la maggior parte dei suoi trattati didattici: tra il 1496 e il 1498 la *De conscribendis epistolis*, sulla retorica applicata; la *Ratio studii*, rivolta agli insegnanti, in cui affermò che il mezzo migliore per raggiungere gli obiettivi educativi fosse, da un lato, lo sviluppo di una profonda conoscenza del Latino e del Greco, e, in secondo luogo, la pratica degli studenti su esercizi di argomenti di scrittura, relativi ai propri interessi; il *De Duplici copia verborum ac rerum*, rivolto agli studenti, che, attraverso una varietà di forme di espressione in latino, *copia verborum*, e degli sviluppi persuasivi (*copia rerum*), presentò i fondamenti retorici, con uno stile ricco e multi-vario; *Ratio* e *De copia*, furono in seguito utilizzati dalla scuola di John Colet.

Dal 1498, si iniziò a fornire composizioni libere per gli studenti, che dovevano iniziare a scrivere in Latino, la cui edizione apparve, nel 1522, sotto il nome di *Colloquia* o dialoghi.

Nel 1499, accompagnò il suo allievo William Mountjoy, in Inghilterra, dove incontrò Thomas More, John Colet, Thomas Linacre e William Grocyn.

Nel 1506 si recò in Italia, per studiare un dottorato in Teologia; e, in questa occasione, venne a contatto con l'editore Aldo Manuzio.

Nel 1509 ritornò in Inghilterra, durante il regno di Enrico VIII, dove

¹²⁰ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp. 27-29.

¹²¹ Per quanto questa devozione per Valla, qualche anno dopo, nella *Ratio Studii* si mitigò abbastanza, con un monito di non seguire pedissequamente i suoi precetti, in un atteggiamento via via più critico.

rimase cinque anni, continuando a pubblicare con Froben.

Nel 1526, scrisse il suo *Ciceronianus*, criticando la stretta sottomissione e il servilismo, troppo ossequioso, nei confronti di Cicerone.

Questa breve ricognizione storico-biografica su Erasmo potrebbe contribuire a fornire alcuni precisi riferimenti, per individuare le opere più importanti dell'Umanesimo nordico e, che produssero un indelebile effetto proprio su Vives: fra queste la *Ratio*, il *De copia* e i *Colloquia* educativi.

Attraverso il metodo promosso dalla *Ratio*, l'insegnante doveva incoraggiare e sensibilizzare l'allievo nella scrittura di brevi composizioni, in cui lo sviluppo di uno stile ricercato era davvero fondamentale: era già sensibilissimo alla questione per lo studio del Linguaggio, fin dalla preparazione degli *Adagia*.

D'altra parte, suggerendo la lettura e l'esercizio dell'analisi testuale (personaggi, luogo, azione), sembrerebbe che Erasmo profetizzasse, addirittura, il laboratorio di scrittura creativa dei nostri tempi.

E, tuttavia, ad ogni buon conto, è da notare quanto la componente erasmiana, oltre che ad essere anticipatrice, sia stata di estremo rilievo, per aver riformulato la prospettiva sulle arti del *trivium*, cioè il rapporto, che intercorreva tra la Dialettica e la Retorica, in base al lavoro del Valla e di Agricola, al fine di creare quel ponte tra Grammatica e Retorica, che, successivamente, proseguì Luis Vives.

2.1. IL MODELLO CULTURALE DI VIVES

Il primo Umanesimo o il cosiddetto Umanesimo italiano contemplò, soprattutto, lo studio della Retorica, grazie alla riscoperta dei testi di Quintiliano e di Cicerone, includendo gli effetti di una certa ridondanza antiquaria ed erudita, specie riguardo lo stilema del ciceronismo, sia pure con progressive e radicali revisioni, con celebri rifiuti, specie da parte della cosiddetta successiva generazione dell'Umanesimo nordico.

E, tuttavia, ciò permise di costruire, dalla lezione degli Antichi, quelle basi per un'autentica e radicale riflessione sulle arti del Linguaggio e sull'Educazione.

Nel campo linguistico furono determinanti, i contributi di Lorenzo Valla, che intese ri-attualizzare la Grammatica, la Dialettica e la Retorica, costituendo il primo passo, verso la rivalutazione e la ristrutturazione delle arti del *trivium*.

Lo stesso Rodolfo Agricola, come ho già introdotto nel capitolo precedente, contribuì, attraverso lo studio della relazione tra Dialettica e Retorica, ad avviare una vera e propria revisione metodologica.

Entrambi gli eruditi, infatti, avviarono innovativi modelli di lettura dei classici, legittimando, per la loro epoca, un rinnovato e un rigoroso approccio educativo.

In materia d'istruzione quell'uso del linguaggio e quel ruolo della parola, ed anche nella vita umana di relazione, favorirono una buona sintesi, fondamentale ed utile per delineare quei capisaldi valoriali dell'Umanesimo, anche in termini filosofici e teologici, “in riferimento alla ecclesiologia, alla prassi cristiana e predestinazione salvifica, all'esegesi biblica e, in particolare, al rapporto Scrittura-Tradizione”.¹²²

È noto, che il movimento educativo umanista, tra il XV e il XVI secolo, fu in grado di sottolineare, fin dalle sue origini, l'importanza dello studio della Grammatica¹²³, in quanto non doveva rappresentare soltanto una presa di

¹²² S. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e Teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1972, p. 435.

¹²³ P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 137. Molti di coloro, che

coscienza, riguardo l'autonomia di giudizio nel proprio studio delle *humanae litterae*, ma anche un ripensare il ruolo e il significato dell'Educazione, sebbene dovremmo aspettare, ancora, circa un secolo, per realizzare la completa riforma delle *artes sermocinales*, oltre che il loro consolidamento, per riconquistare un giusto equilibrio esegetico e critico, che era, ormai, andato perduto, nel corso dei secoli.

Si riscoprì, così, per ciascuna delle arti del *trivium*, una posizione precipua ed una funzione specifica, da cui si riformularono i ruoli moderni della Grammatica-Retorica-Dialettica, rispetto alla criticata organizzazione tardo-medievale.

Lo scopo di tale organizzazione tripartita è il discorso e, dato che il Linguaggio ha, in genere, come fine la Comunicazione, è essenziale sottolinearne i suoi tre elementi costitutivi: colui che parla, colui che ascolta e l'argomento dibattuto da entrambi.¹²⁴

Quintiliano aveva già posto il problema, come segue:

“(...) in suadendo ac dissuadendo tria primum spectanda erunt: quid sit de quo deliberetur, qui sint qui deliberent, qui sit suadet”.¹²⁵

Il discorso divenne così il luogo, in cui emergevano e s'incontravano tre elementi, a loro volta, connessi, specificamente, alle arti del Linguaggio, come intenderei evidenziare, di seguito.

Per quanto concerne la Grammatica, sono considerate rilevanti la correttezza e la chiarezza, riguardo l'emittente o trasmettitore, l'oggetto o il messaggio; per la Dialettica: l'inventiva del destinatario o ricevente; per la Retorica: l'eleganza della lingua, sulla base delle regole della Grammatica.

In tal senso, fu possibile intendere l'importanza dello studio della Grammatica, come punto di partenza dello stesso atto comunicativo: il messaggio,

parteciparono alle scuole umanistiche italiane del XV secolo, scrissero opere grammaticali e filologiche, ad esempio, Rizzoni, Ognibene Bonisoli -Omnibonus Leonicens- etc.

¹²⁴ È interessante come siano le stesse fasi, assolutamente conformi, al ciclo della Comunicazione, analizzate della nostra Linguistica contemporanea: emittente, destinatario, messaggio.

¹²⁵ M. F. Quintiliano, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, M. Winterbottom, the Clarendon Press ed., Oxford 1970, III, 8, 15.

cioè, doveva essere corretto e chiaro, e, questo, lo avrebbe soltanto permesso la conoscenza delle strutture del Linguaggio.

La funzione dialettica rappresentò, quindi, quella dinamica argomentativa, necessaria per ottenere il consenso e fornire alla Retorica gli elementi costitutivi, propri, della stessa discorsività verbale, sebbene tra le due arti, la Grammatica esercitasse, comunque, un ruolo preminente.

Pertanto le tre arti sembrarono perfettamente collegate, come fu dimostrato da Agricola, *In laudem Oratio philosophiae et artium reliquarum*¹²⁶ e poi dallo stesso Vives, nel *De ratione dicendi*.¹²⁷

L'argomentazione vivesiana, in particolare, sul ruolo della Retorica, ne rivelava la sua preponderanza sulla Dialettica, anche se non intendeva sminuirla, ma ribadirne il suo valore strumentale, che, del resto aveva già più volte sottolineato nell'opera *Adversus pseudodialecticos*¹²⁸, rimarcando, come vedremo nei capitoli successivi, anche la rilevanza dello studio della Grammatica del Latino.

A livello storico-programmatico, l'intenzione di Vives, nel 1519, fu, infatti, quella di opporsi all'enciclopedismo di matrice aristotelico-scolastica, che si era

¹²⁶ R. Agricola, *In laudem philosophiae et reliquarum artium*, in M.van der Poel, *Rodolphe Agricola. Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, Honoré Champion editeur, Paris 1977, 151, p. 48: "Primum tria sunt, quibus perfectae orationis munus absolvitur, ut emendata sit, ut probabilis, ut ornata, quorum integritas a grammatica petitur, fides a dialectica, a rethorica cultus".

¹²⁷ L.Vives, *De Ratione Dicendi*, praef., pp. 4- 5: "Disciplinae huic, quae tot et tantis constet virtutibus, quo iudicio assignatur a quibusdam tradendae locus statim a grammatica et obiicitur adolescentibus atque adeo, quod indignius est, pueris, cum illius usus magnarum artium cognitione et prudentia vitae communis nitatur, nec aliter possit consistere ? Unde enim argumenta colliget dicturus multis et magnis de rebus experts philosophiae, iperitus memoriae antiquitatis et consuetudinis vitae ac morum recetorum ? Cedo autem ut haec teneat sane, quomodo rationes inquiret sine instrumento verisimilium ac probabilium ? Quomodo vero argumentationis formula vinciet, ne in conficiendo fallatur, sine censura veritatis ? Animi autem nostri quemadmodum impellantur aut revocentur, incitentur placidi, placentur turbulentum, quod est opus magni oratoris praecipuum, id vero tractationem desiderat de anima. Decorum porro illud, quod artis caput esse aiunt, unde nam petitur, nisi ex usu rerum quae versantur in vita, prudenter et acuto iudicio animadverso atque annotato ? His iactis fundamentis discenda est rhetorice, si quem illius exercitationis fructum cupimus, non in pueritia vel adolescentia, in ruditate illa artium omnium, morum, legum, affectuum animi, consuetudinis vitae civilis ac humanae".

¹²⁸ A. Battistini, *Il De disciplinis, enciclopedia irenica di J.L.Vives*, in *Le origini della modernità*, I, Ed. Olschki, Firenze 1998, pp. 153-164), laddove viene compiuta una breve sintesi sulla figura significativa di Vives e la sua visione del mondo.

andato affermando, a partire dal XIII secolo, con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, indirizzandosi contro quegli scolastici, colpevoli d'ignorare il valore pedagogico della Filosofia morale, della Storia, della Politica e dell'Economia.

L'umanista Luis Vives, formulando un nuovo concetto di enciclopedismo¹²⁹, ben espresse quel crocevia privilegiato, tra: la cultura ebraica d'origine, il mondo arabo spagnolo, e, dopo l'espulsione degli Ebrei, nel 1492, il cattolicesimo vissuto con la sua sensibilità di *conversus*.

Inoltre, il contatto con Erasmo lo mise a confronto con l'enciclopedismo protestante, rappresentato da Johann Sturm.¹³⁰

Com'è noto Luis Vives nacque a Valencia, in Spagna, nel 1492 o 1493, vivendo lì, fino ai 16/17 anni, (sempre che si possa ritenere corretta la sua data di nascita). Il suo successivo soggiorno a Parigi, nei Paesi Bassi e in Inghilterra lo collocarono, almeno, in tre contesti storico-geografici distinti.

Il primo contesto fu, quindi, la penisola iberica, che in quel momento era profondamente medievale, e incominciava, a poco a poco, ad assorbire la corrente intellettuale dell'Umanesimo italiano, proprio grazie il maestro di Vives: Nebrija.¹³¹

Nel secondo contesto, quello dei Paesi Bassi, e, nel terzo, in Inghilterra, Luis Vives visse un ulteriore sviluppo dell'Umanesimo, attraverso i contributi di Valla e di Agricola, che, come ho precedentemente indicato, lo coinvolsero profondamente ed intellettualmente, dal momento che, trascorrendo, in queste aree culturali e linguistiche, la maggior parte della sua vita, finì d'interpretare un ruolo di esponente di spicco, proprio dell'Umanesimo transalpino.

¹²⁹ U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012- 2016, p. 551: “Nel 1536 ritroviamo il termine nel *De disciplinis* in L.Vives, dove egli chiama enciclopedia le varie cose che l'educando deve conoscere, con esplicito riferimento a Plinio e ad altri enciclopedisti (Cfr. in West 1997, l'idea suggerita nel *De disciplinis* dell'enciclopedia come continuo accrescimento d'informazione dovuta alla civile conversazione)”.

¹³⁰ Johannes Sturm (1507–1589), professore protestante di retorica e dialettica nel Collegium Praedicatorum di Strasburgo, la cui originalità pedagogica si rivelò in particolar modo nell'organizzazione del Gymnasium. Il suo programma si evince nel *De literarum ludis recte aperiendis liber*, (1538), modello della materia umanistica di tipo religioso. Scrisse anche le *Epistolae classicae*, (1565), complessivamente i suoi scritti sono raccolti nelle *Institutionis literatae sive de discendi atque docendi ratione tomus primus Sturmius*, (1586).

¹³¹ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp. 121- 123.

È da sottolineare, inoltre, che, in base alla lettura cronologica dell'opera, oppure in base alle tematiche analitiche trattate, Vives s'inquadrò pienamente nei tre contesti storico-geografici.

Per comprendere correttamente la prospettiva dello sviluppo del suo pensiero, dei suoi principî, dei suoi contributi e, specialmente, il suo contributo all'Educazione, specie riguardo il campo linguistico e filosofico-teologico, è necessario seguire da vicino proprio la cosiddetta fase nordica, la cui effervescenza, in più occasioni, è stata confermata dalla maggioranza dei ricercatori e studiosi della letteratura specialistica.

Per questo, sarebbe opportuno, innanzitutto, analizzare il rapporto, l'influenza e lo scambio intellettuale, che Vives ebbe con i personaggi più importanti e rappresentativi del movimento dell'Umanesimo nordico.

Se l'Umanesimo italiano sviluppò i suoi principi ed i suoi contributi sulla base delle caratteristiche e dei vincoli del proprio tempo, attraverso la stampa e la progressiva fruizione di manoscritti antichi, grazie ad un serrato e capillare lavoro filologico, la successiva generazione, quella dell'Umanesimo nordico, oltre che proseguire il lavoro di pubblicazione, si nutrì dei frutti precedenti, avendone poi incrementato l'opportunità di lettura, di studio e di critica sui testi degli Antichi.

A questo proposito, è interessante notare l'importanza e l'eco dei due movimenti nel loro determinarsi storico, nello spazio e nel tempo, sia in termini sincronici, che diacronici.

Nel caso dell'Umanesimo nordico si è sostenuto che l'importante non fosse, solo, l'imparare una forma di lettura e di scrittura, allo scopo di coinvolgere, in particolare lo studio del linguaggio, ma anche diventare consapevoli di cosa leggere, il che ha permesso, nel contesto della ricerca e della Filologia, una conoscenza più dettagliata e approfondita degli Antichi, e nel quadro del lavoro educativo, l'indagine sulla capacità di plasmare e modificare *curricula* e canoni estetici e culturali, già esistenti.

Luis Vives, attraverso le condizioni della sua vita, i suoi studi, le sue letture, e, soprattutto, la sua amicizia con Erasmo, Budè e Moro, costruì la propria visione dell'Uomo e della società, implementando un approccio, utilissimo

all'insegnamento e alla pratica educativa che, per una molteplicità di cause e di effetti, gli permise di conseguire approcci di validità e attualità persino ai giorni nostri.

Per una sintesi rigorosa, cito la periodizzazione delle tre fasi della vita di Vives, avanzata da González.¹³²

La prima fase, ovvero la formazione o la maturazione intellettuale, si struttura nel modo seguente:

1493-1509: infanzia a Valencia, gli studi elementari e i corsi presso l'università locale;

1509-1514: gli anni parigini, metodi di apprendimento scolastico con insegnanti altamente qualificati, come John Dullaert e Gaspar Lax, per un'adeguata iniziazione ai metodi dell'Umanesimo, in particolare, grazie a Nicolas Bérault, per la preparazione come insegnante e autore;

1514/5-1523: permanenza a Leuven e conseguimento della sua formazione intellettuale, ad eccezione, degli anni trascorsi, come segretario, presso la corte del futuro imperatore Carlo I, V del Sacro Romano Impero, il rapporto con Erasmo, e gli anni d'intenso studio degli autori classici e dei principali filologi, un'intensa attività d'insegnamento, insieme alla progressiva posizione critica, nel 1519, rispetto alla tardo-scolastica, nell'opera *In pseudodialecticos*.

Nella seconda fase, quella denominata della corte inglese, (1522-1529), sembra fosse consigliere onorario di Enrico VIII e di Caterina d'Aragona. Nonostante intraprese la carriera d'insegnante, a Oxford, per un anno e mezzo. In generale il suo atteggiamento fu divergente, rispetto le regole imposte dalle Università e dagli insegnamenti vetero scolastici. La sua produzione s'incentrò sull'istruzione dei giovani, mogli e mariti, e sui problemi sociali e politici dell'epoca.

Inoltre, González ha, in più sedi, sostenuto paradossalmente, che, nonostante l'abbandono dell'Università, appartengano a questo periodo i suoi più famosi scritti educativi: *Institutio Christiana foeminae*, *Introductio ad Sapientiam*

¹³² E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp. 3- 4.

e le due lettere sulla pedagogia infantile, *De ratione studii puerilis*, che prendo in esame, di seguito, nel quarto capitolo della mia tesi.

Infine la terza fase, quella dell'esilio, a Bruges, (1529-1540).

Questo periodo è stato fortemente stimato per la rilevanza teorica e filosofica, come il più importante per la stesura del suo trattato, *De disciplinis* (1531), l'opera in cui il Valenzano sviluppò, in forma più che sistematica, la propria critica alle Arti ed alle discipline liberali della tradizione tardo-scolastica.

Vives scrisse in questo periodo il *De ratione dicendi*, (1532), il *De anima* (1538) e l'*Exercitatio Linguae Latinae*, (1539).

Quindi i suoi biografi hanno sottolineato le ulteriori tappe della sua vita, che si articolano tra: Valencia, Parigi e l'itinerario nordico.

I suoi genitori, Lluís Vives Valeriola, commerciante, e Blanquina March Almenara, ambedue risultarono di origine ebraica e discendenti di *conversos* o marrani di quarta generazione¹³³ e Joan Lluís Vives March nacque a Valencia, molto probabilmente nei primi mesi del 1493, oppure, fin dal marzo del 1492, come è stato affermato in numerosissimi studi.¹³⁴

Difatti, le persecuzioni, che devastarono la maggior parte delle comunità ebraiche di Castiglia e di Aragona, ebbero inizio fin dal 1391 e le conversioni si contarono più di decine di migliaia, in quanto decine di migliaia di altrettanti ebrei scelsero, invece, di morire per il *Quiddush haShem*, la santificazione del Nome.

L'apostasia s'intensificò, negli anni 1413-1414, in occasione della disputa di Tortosa, e dato che, la maggioranza dei *conversos* continuava ad ebraizzare di nascosto, ovvero il "cripto-giudaismo"¹³⁵, agli inizi del XV secolo, si era venuta a creare in Spagna una situazione nuova: vi erano numerosissimi "cristiani nuovi",

¹³³ L'epiteto di *marrano* deriva dal verbo "marrar" (sporcare), valeva a dire, che chi lo fosse in grado di "sporcare" la fede cristiana. Tale termine dispregiativo poteva indicare colui che si riconosceva tra i ranghi dei vecchi cristiani ancora legati agli antichi dettami ebraici del Vecchio Testamento (Gomez, p. 92) M.G. Muzzarelli ha indicato che il termine "marrano" poteva riflettere unicamente il disprezzo, facendo riferimento ai nuovi convertiti, ad esempio la carne non poteva essere mangiata dagli ebrei con i cristiani insieme (Muzzarelli, p. 116).

¹³⁴ Il famoso *annus mirabilis* o *aureus annus*, il 1492, è stato ben noto per aver fatto convergere i più grandi eventi, appunto epocali nella storia della Spagna: pensiamo all'ultima città dal nome arabo, Granada, all'espulsione degli Ebrei, alla "scoperta" dell'America e alla pubblicazione della prima grammatica della lingua spagnola Elio Antonio de Nebrija.

¹³⁵ A. Foa, *Ebrei in Europa: dalla Peste Nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, GLF Editori Laterza, Roma- Bari 2004, cap. VII "L'età moderna: esodi e ritorni".

che esprimevano l'identità religiosa e sociale, caratterizzata da incertezza e ambiguità.

Infatti le conversioni forzate non avevano risolto le difficoltà della situazione religiosa spagnola, che si erano, anzi, incrementate: ebrei che si erano trasformati da infedeli esterni alla Chiesa, in “eretici interni” alla Chiesa.¹³⁶

Ferdinando di Castiglia e Isabella d'Aragona decisero, quindi, di introdurre in Castiglia l'Inquisizione, già presente in Aragona. Come è noto, l'approvazione da parte di papa Sisto IV nasceva così, nel 1478, l'Inquisizione spagnola, e già due anni dopo iniziarono i processi, contro i giudaizzanti.

Alla domanda del come sia possibile riconoscere un marrano, Morselli ne ha fatto un elenco circostanziato¹³⁷: “se il venerdì pomeriggio indossa abiti puliti e festivi e accende candele nuove, se osserva i digiuni di *Purim* e di *Kippur*, se mangia pane non lievitato nella settimana di *Pèsach*¹³⁸, se recita *berakhot*¹³⁹ sul vino e sul pane, se osserva la *kasherut*¹⁴⁰, se dà ai suoi figli nomi biblici, se li benedice imponendo le mani sul loro capo”.

Il *Gerush* del 1492 sorse da questa esigenza di separare i “nuovi cristiani” dagli Ebrei: ovvero l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna¹⁴¹ e porre fine di mostrare fittizie tolleranze per la minoranza ebraica, come sostegno contro i musulmani.

E in questo costante flusso migratorio, che ebbe un intenso corso per tutto il Cinquecento, i *conversos*, che, comunque, erano rimasti segretamente fedeli alla religione dei Padri, si aggregarono in comunità sempre più numerose, specie

¹³⁶ C. Roth, *Storia dei marrani*, Casa editrice Marietti 1991- 2003, Genova-Milano, Prefaz. M. Morselli, pp.VII-XI.

¹³⁷ Ibid, p. VIII.

¹³⁸ *Pèsach* o *Pesah* (ebraico: פסח) o Pasqua ebraica è una festività ebraica che ricorda la liberazione del popolo israelita dall'Egitto e il suo esodo verso la Terra Promessa. La Pasqua cristiana, pur con differenti significati cristologici, trae origine da questa festività.

¹³⁹ Dal Talmud: *Berachot* (ebraico: ברכות - B'rakhoth in ebraico classico, "Benedizioni") è il primo trattato (ebraico: *masekhet*) del Seder Zeraim,

¹⁴⁰ *Kasherut* (in ebraico: כְּשֵׁרִיּוּת, letteralmente *adeguatezza*) indica, nell'accezione comune, l'idoneità di un cibo a essere consumato dal popolo ebraico secondo le regole alimentari della religione ebraica stabilite nella Torah, come interpretate dall'esegesi del Talmud e come sono codificate nello *Shulchan Aruk*.

¹⁴¹ A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 111-112.

nell'Europa del Nord, soprattutto, per recuperare quelle ricchezze materiali, in gran parte perdute dalle persecuzioni e dai processi dell'Inquisizione.

Stiamo parlando di una vicenda, che non appartiene alla religiosità della storia ebraica, ma, anche, di imprese economiche, politiche ed intellettuali, che rappresentarono una vera e propria odissea, che attraversò tutta la storia della nascita dell'Europa moderna.

In questa prospettiva, collegata strettamente alla personalità di Vives, si possono menzionare gli studi circostanziati di: José Jimenez Delgado, Pedro Rodríguez Santidrián e Manuel Mourelle de Lema, che ha coordinato e pubblicato un Convegno su Juan Luis Vives, al fine di celebrare il V° centenario della nascita di "uno dei più famosi spagnoli di tutti i tempi," presso il Colegio Mayor Luis Vives dell'Università di Valencia, il 7 e 8 ottobre del 1992.

È probabile che, considerando tale origine ebraica, la data della sua nascita sia stata modificata almeno di un anno, proprio da quando i suoi genitori e parenti furono vittime dei processi dell'Inquisizione: un evento tragico, che come è stato più volte sottolineato, ha fatto dubitare sulla nascita di Vives nell'*annus mirabilis* o nell'*annus aureus*.¹⁴²

Inoltre, González ha menzionato il fatto che la data tradizionale corrisponda a quella fornita dalla stessa lapide di Vives, posta dal fratello, nella chiesa di San Donaziano di Bruges, dodici anni dopo la sua morte, e, che, forse lo stesso Vives, a causa delle procedure inquisitorie contro suo padre, volle opportunamente modificare la propria data di nascita.

Altre testimonianze, che González ha menzionato, riguardano l'*Epistolario* di Vives: una lettera di Erasmo, indirizzata a Vives, del febbraio 1519, e l'intero carteggio con Cranelvet, un caro amico di Vives, hanno confermato, che, dopo il decreto di espulsione degli Ebrei, del 31 marzo 1492, la persecuzione degli Ebrei convertiti fu considerevolmente intensificata, e Vives, per questo, temette per la propria incolumità.

Già nel 1482, Ferdinando istituì l'Inquisizione, nel regno di Valencia, e, tra

¹⁴² E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 97.

i 1.533 nomi, documentati, l'albero genealogico della famiglia di Vives fu il più presente nell'elenco degli eretici condannati.¹⁴³

Si tramanda, che nel 1500, una sinagoga clandestina venne, addirittura, scoperta in casa di Castellana Vives, la vedova di Salvador Vives e zia di Juan Luis.

Gli studi di Gomez¹⁴⁴ hanno rivelato che, secondo quanto previsto dalla legge, i condannati dall'Inquisizione furono bruciati tutti sul rogo, la notte del 9 luglio 1501, in Plaza del Seo.

La persecuzione dell'Inquisizione causò a Vives un reale pericolo imminente di vita, anche se non fu neppure l'unica ragione, che lo costrinse, all'età di sedici o diciassette anni circa, a non fare più ritorno in Spagna: nel 1508 a Valencia, infatti, si verificò una delle peggiori crisi epidemica, causata dalla peste nera.¹⁴⁵

È noto che, in seguito, vi furono almeno due occasioni in cui Vives sarebbe potuto tornare in Spagna.

La prima si verificò nell'agosto del 1522, quando gli venne offerto l'incarico di tutore per l'educazione dei nipoti dei duca d'Alba, una lettera che però non pervenne mai al destinatario, l'altra quando, su raccomandazione di Juan de Vergara, gli fu offerto il posto vacante di Nebrija, presso l'Università di Alcalá de Henares.

Da una lettera del maggio del 1522¹⁴⁶, la stessa Università si rivolse, per l'incarico, direttamente a Vives, il che, successivamente, nella lettera del 6 settembre del 1522¹⁴⁷, gli fu confermato dall'amico Juan de Vergara.

Ad ogni modo, la volontà di auto-esiliarsi fu chiaramente influenzata dalla sua tragedia familiare, quando il padre accusato, nel 1519, di praticare spesso

¹⁴³ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XIX.

¹⁴⁴ A. Gómez- Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987 pp. 96 e 97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 100 e 101.

¹⁴⁶ Cfr. Lettera n° 40 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, pp. 245-246.

¹⁴⁷ Cfr. Lettera n° 47 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, pp. 270-274.

digiuni e di frequentare le feste ebraiche, comportò, successivamente, l'arresto il 3 agosto del 1522, ed, infine, alla condanna al rogo, il 6 settembre del 1524.¹⁴⁸

Secondo alcune testimonianze controverse, ed anche dai verbali storici del 1499, relativi alla costituzione dell'Università di Valencia, la prima istruzione, che Vives ricevette fu quella del maestro di Grammatica, Joan de Tristany, anche lui vittima dell'Inquisizione, processato nel 1488 e morto di lì a poco, nel giro di pochi anni.¹⁴⁹

Sebbene, in base alle ricostruzioni biografiche, Vives venne educato dallo zio Enrique March, dottore in diritto civile ed ecclesiastico.¹⁵⁰

Nel 1504, entrò all'Università di Valencia, a circa undici o dodici anni, degli *Estudi general*, studiando per due anni Grammatica e tre di arti del *trivium*.¹⁵¹

Per quanto riguarda lo studio della Grammatica, non ci sono prove, storicamente documentate, che divenne allievo di Jerónimo Amiguet, anche se lo fu, certamente, di Daniel Sisó, entrambi furono, comunque, maestri della lingua latina.

In tale contesto, ancora profondamente medievale, Vives si nutrì di un precoce rifiuto dalla pratica dialettica, ma, che subì, successivamente, un vero e proprio ribaltamento, iniziato a Parigi, a favore dell'Umanesimo.

Dal 1509 o dal 1512 al 1514 circa¹⁵², Vives, per conseguire l'istruzione superiore, soggiornò a Parigi, considerata come la città più cosmopolita del tempo.

Le ricerche di González hanno quindi verificato, che Luis Vives visse stabilmente a Parigi, per quanto fece tutta una serie di visite, a Bruges, tra gli anni del 1512 e 1514, dato che fosse stimata, come pratica comune, che gli studenti

¹⁴⁸ R. García Carcél, *La familia de Luis Vives y la Inquisición*, en *Opera Omnia* I. Valencia 1992, p. 501.

¹⁴⁹ A. García, *Els Vives: una familia de judeus valencians*. Valencia. Tres y Quatre. 1987, p. 170.

¹⁵⁰ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XX.

¹⁵¹ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp. 107 e 108.

¹⁵² J. Ijsewijn, *J.L.Vives in 1512-1517. A reconsideration of evidence*, Humanistica Lovaniensia, Journal of neo-latin studies, XXVI, Leuven University Press, Leuven/Louvain Belgium, 1977, pp. 82-100.

spagnoli chiedessero, per sostenersi agli studi, un contributo economico ai loro connazionali abbienti, del nord Europa.

Durante il suo soggiorno francese, scrisse circa undici *praelectiones*, cioè lezioni inaugurali, concentrandosi sulla lettura e il commento di selezionate opere classiche.¹⁵³

Sembrerebbe che Vives non fosse legato ad un solo maestro, e che come tutti gli allievi, praticasse un apprendimento “itinerante”, visto che, nella sola città di Parigi, sorgevano un numero considerevole, di almeno cinquanta collegi.

In base alla biografia vivesiana, uno di questi maestri, fu l'aragonese Juan Dolz de Castellar, esperto nelle arti del *trivium*, ed uno dei suoi colleghi di studio fu Juan Fort o Fuertes, destinatario della lettera-invettiva¹⁵⁴, *In pseudodialécticos*.

Inoltre, nella suddetta lettera, viene nominato l'aragonese Gaspar Lax, maestro di Logica e di Matematica, del collegio di Monteagudo.

Gomez ha sostenuto, che in quegli anni Luis Vives si recò, presso il Convento di Saint-Jacques, dell'ordine domenicano, conosciuto dai giacobiti e punto d'incontro di maestri famosi, come sant'Alberto Magno e San Tommaso Aquino, e, qui, conobbe, come condiscipolo, Francisco de Vitoria.¹⁵⁵

Forse, il primo collegio a cui Vives s'iscrisse fu quello di Lisieux, diretto da Dolz, o almeno a stretto contatto con lui e con molti dei suoi discepoli¹⁵⁶, in seguito, passò a quello del La Marche, dove, alla fine del 1513, Nicolas Bérault tenne le sue letture sulle Leggi di Cicerone e l'umanista italiano Girolamo Aleandro vi insegnò la lingua greca, tra il 1511 e il 1513.¹⁵⁷

È probabile che Vives incominciò, proprio da qui, il suo studio della lingua greca, anche se la sua preparazione non fosse ancora solida, infatti, *in primis*, studiò Platone solo nella traduzione di Marsilio Ficino e, nei suoi scritti parigini,

¹⁵³ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, pp. 130-132 e 165-181.

¹⁵⁴ La lettera-invettiva viene unanimemente datata: Lovaina il 13 febbraio del 1519.

¹⁵⁵ A. Gómez- Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 109.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 132-137 e p. 119.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

non se ne arrogò neppure la capacità di traduzione¹⁵⁸ e di lettura.¹⁵⁹

Nella seconda lettera di *De ratione studii puerilis*, del 1523, che analizzo nel quarto capitolo della mia tesi, Vives raccomandò, proprio a tale scopo, a Carlos Mountjoy, lo studio puntuale delle *Tabellae* di Girolamo Aleandro.

Frequentò, anche, il collegio di Beauvais, dove fu allievo del fiammingo Juan Dullaert Gand, professore di fisica¹⁶⁰, seguendo la tradizione di Giovanni Buridano, uno degli autori più pubblicati a Parigi, nel primo Cinquecento¹⁶¹ e di Jacques Lefèvre d'Étaples¹⁶², uno dei pensatori più aperti alle nuove correnti della Riforma, in ambito filosofico e religioso.

È stato ritenuto, molto probabile, che studiò nel collegio di Coqueret, dove vi insegnò Juan de Celaya di Valencia.¹⁶³

A Parigi, Vives, fondamentale, seguì tre distinte correnti di pensiero, che, a poco a poco, contraddistinsero tutto il corso della sua produzione: il Nominalismo, la *devotio* moderna e l'Umanesimo.

Per la prima, rimanderei all'indagine, svolta nel terzo capitolo della tesi.

Il Nominalismo è, infatti, collegato alla soluzione occamista della “questione degli Universali”.

Il secondo aspetto teoretico è, inoltre, strettamente connesso alla scuola mistica fiamminga, il cui fondatore fu Giovanni Ruysbroeck, noto come l'Ammirabile (1293-1381), le cui opere principali furono: *Lo specchio della salvezza eterna*, *Il regno degli amanti di Dio*, *Il libro dei sette sigilli*, *Il libro della verità più alta*, *I sette gradi dell'Amore* e *La bellezza dei matrimoni spirituali*, la sua opera più famosa, in cui descrisse la vita spirituale e la comunione con Dio,

¹⁵⁸ All'inizio del Quattrocento, le feconde esperienze di lettura e di traduzione dei testi greci, da parte di Leonardo Bruni, già, costruirono quella metodologia che permise di elaborare un trattato teorico e sistematico, il *De recta interpretatione*, considerato il primo manuale moderno di traduzione letteraria, utilizzando le lezioni di Cicerone, Quintiliano e san Girolamo, che Vives utilizzò, proficuamente, nell'apprezzatissimo *De ratione dicendi*.

¹⁵⁹ Ibid., p. 139.

¹⁶⁰ A. Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 110.

¹⁶¹ Ibid., pp. 134 e 148.

¹⁶² Ibid., pp. 110 e 167.

¹⁶³ Ibid., p. 148.

attraverso la pratica della Virtù.¹⁶⁴

Pertanto, Luis Vives ricevette, riguardo la *devotio* moderna, l'influenza profondissima degli insegnamenti, durante il suo soggiorno a Monteagudo, che lo indirizzarono proprio verso quei saldi principi di etica sociale.¹⁶⁵

Riguardo il terzo influsso, quello umanistico, è opportuno ricordare che Vives sviluppò una certa dicotomia intellettuale e, di conseguenza, prese posizione nella discussione dei rapporti tra la dialettica nei confronti dell'Umanesimo, *tout court*.

L'Umanesimo vivesiano, che sviluppò nel suo soggiorno di Parigi, era caratterizzato da una ricerca etica, nell'ambito della *praxis* e in quello della Teologia, soprattutto, negli aspetti relazionali e psicologici, arricchita da una vivace critica di esegetica biblica, attraverso la tradizione degli autori classici, che non erano mai stati del tutto dimenticati, durante il Medioevo.

Le fondamenta di tale orientamento si vennero, comunque, a sviluppare, ovviamente, con gli scambi con la cultura italiana, che s'incrementarono, a partire dalla seconda metà del XV secolo.¹⁶⁶

Vives, durante il suo soggiorno in alcuni collegi e nelle visite successive che fece a Parigi, mantenne rapporti intellettuali ed amichevoli con umanisti di rilievo, come: James Lefevre d' Etaples, (1450-1537), Girolamo Aleandro de la Mota, Nicolas Bérault (1473-1555?), William Erasmus e Budé.

La vastissima produzione vivesiana testimoniò la sua meditata presa di posizione, a favore della corrente umanista.

Inoltre, nel dialogo *Sapiens*¹⁶⁷, scritto per l'Università di Parigi, una sorta di anticipazione parigina di *In pseudodialecticos*, Vives affermò, attraverso lo stile della satira, insieme alle sue *praelectiones*, il proprio dissenso, contro gli obsoleti saperi universitari, assai distanti dal quel modello culturale, che farà poi suo, tutto teso alla costruzione dell'Uomo sapiente.

È stato sottolineato, in più sedi, dalla letteratura specialistica, che tale

¹⁶⁴ Ibid., pp. 148 e 149.

¹⁶⁵ Ibid., p. 167.

¹⁶⁶ Ibid., pp. 167-169.

¹⁶⁷ Ibid., p. 159.

posizione, Vives la dichiarò, fin dalla lettera del 1 Aprile del 1514¹⁶⁸, indirizzata a frate Bernardo Mesa, vescovo di Tripoli.

L'esordio della lettera prendeva, infatti, avvio da una *captatio benevolentiae*, con cui dichiarava di non essere troppo lontano dalla tradizione dell'*ars dictaminis* medievale, aderendo, ancora, ai dettami della retorica classica, in cui il far leva ad un livello emotivo era considerato essenziale per assicurarsi l'approvazione dell'ascoltatore-destinatario; anche se per creare un argomento metaforico, riguardo la natura esemplare della figura del Cristo, ci si doveva appellare a tutta una serie di gloriosi esempi storici dell'epoca classica, tratti da: Livio, Lucano, Svetonio, Quinto Curzio Rufo, Plutarco, Tacito e Pompeo Trogo.

Inoltre, Luis Vives aderì, con la sua metodologia, alle attività d'insegnamento, d'ispirazione scolastica, come nel caso dell'uso della *praelectio*, appresa da Nicolas Bérault, che, a sua volta, accolse la nobile tradizione, professata dal Poliziano.

La *praelectio* assolveva, infatti, ad una duplice funzione: come lezione inaugurale di un corso, costituiva, cioè, una sorta di presentazione di uno studio, riguardo gli autori antichi e contemporanei, oppure si presentava come una forma di pubblicistica, per poter allargare la platea degli allievi-lettori o degli estimatori eruditi.

Nel caso della *praelectio* didattica, Vives s'impegnò alla lettura di un brano scelto, tutto da commentare e chiosare¹⁶⁹, ad esempio: *Veritas fucata (praelectio al Christi Iesu triumphus)*, *Praelectio in Sapientem*, *Praelectio in Convivia Francisco Philelphi*, *Praelectio in Leges Ciceronis*, *Praelectio in quartum Rethoricum ad Herennium*.

Ritornando ai cenni sintetici della biografia, occorre ricordare che, Luis Vives fece amicizia, fin dal 1512, con una famiglia di ebrei convertiti di Valencia, il cui capo famiglia, Bernardo Valldaura, ricco commerciante, sposato con Cervent Clara, risiedeva nella città fiamminga di Bruges.

¹⁶⁸ Cfr. Lettera n° 40 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, pp. 105-107.

¹⁶⁹ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 163.

Vives fu precettore di sua figlia, Margherita Valldaura Cervent, che sposò, successivamente, il 26 maggio 1524.

Dal 1514, iniziò a viaggiare per tutti i Paesi Bassi, tuttavia, la città di Bruges rimase il suo principale costante punto di riferimento, la sua seconda casa, anche se, in verità, come intellettuale fosse davvero alieno alla vita commerciale, che caratterizzava invece, quegli ambienti brulicanti e produttivi di denaro.¹⁷⁰

Il Valenzano godette, comunque, di ottima reputazione nei circoli intellettuali e negli ambienti giuridici, oltre a Bruges, anche in molte altre città del nord Europa dove, insieme all'amico Franz Cranevelt, intraprese contatti importanti, sia intellettuali, sia politici, orientando il proprio pensiero, verso il modello del pensiero umanistico, propagato da Erasmo, che, forse, con ogni probabilità incontrò, proprio nel 1516.¹⁷¹

Luis Vives, nei Paesi Bassi, divenne uno dei rappresentanti dell'Umanesimo nordico, che, tra il 1515 e il 1522, si sviluppò, a macchia d'olio, tra le città vicine a Bruges.

Vives rimase, stabilmente, fino al 1517, a Leuven, sede quest'ultima dell'Estudio general del Brabante, l'Università dei Paesi Bassi, un'istituzione di gran lunga più sensibile all'Umanesimo, rispetto agli ambienti universitari, ormai sclerotizzati, di Parigi.

Nei successivi cinque anni della sua vita, dal 1517 al 1522, fece suo quel modello culturale umanistico.

Proprio in questa fase, Erasmo lo aiutò e lo sostenne nella sua formazione, dato il suo riconosciuto successo nella scuola trilingue di Lovanio, dove inaugurò lo studio del Latino, del Greco e dell'Ebraico, a sostegno degli studi di esegesi biblica.

Pare che Vives avesse incontrato Erasmo, in precedenza, a Bruxelles, ma fu in questo periodo che, comunque, divenne suo fidato condiscipolo e stretto

¹⁷⁰ Cfr. Lettera n° 106 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, p. 422.

¹⁷¹ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XXX.

collaboratore.¹⁷²

Uno dei momenti di maggiore importanza della sua vita, fu l'anno 1517, in cui Guillermo de Croy, signore di Chievres, gli chiese di assumere l'incarico di tutore, per suo nipote, anche lui di nome Guillermo de Croy, che, all'età di diciotto anni, era già vescovo di Cambrai, a diciannove anni, cardinale e arcivescovo di Toledo e Primate di Spagna, prendendo il posto di Francisco Jiménez de Cisneros, morto nello stesso anno.

Per adempiere a questo compito, che rappresentò la grande occasione della sua vita, Luis Vives soggiornò a Leuven, dove Guglielmo di Croy avrebbe dovuto condurre gli studi di Teologia, presso lo Studio Generale del Brabante, sotto la sua supervisione di mentore e di maestro.

Nel 1520 l'Università gli concesse un permesso di dare lezioni pubbliche, anche se, questa sua mansione, non comparve mai nei registri amministrativi locali.¹⁷³

In quegli anni di prosperità e di benessere economico, si verificò una tragedia, sia pure indiretta, che cambiò, radicalmente, il corso della vita di Luis Vives: il 10 gennaio del 1521 il giovane Guglielmo di Croy, mentre era a caccia, morì accidentalmente per una caduta da cavallo.¹⁷⁴

La sicurezza e il prestigio che Vives aveva guadagnato svanirono all'improvviso.

Erasmus stesso lo raccontò a Budé, nella lettera del 16 febbraio del 1521:

"(...) È morto, come sapete, Guglielmo di Croy (...) Questo evento ci ha insegnato, che non vi è alcuna garanzia per la sicurezza e la stabilità delle cose terrene, che invece sono solo soggette ai capricci della Fortuna (...) Certamente il nostro Vives ha perso un gran mecenate, e non sarà facile di trovarne uno uguale

¹⁷² E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 36 e M. Bataillon, trad. A. Alatorre, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1962, p. 77.

¹⁷³ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XXXI.

¹⁷⁴ A. Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 226.

in futuro".¹⁷⁵

Inoltre, la sua salute andò lentamente deperendo, a causa, soprattutto, dell'enorme mole di lavoro, che si era assunto, per commentare i XXII libri del *Civitate Dei Divini Aurelii Augustini*, come documentò, enfaticamente, nella lettera, indirizzata all'amico Cranevelt, nel gennaio del 1522.¹⁷⁶

Senza aver concluso il lavoro dei *Commentaria*, nel mese di aprile del 1522, il 22, scrisse, da Bruges, una lettera a Erasmo, nella quale si lamentò del fatto che non fosse stato avvisato della richiesta, da parte di Fernando Alvarez di Toledo, duca d'Alba, di assumersi l'educazione dei suoi nipoti.¹⁷⁷

Successivamente, su raccomandazione di Juan de Vergara, gli venne offerta la cattedra di Cultura latina, presso l'Università di Alcalá de Henares, che, morendo Nebrija, aveva lasciato vacante.

Tuttavia, nonostante le vicissitudini della vita, la sua attività intellettuale e accademica continuò, come testimonia il gruppo di scritti di questo periodo.¹⁷⁸

Di seguito, come opere religiose, scrisse: *Meditationes in septem Psalmos poenitentiae, De tempore quo natus est Christus, Genethliacon Iesu Christi*.

Come opere letterarie: *Fabula de homine, Praelectio in Georgica Vergilii, Somnium sive praelectio in Somnium Scipionis apud Ciceronem, Vigilia ad Somnium Scipionis, Pompeius fugens, Declamationes Syllanae quinque, Veritas fucata, sive de licencia poetica, Addita Suetonio in vita C.Iulii Caesaris*.

Opere filosofiche: *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae, Aedes legum, Ad Adrianum VI Ponteficem de tumultibus Europae*.

Per motivi di salute, insieme ad altre difficoltà contingenti, Luis Vives ruppe l'amicizia con Erasmo, e si trasferì a Bruges, per recuperare la propria serenità, anche economica.¹⁷⁹

Infine, il soggiorno in Inghilterra, segnò l'inizio di una nuova fase della sua

¹⁷⁵ Cfr. Lettera n° 35 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, p. 225.

¹⁷⁶ Ibid., Lettera n° 37, p. 233.

¹⁷⁷ Ibid., Lettera n° 38, pp. 239-240.

¹⁷⁸ P. Rodríguez Santidrán, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. XXXII e XXXIII.

¹⁷⁹ Cfr. Lettera n° 58 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, pp. 298.

vita, già piuttosto complicata, che lo vide errante, tra Bruges e l'Inghilterra.

A questo periodo, si è fatto risalire il Commento a Enrico VIII d'Inghilterra, una lettera-elogio funebre, che precedette l'opera, dedicata al monarca¹⁸⁰, e, la stesura, per Caterina d'Aragona, la figlia del Re cattolico, prima moglie di Enrico, del *De institutione foemina christiana*.¹⁸¹

In effetti, è stato storicamente documentato, in tempi precedenti, l'aiuto che gli elargì e che ricevette, durante il suo soggiorno inglese.¹⁸²

Dal 1523-1528, si aprì un altro capitolo nella vita di Luis Vives: con la sua presenza in Inghilterra, grazie alla mediazione di Tommaso Moro, gli venne offerta, dal cardinale Wolsey, la cattedra di Latino e Greco, lasciata vacante nel Corpus Christi College di Oxford, in quanto era recentemente scomparso il maestro Lupset.¹⁸³

Nel 1524, si recò a Bruges, sposando, il 26 maggio, Margarita Valldaura Cervent.

Più tardi, in quello stesso anno, Vives tornò in Inghilterra, perché a strettissimo contatto con Tommaso Moro. Durante questo soggiorno, Moro si trasferì nelle Fiandre, grazie ad Erasmo, come testimoniò lo stesso Vives¹⁸⁴, che entrò in carcere per il suo dissenso morale, subendo un processo fittizio, nel febbraio del 1528.¹⁸⁵

Nel mese di aprile dello stesso anno fu rilasciato, a condizione di allontanarsi per sempre dall'isola. La regina, infatti, gli voltò le spalle quando, dopo avergli chiesto di essere il suo difensore, insieme ad altri due avvocati fiamminghi, Vives scelse di desistere dal processo, a suo carico, e di accettarne la sconfitta.

Così, ancora una volta, perse i vantaggi della sua posizione di privilegio,

¹⁸⁰ Ibid., Lettera n° 55, pp. 252-258 e 293.

¹⁸¹ Ibid., Lettera n° 60, pp. 302-308.

¹⁸² A. Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 229.

¹⁸³ Ibid., p. 242.

¹⁸⁴ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XXXV.

¹⁸⁵ A. Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 250.

insieme alla sua pensione annuale, e ritornò a Bruges, come scrisse in una lettera a Cranevelt, il 24 Maggio del 1528.¹⁸⁶

Destino ben più tragico fu quello che investì Moro, che, come capo della Chiesa d'Inghilterra, venne imprigionato e decapitato, nel 1535.¹⁸⁷

La produzione letteraria di Luis Vives si articolò in tre ambiti distinti.¹⁸⁸

Opere socio-politiche: *Ad Henricum VIII Angliae regem de rege Galliae capto* (lettera del 12 marzo, 1525), *Ad Hericum VIII de regni administratione, bello et pace* (lettera in data 8 Ottobre 1525), *De Europae dissidiis et Bello Turcico*, *De concordia et discordia in humano genere*, *De Pacificatione*, *De Conditione vitae christianorum sub turca*, *De Subventione pauperum sive de humanis necessitatibus*.

Opere di Educazione: *De Institutione foeminae christianae*, *De Officio mariti*, *De Ratione studii puerilis*, *Satellitium sive Symbola*, *Introductio ad Sapientiam*.

Trattato di Retorica: *De consultatione*.

Traduzioni dal greco: *Isocratis Oratio Areopagitica*, *Isocratis Oratio Nicocles*.

Nel 1528, ritornò a Bruges, e, dal 1529, frequentò, assiduamente, la corte di Carlo V, nei Paesi Bassi.¹⁸⁹

Questo nuovo contesto biografico, spiegherebbe la serie delle dediche, che inserì nelle sue opere, come, ad esempio, l'*Exercitatio Linguae Latinae*, che fu dedicata al principe Filippo, figlio di Carlo V e futuro Filippo II, che, a quel tempo, aveva soltanto undici anni.

Nel 1531, ricevette una donazione di re Giovanni III del Portogallo, a cui dedicò una delle più importanti delle sue opere, il *De disciplinis*, e, nel 1532, ricevette l'aiuto economico, da parte di Carlo V.

Nel 1534, si recò ad Anversa, forse, per sovrintendere all'edizione della sua

¹⁸⁶ Cfr. Lettera n° 136 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, pp .498.

¹⁸⁷ A. Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 251.

¹⁸⁸ P. Rodríguez Santidrán, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. XXXIX-XL.

¹⁸⁹ A.Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 256.

produzione, presso la stamperia di Keyser e di Miguel Hillen.¹⁹⁰

In sintesi, questa fase, viene ricordata pochissimo, per le esigue testimonianze raccolte: occasionalmente, lavorò, come maestro, a Lovanio e a Parigi, diede lezioni private, tra le quali, nel periodo, dal 1537 al 1538, a Doña Mencia di Mendoza, marchesa di Zenete, contessa di Nassau e Lady di Breda, in seguito, a Virreina di Valencia, a cui consigliò l'acquisto di libri e opere d'arte.¹⁹¹

A Breda, scrisse un'altra delle sue opere più importanti: la *Linguae Latinae Exercitatio*.

Inoltre, frequentò le città di Gand, Bruxelles e Malines, sede della corte imperiale.¹⁹²

In effetti, le sue opere più rilevanti risalgono proprio in questo periodo: *De Ratione dicendi*, *De Epistolis conscribendis*, *Exercitatio linguae Latinae*, *In Bucolica Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*, *De Disciplinis*, *De anima et vita libri tres*, *De Aristotelis operibus censura*.

Del Nero¹⁹³ ha affermato che l'educazione, oggetto di massimo interesse, da parte di Vives, fu un tema centrale in tutto il suo pensiero e che la sua visione educativa sviluppò, nella modernità, una più ampia visione filosofica dell'uomo e della società.

La sua ricognizione di classici e delle loro fonti fondamentali, Cicerone e Quintiliano, non tradirono quei principi, ereditati, come aspetti fondanti della tradizione tardo medievale sull'Educazione.

Fu ispirato dagli insegnamenti di Barzizza e del Guarino, dall'ideale della scuola dei collegi a diffondere gli *studia humanitatis* del XV secolo¹⁹⁴, un modello d'insegnamento, sia in termini di educazione privata, che pubblica: non solo, quindi, istruire, ma, soprattutto, educare per formare il carattere della persona.

¹⁹⁰ P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XLII.

¹⁹¹ A.Gómez-Hortigüela Amillo, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 266.

¹⁹² P. Rodríguez Santidrián, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. XLII.

¹⁹³ V. Del Nero, *L'Educazione in Vives*, in N. Fernández, coords. A. Melero y A. Mestre, *Luis Vives y Humanismo europeo*, Universitat de València, València 1998, pp.131-146.

¹⁹⁴ P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 131.

Questi furono gli assi portanti del programma umanista vivesiano, che diventarono, successivamente, nella letteratura e nella morale, riflessioni per edificare il carattere del singolo allievo, all'insegna della Sapienza, e per formare una coscienza intellettuale collettiva, nella promozione e nella mediazione educativa di uomini giusti, per una società giusta.

Il che spiegherebbe, l'enfasi della letteratura educativa posteriore, che diede ampio seguito al tema del “buon” insegnante e al legame privilegiato, che si dovrebbe stabilire, tra il maestro e l'allievo.

In Luis Vives, si manifestarono le premesse di tale tradizione, che furono più evidenti, nel campo dell'istruzione privata, oltre che nella gestione di un'aula pubblica.

Solo in questa prospettiva ideale più personalistica, sarà possibile comprendere, nell'atto educativo, secondo Vives, la dimensione dell'amore e della famiglia, in particolare, sull'accento dato alla reciprocità del rapporto didattico: così come il discente, nella devozione, imitava il suo insegnante, alla stregua di un padre, allo stesso modo, il docente s'impegnava di avere “cura” del proprio allievo e di mantenere un'immagine, degna, per un tale atto mimetico e di *paideia*.¹⁹⁵

Il padre, nell'assegnare il tutor al proprio figliolo, esprimeva, in questo atto simbolico, una delega del proprio amore genitoriale.¹⁹⁶

L'educazione si manifestava, pertanto, come un atto d'amore, nella reciprocità paterna e filiale, in grado di trasformare la bestia in uomo, perché umanizzandola si trascendeva la sua condizione animale, nonché quella intrinseca

¹⁹⁵ L.Vives, *De Ratione Studii Puerilis I*: “Praeceptor non minus amandus, venerandus, colendus, quam si esset pater, nam re vera praeceptores imaginem quandam nobis referunt patrum, et a nullo maius accipere potes beneficium, quam a quo sis eruditior et melior; quibus duobus bonis nulla possunt in vita comparari. Adde quod facilius disces si amaris docentem, cuius dicta nunquam vel contempseris, vel neglexeris: semper cum dignatione in animum admitte et oraculi cuiusdam vice habe. Nec solum illum ama, sed da operam ut ab illo redamere, sic te ille diligentius docebit, quod assequeris, parendo modeste eius praeceptis, observando eum, honorando, admirando quaecumque seu dixerit, seu fecerit. Si quid probarit in vita, aut in sermone, sic age ut sentiat te illud probasse; si quid improbarit, vita. Attentus illum audi; verba eius, formulas dicendi, sententias annota, et imitatione te similem ipsius, quoad facere poteris, effinge. Quod praeceptor cum uidebit, dabit vicissim operam ne tu aliquid ex se possis accipere, quod imitatione sit indignum.”

¹⁹⁶ L.Vives, *Exercitatio Linguae Latinae, Deductio ad Iudum*, p. 14: “Pa(tér): Hunc filiolum meum ad te adduco, ut ex belua hominem facias. Ph(iliponus): Dabo in eam rem operam sedulam fiet: reuertetur ex pecude homo, ex nequa(m) frugi & bonus, id uerò ne dubitaueris.”

condizione di perversione malvagia, *ex nequam frugi e bonus*.

Il processo, nel suo complesso, doveva trasformarsi in *ludus*, e la responsabilità del maestro assumere una dimensione, che superava le esigenze stesse di un lavoro intellettuale specifico, come aveva affermato anche lo stesso Erasmo.¹⁹⁷

Il processo educativo venne, quindi, analizzato come percorso complesso di trasformazione e di arricchimento umano.

Luis Vives, in particolare, studiò una delle strategie principali, privilegiando il Logos, e cioè lo studio del processo linguistico, all'interno della dinamica educativa.

L'Umanesimo, pertanto, contemplò una serie di eventi e di dibattiti, tra i quali spiccò, fortemente, il bisogno del rinnovamento dell'educazione.

Per comprendere i contributi di Vives, in materia educativa, occorrerebbe, comunque, ricordare i suoi primi contatti con il metodo umanistico, specie nell'approccio alla lettura dei classici, alla procedura di selezione ed il successivo sviluppo dell'analisi filologica degli autori, che di per sé era abbastanza originale, come forma di studio, indipendentemente dai programmi ufficiali scolastici.

Tale metodologia si diffuse, gradualmente, in molte parti d'Europa, specie in quella del nord, sostituendosi al tipo di educazione tardo-medievale.¹⁹⁸

La critica all'aristotelismo e alla dialettica tardo-scolastica delle università segnò, appunto, l'avvento di un nuovo modello culturale e il suo affermarsi nei ranghi dell'Umanesimo, specie nel campo dell'educazione.

Il modello vivesiano fu sperimentato nell'esercizio e nella pratica della didattica, molto, probabilmente, già a Parigi, dove sviluppò la tecnica delle *praelectiones*, un evento, che gli permise di essere annoverato, fino ai giorni nostri, dalla storia della Pedagogia.

Il rinnovamento educativo di Luis Vives, riguardò, specialmente, la rilettura e il recupero della produzione di Quintiliano, unitamente a quella di

¹⁹⁷ Erasmo, *Plan de Estudios*, vol. I, pp. 44-458, in L. Riber, *Erasmo. Obras escogidas*, Aguilar Madrid 1964, p. 449.

¹⁹⁸ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 164.

Seneca, in particolare, per la visione filosofica con la sua revisione e la sua critica delle arti sermocinali e liberali, Grammatica-Dialettica-Retorica, partendo proprio dalla Musica e dalla Grammatica.

Vives rappresentò il punto d'incontro del dibattito sulla forza della “vera” dialettica in Agricola, sulla “vera” eloquenza in Valla, e dall'antico dibattito di Seneca, sulla “vera” filosofia.

In particolare, per la ricerca sul “che cos'è la Filosofia?”, il punto di vista di Seneca si discostava, di molto, da quello aristotelico.

La “vera” filosofia doveva essere pensata, come un apprendimento continuo, sintetizzato dal motto: "imparare a vivere".

La quintessenza della filosofia morale di Seneca costituì, così, le basi della formazione del pensiero di Vives: l'animalità, che è stata trasformata in umanità dall'Educazione, doveva esprimere uno stile di vita retto e giusto.¹⁹⁹

Vives, nel suo *In pseudodialecticos*, condivise con Seneca, anche, il pieno disaccordo sui fini educativi, propri della sua epoca e, cioè, le arti della disputa e del contendere.²⁰⁰

Seguendo la prospettiva teorica, che Seneca ben delineò, insieme ad alcuni orientamenti del primo libro dell' *Institutio oratoria* di Quintiliano, Vives produsse una delle opere più originali e rappresentative del XVI secolo, il *De disciplinis*.

È da considerarsi una delle opere più importanti della produzione vivista,

¹⁹⁹ Seneca, *Lettere a Lucilio*, ed. François Préchal, trad. fr. H.Noblot, Les Belles Lettres, Paris 1979; LXXXVIII, 2-3; 7-9 : “Quidam illud de liberalibus studiis quaerendum iudicaverunt, an virum bonum facerent: ne promittunt quidem nec huius rei scientiam adfectant. Grammaticae circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina. Quid horum ad virtutem viam sternit ? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio ? Quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat ? (...) Quid inquiris an Penelopa inpudica fuerit, an verba saeculo suo dederit ? An Ulixem illum esse quem videbat, antequam sciret, suspicata sit ? Doce me quid sit pudicitia et quantum in ea bonum, in corpore an in animo posita sit. (...) Ad musicum transeo. Doces me quomodo inter se acutae ac graves consonent, quomodo nervorum disparem reddentium sonum fiat concordia: fac potius quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent. Monstras mihi qui sint modi flebiles: monstra potius quomodo inter adversa non emittam flebilem vocem.”

²⁰⁰ Ibid., CVIII, 23 “(...) aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophiae fuit facta philologia est”.

la cui progettazione risalirebbe al 1527, e, poi, pubblicata nel 1533²⁰¹, come trattato sulla conoscenza critica e sull'ermeneutica del suo tempo.

L'opera è stata organizzata in venti libri e divisa in tre parti:

- *De causis corruptarum Artium*, in sette libri: la descrizione della nascita e dello sviluppo delle Arti, l'analisi delle cause della loro corruzione, Grammatica, Dialettica, Retorica, Filosofia naturale, Medicina, Matematica, Filosofia morale e Diritto civile;
- *De tradendis disciplinis* in cinque libri: l'analisi dei problemi legati all'Educazione e alle soluzioni didattiche "in fieri";
- *De artibus* (otto libri): l'analisi del contenuto tematico sulle arti;
- *De prima philosophia* in tre libri;
- *De explanatione cuiusque essentiae*;
- *De Censura veri* in due libri;
- *De instrumento probabilitatis*;
- *De disputatione*.

La maggior parte della produzione di Vives si sviluppò nel campo dell'educazione, in particolare, nella seconda parte del *De Disciplinis*, cioè il *De tradendis disciplinis*, comunemente tradotto come il "Trattato dell'insegnamento".

Il libro propose, in apertura, alla maniera della *Repubblica* di Platone, il tema descrittivo dell'origine della Società, per poi, da questo, sostenere la necessità dell'educazione, sviluppata, principalmente, per due aspetti: il linguaggio, su cui si è originata la virtù e la capacità di apprendimento, e la *prudencia*, che rappresentava l'"aggregazione finale di tutte le conoscenze che singolarmente e in forma di *ars* sono generati dall'uomo secondo *necessitas inventio*".²⁰²

Il modello di mediazione educativa di Vives s'incentrò su due principi chiave, la *prudencia* e la *sapientia*, da intendersi per la prima, la prospettiva

²⁰¹ Cfr. Lettera n° 123 di L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978, p. 458.

²⁰² J. S. Fernández Santarmaría, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Acta Salmaticensia, Biblioteca de Pensamiento y Sociedad, n. 69, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990, p. 11.

sincronica della condizione umana, mentre, per la seconda, la diacronia del regno eterno.²⁰³

Nel secondo Libro, Vives si dedicò alla scuola, sul rapporto tra l'allievo e il maestro.

Per questo contesto di tesi, uno degli aspetti più importanti da evidenziare potrebbe essere la differenziazione, che espresse il Valenzano, riguardo i talenti degli alunni, da cui si ricaverebbero, ancora oggi, almeno due aspetti fondamentali: le strategie della pedagogia attiva e della funzionalità del gioco.

Nel terzo libro, Vives espresse le sue posizioni, riguardo lo studio delle lingue e della Letteratura, mentre i contenuti nel quarto libro, in termini generali, delineò lo sviluppo delle Arti del *trivium*, quando la Dialettica fu presa in considerazione, insieme alla Retorica e alle altre Arti. Il quinto libro, intitolato *De vita et moribus eruditi*, presentò, infine, l'ideale dell'uomo istruito.

Luis Vives, sette anni, dopo la pubblicazione del *De disciplinis*, nel 1531, pubblicò nel 1538, il *De anima et Vita*, analizzando problemi, legati all'apprendimento, e anticipando una teoria della conoscenza, che sarà sviluppata, successivamente, al fine di comprendere quei processi cognitivi, coinvolti nell'atto dell'apprendimento stesso, attraverso l'esperienza e l'osservazione diretta, in particolare, in ambito spagnolo, da Juan Huarte de San Juan²⁰⁴ e Francisco Suárez.²⁰⁵

In questo senso, Vives incentrò la sua indagine su come l'uomo fosse in grado di acquisire la conoscenza stessa, raggiungendo alcune conclusioni

²⁰³ Ibid., p. 73.

²⁰⁴ F. Mattei - C. Casalini, *Jesuitica Institutio. Figure e temi di una modernità pedagogica*, Anicia Roma pp. 185-214: “(...) rispetto alla grande tradizione dell'umanesimo spagnolo, rappresentata in modo esemplare da Juan Luis Vives. E forse proprio a lui attinge Huarte, in particolare al *De Anima et vita*, (...)”, p. 190.

²⁰⁵ T. Rinaldi, nel suo studio, *Francisco Suárez, Cognitio Singularis Materialis: De Anima*, Levante Editori – Bari, 1998, ha evidenziato come, nella seconda generazione del *Siglo de Oro*, nel passaggio dall'Età media all'Età moderna, siano state ben presenti, nel Commento suareziano al *De Anima* aristotelico, “(...) tre principali questioni: in primo luogo quella della definizione dell'atto conoscitivo e della produzione delle specie intelligibili in rapporto all'oggetto conosciuto dai sensi esterni e da quelli interni; in secondo luogo la questione della formazione dell'universale e la comprensione del singolare attraverso un particolare procedimento astrattivo; e conclusivamente si valuta l'apporto alla Scienza e all'esperienza del singolare appreso, per verificare secondo Suárez la portata epistemologica effettiva della conoscenza diretta dello stesso singolare concreto. (...)”, p. 12.

fenomenologiche, circa l'animo umano e le sue operazioni.

Il punto di partenza era, infatti, la necessità di stabilire le differenze tra gli allievi, per evidenziarne le loro capacità e i loro talenti, al fine di regolare la tempistica dell'insegnamento stesso.

È a questo punto che Vives suggerì, come profeta della nostra attualità scolastica, che gli insegnanti dovevano incontrarsi regolarmente, per discutere la natura dei propri studenti e accordarsi, in linea di principio, su come indirizzare quei talenti e quelle capacità personali e il modo migliore per formare gli allievi ed indirizzare le loro capacità intellettiva, attraverso l'attività didattica.

Mentre, per individuare la natura del bambino, una risorsa fondamentale doveva essere determinata dall'attività ludica, a cui Vives riconobbe una grande importanza, elevando il gioco, al rango della dimensione educativa.

In definitiva, sarebbe, comunque, facile individuare, in Vives, una lettura profetica di tali postulati, così vicini alla nostra contemporaneità, e, tuttavia, occorre sempre ribadire quanto l'insistenza su questi temi, nella pratica educativa del XVI secolo, era tutt'altro che sistematica.

Considerato l'attuale interesse su questa parte del pensiero di Vives, intenderei, comunque, affrontarlo, unicamente, attraverso una lettura approfondita delle varie edizioni latine, per poter poi commentare, al meglio, ciò che è stata chiamata, successivamente, l' "utopia educativa" di Luis Vives.²⁰⁶

²⁰⁶ Lezioni del prof. B. Vertecchi, lezioni del Dottorato, "Cultura, Educazione, Comunicazione", Università Roma TRE, aa. 2014-2016.

2.2 LA MEDIAZIONE DELLA PAROLA E IL LINGUAGGIO IN VIVES²⁰⁷

“Linguam dedit Deus hominibus ut sit instrumentum societatis,
et communionis, ad quam natura hominem homini conciliat”
L.Vives, *Introductio ad Sapientiam*, caput XV, De Verbis 443(446).

In questo secondo capitolo, intendo evidenziare, la strettissima relazione, che intercorre tra la Filologia e la Retorica, come forza, *vim*, ed esperienza, *usum*, della parola.

È un principio ricorrente, nel lavoro di Luis Vives, quello del *verbum*, in quanto veicolo della stessa comunicazione umana.

La consapevolezza di tale approccio linguistico è apparso chiaro, sia dal punto di vista filosofico, sia dell'approccio educativo e per la visione gnoseologica, in generale.

L'uomo, infatti, esprimerebbe il proprio livello d'istruzione e quello culturale, attraverso il Linguaggio.

Per questo, l'insegnamento di Vives si è avviato, in termini approfonditi,

²⁰⁷ Cfr. E. Sanguineti, *Cultura e realtà*, Feltrinelli ed. Milano 2010, p.37-38: “Classici e no (...) Un mio amico filologo, molto tempo fa, era solito dirmi che è classico tutto ciò che sopravvive a un medioevo (...) I classici, quando sopravvivono, possono sopravvivere ai più diversi livelli (...). Un classico vive, a ogni modo, in primo luogo, in traduzione (...). Anche il più prossimo, tra i classici, opera perché ogni suo lettore lo converte nel proprio codice, non soltanto e non tanto individuale, in arbitrario e caotico, soggettivismo, ma storico e sociale, concretamente. In breve si traduce sempre, come si vive, secondo moduli che appartengono, in ultima istanza, a una classe determinata. (...) I classici servono perché aprono a un possibile futuro, in quanto sono lì a dichiararci, di fatto, che si può cambiare la vita e modificare il mondo. Ammaestrano, documentatamente, intorno alla dialettica storica, e ci orientano in un autentico storicismo assoluto. Non importano affatto come immagini di durata, come monumenti di eternità. Anzi, ci dicono splendidamente che c'è un'aretè di Achille e una di Socrate, che la *virtus* di Tommaso non è quella di Machiavelli. E questo ci viene certificato sperimentalmente, in parole, in immagini, in suoni, in forme. Tradizione, dunque, è traduzione. E significa dunque una reinterpretazione perpetua, inarrestabile, di un corpus mutevole di testi, iscritti in un mutevole canone. E la storia culturale é, per questo riguardo, una storia di canoni, espliciti e impliciti, in costante divenire. E poi, l'Omero di Virgilio è forse l'Omero di Monti? E il Virgilio di Dante è forse quello di Caro? Il fondatore del codice europeo, nella sua forma esplicitamente moderna, fu, per molti aspetti, Curtius. Ma nell'età della globalizzazione, è evidente, non si tratta più nemmeno di un codice occidentale, soltanto. Con l'immediata avvertenza, però, si intende, che un codice egemone è in continuo conflitto con altri codici, alternativi. E che la storia della cultura europea, comunque, è anche e forse soprattutto la storia, non già della fortuna, ma delle varie sfortune ricorrenti di Omero, di Virgilio, di Dante, di Shakespeare, di Goethe ... I classici nascono con la filologia, e sono condizionati alla filologia. Dove non si ha filologia, non si ha classico, propriamente. E la filologia si converte sempre, vichianamente, in filosofia. È la filosofia della storia. È storia, in assoluto, precisamente.” (sottolineatura mia).

dal confronto con la Grammatica, che, in principio, era inteso nei termini di una mera revisione critica dei testi, sia pure, con molte implicazioni in più direzioni, che, oggi, individueremmo trasversali, con la Semantica e il Pragmatismo attuali.

Nel corso del tempo, in tutto il processo di maturazione intellettuale, si è notato come la sua visione si fosse occupata delle questioni, relative alla Parola: la struttura della comunicazione verbale si mostrava come la spina dorsale del suo pensiero, per cui, non parrebbe azzardato ritenere che, la sua dottrina, si possa, comunque, esaurire nella riforma dello studio della Grammatica.

La visione vivista della Grammatica si è incentrata sull'insegnamento nel complesso linguistico integrato del *trivium*: Grammatica-Dialettica-Retorica, vale a dire, l'espressione corretta, la Grammatica, risultava inseparabile dalla conseguente procedura veritiera del ragionamento, la Dialettica e la sua applicabilità nell'esercizio pratico del discorso, la Retorica.

Un meccanismo "triadico", che non concedeva destrutturazioni, perché era apparso come un solido ingranaggio, le cui parti non dovevano operare isolate, in autonomia: il processo del coronamento retorico era parte integrante, anche, di tale atto linguistico nella sua interezza.

Infine, questo risultato era come un riflesso speculare di un processo educativo, che doveva iniziare dall'infanzia, per consentire, all'uomo nella maturità, di comportarsi correttamente, nella società civile.

Tuttavia, è importante precisare che l'assenza di una sola delle sue componenti per Vives significasse il fallimento del progetto stesso di comunicazione.

La prima pietra dell'edificio, per stabilire l'analogia con Quintiliano, era quella della Grammatica, attraverso: il suo articolarsi pragmatico, la dinamica dialettica con la produzione di argomenti convincenti e l'attuazione retorica di un discorso, da utilizzare sia nella sfera personale, sia in quella sociale.

In breve, Vives divenne un appassionato della Parola, nella prospettiva della Filologia, intesa nel suo senso più ampio: come amante della parola, e, come vero filologo, si dedicò, appassionatamente, alla Retorica e alle culture, sia greca, che latina.

Il ponte tra la sua prima opera retorica, la *Praelectio in quartum Rhetoricorum ad Herennium*, e, l'ultima, specificatamente focalizzata sul piano verbale, il *De ratione dicendi*, contrassegnò una transizione e un arricchimento nella sua concezione sul Linguaggio.

In questo crocevia, si dovrebbero tenere conto, anche, delle differenze, tra la posizione puramente tecnica della *praelectio*, in cui sono evidenziate le funzioni emotive, e, la parte elocutiva della Retorica, desunta dal modello classico della *Retorica ad Haerennium*, di Cicerone.

Con una susseguente critica costruttiva, Vives espresse, nel *De disciplinis*, la sintesi e il collegamento, in base alla necessità di una riforma del Sapere, per, poi, completarlo nel più maturo *De ratione dicendi*.

Nel *De disciplinis*, in parte, infatti, si ricollegò al tema della corruzione delle Arti, mentre, il *De Causis corruptarum artium*, sull'impianto fonetico dell'alfabeto, esprimendo, tra l'altro, il passaggio all'oralità letterale, dal momento che la memoria permaneva, “fluxa et infirma”, e le lettere, invece, precise e distinte.²⁰⁸

Vives continuò ad esprimere il suo interesse per l'articolazione dei suoni, *voces*, anche nell'opera del *De anima et vita*.²⁰⁹

A differenza della visione speculativa dell'epoca, qui prevalse l'approccio pragmatico, dove i principi fondamentali dell'articolazione delle tre Arti del *trivium* apparvero, in tutta la loro chiarezza e funzionalità, utili per indicare l'efficacia nella comunicazione umana stessa.

In questo senso, e grazie alla forma più perfetta dell'articolazione retorica,

²⁰⁸ L.Vives, *De Causis Corruptarum Artium I*: “(...) magnus rerum actarum thesaurus est memoria, quae quod fluxa in plerisque et infirma esset, visum est adiuvari eam reminiscentia, ut quibusdam velut signis rediret in recordationem eorum quae quaereret: hae litterae fuerunt. Apud alios imagines animantium, quibus Aetiopes vulgo etebantur et pos eos Aegyptii; sed hi tantum in sacris atque arcanis rebus quae idcirco sunt ἱερογλυφικά nominata, quorum creba mentio apud veteres. Mira res est, quisquis ille fuit tanti autor inventi, quatuor et viginti notulis plus minus potuisse tantam humanarum vocum sonorumque varietatem comprehendere”.

²⁰⁹ L.Vives, *De anima et vita*: “ Cosa admirable es que una tal diversidad de sonido de la voz humana pueda abrcarse en tan pocas letras, de las cuales se ha formado tal variedad y abundancia de palabras, de clases de lenguaje y de idioma”, II-VII, p. 206.

tale prospettiva risultava più efficace, per ogni aspetto della vita.²¹⁰

Un pensiero vivesiano, che costrinse, piuttosto, a riflettere che la Retorica fosse molto di più di un'arte, capace d'insegnare discorsi standardizzati o figure o *tropi*.

Infine, per definire l'eloquenza, Vives disquisì sul postulato della teoria “sermocinale”, nel suo ultimo trattato, il *De anima et Vita*, che riassume e articolò, descrivendo dettagliatamente i ruoli di ciascuna delle “arti sermocinali”²¹¹: la ragione non distingueva l'uomo dall'essere animale, bensì il linguaggio, in quanto il linguaggio, nascendo dalla ragione, caratterizzava, naturalmente, l'uomo, garantendo la legittimità e l'essenzialità dello studio delle lingue.

Quando Vives aveva affrontato l'uso della lingua, come riflesso dell'anima, sembrava si fosse riferito al complesso delle facoltà, che comprendevano: la mente o l'intelletto, la volontà e la memoria.

È importante sottolineare, che, coerentemente, con ciò che sarà, poi, d'ispirazione, per l'attuale dottrina psicolinguistica, l'apprendimento della lingua Latina o delle lingue classiche, in generale, doveva procedere, attraverso una dinamica dialettica e, di conseguenza, l'insegnamento diventava, per diversi motivi, un assunto cruciale.

Uno di questi, e, forse, il più importante, era che il linguaggio possedesse qualità formative, capaci di fornire un'implicazione mentale, via via, per rafforzarsi nel processo dialettico, e, che, con il consolidamento retorico, si potesse chiudere così il cerchio delle “arti sermocinali”.

Come parte della rivoluzione intellettuale dell'Umanesimo venne, infatti, introdotta, nel *curriculum* accademico, la *lectio*, pubblicizzata attraverso la *praelectio*, capace di realizzare una serrata revisione delle risorse retoriche, per poter riflettere, anche, sulla necessità di un rinnovato utilizzo della lingua latina.

²¹⁰ L.Vives, *De Ratione Dicendi*, I, 1, p. 9.

²¹¹ L.Vives, *De anima et vita*, II, Vii, pp.1204-1205: “Entiendo por elocuencia la expresión cabal de cuanto concibió la mente por medio de palabras adecuadas. Ello estriba en el perfecto conocimiento de la lengua que sea, en la conexión congruente de lenguaje y en los raciocinios empleados, lo cual supone no sólo un conocimiento muy agudo a la vez que cauto y sólido”.

Quando un insegnante annunciava, attraverso una *praelectio*, il corso, o la *lectio*, di un autore o di un particolare lavoro, doveva prepararsi meticolosamente, previamente, tutti gli argomenti efficaci e convincenti, insieme alle risorse, utili ad attrarre, strategicamente, gli allievi.

Poi, nel corso della fase scritta, si passava all'analisi, attraverso il metodo retorico, precedentemente introdotto da Valla, che corrispondeva al metodo filologico-ermeneutico, applicato alla lingua greca ed alle traduzioni latine medievali.

Tutto ciò determinò significativi cambiamenti, per affrontare le lezioni accademiche e quelle scolastiche, e sul come l'insegnante "umanista" fosse in grado di mettere gli studenti in strettissimo confronto con gli autori, anche senza passare attraverso i passaggi delle varie modalità propedeutiche universitarie e, senza i problemi, che vanno al di là dei requisiti manualistici dei libri di testo, che erano già sanciti dai *curricula studiorum*.

Il nuovo metodo filologico-retorico ed ermeneutico cercò di fornire un'analisi approfondita di un testo e di argomentare, su un punto predefinito, da cui avviare l'indagine e poter raccogliere un ventaglio di problematiche, quali:

- a) la lettura dell'autore;
- b) il metodo comparativo, parola per parola, in una rete semantica di riferimento;
 - in senso orizzontale, cioè spiegando l'uso della Parola, nel contesto dell'opera analizzata;
 - in senso verticale, cioè spiegando l'uso del vocabolo, in funzione comparativa, rispetto all'uso che ne facevano altri autori nell'antichità;
 - parole poco utilizzate, in un contesto specifico;
- c) l'analisi inter-testuale, cioè l'ermeneutica comparativa di un autore, rispetto ad altri testi di altri autori della classicità;
- d) la spiegazione di personaggi storici e mitologici, le località geografiche, le correnti filosofiche e gli stili letterari, menzionati nell'opera.

González ha intrapreso la descrizione del metodo umanistico vivesiano²¹²,

²¹² E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 163.

come preconizzato dalla *praelectio*, citando Bérault, che, nel suo *Comentaria al Rusticum* di Poliziano, testimoniò con una descrittività completa, su come si fosse proceduto in questa operazione umanista di mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere, non perdendo l'occasione di riflettere sulle virtù dei nuovi metodi, in contrasto con le "barbarie" dei tardo-scolastici.

In queste circostanze, è stato evidenziato l'interesse di rinnovare l'insegnamento della lingua latina, così tecnica e rigorosa, come quella utilizzata nelle università, il che costrinse al ricorso della metodologia dello studio filologico.

La necessità di mettere in contatto l'allievo, nel più breve tempo possibile, con la lettura diretta di autori antichi, portò all'obsolescenza dell'utilizzo di manuali e degli *auctores* medievali, dal momento che i loro metodi non erano più efficaci, rispetto a quelli esercitati dagli umanisti.

Il *Doctrinale* di Alessandro de Villadei seguiva il modello induttivo, attraverso il quale l'insegnamento del latino veniva svolto, mediante l'utilizzo delle citazioni delle regole grammaticali, che dovevano essere rigidamente memorizzate.²¹³

Gradualmente, tale metodo venne abbandonato e sostituito da altre tecniche, che accompagnavano il modello educativo, per cui la lettura diretta degli autori doveva far scaturire l'uso delle regole grammaticali.

Il passo più significativo, in questa direzione, fu l'introduzione delle *Elegantiae* di Lorenzo Valla, che rappresentò, per quell'epoca, una sorta di manuale propedeutico, sull'uso degli stilemi del Latino.

Ci furono anche opere, di non minore importanza, che costituirono e rappresentarono una vera riforma, come, ad esempio: la *Cornucopia* di Perotto, che iniziò proprio la sua ricognizione sulla parola "barbaro" e sulla rozzezza dei costumi dell'epoca.

Va, inoltre, ricordato in tal senso, anche, il *De copia*, di Erasmo.

Luis Vives conobbe, sia il metodo tradizionale d'insegnamento del Latino

²¹³ Per gli studiosi delle fasi della linguistica storica e dell'apprendimento della lingua latina, questo lavoro è di grande interesse, in quanto fornisce preziose informazioni sugli usi del latino medievale e tardo medievale.

degli ambienti di Valencia, sia la metodologia umanistica, svolta a Parigi: per questo dovette rendersi conto della necessità di ripensare l'insegnamento della lingua latina, come il fattore essenziale, per intraprendere una valida proposta, nel campo del rinnovamento delle *humanae litterae*.

La semplicità dei postulati di Vives, riguardo l'apprendimento della lingua latina, fu messa in luce, proprio, dai due seguenti approcci metodologici: l'induttivo e il deduttivo, che vennero, sinteticamente, spiegati nel suo *De ratione studii puerilis*.

In particolare, Luis Vives raccomandò che non occorresse memorizzare le regole grammaticali, ma comprendere le operazioni del Linguaggio e della Mente, investigate dagli autori classici.

Il Valenzano, infatti, piuttosto che portare innovazioni spregiudicate, nell'insegnamento del Latino, contribuì ad incrementare una tradizione, attraverso moderni meccanismi pratici e psicologici, che propose nella sua opera, relativamente all'insegnamento delle lingue: la prima lettera del *De puerilis ratione studii* ed il terzo libro del *De tradendis disciplinis*.

Il suo autentico contributo fu, infatti, quello di aver sistematizzato un canone di strategia educativa, stabilendo i criteri di selezione per una lettura diretta degli Autori classici, a cui, comunque, non era possibile accedere, senza una conoscenza grammaticale di base della lingua latina.

In questa vigorosa sottolineatura, Luis Vives pose in rilievo la strettissima relazione tra: il linguaggio, la letteratura e la psicologia della mente.

I Greci non furono, di certo, i primi a sollevare il problema del domandarsi sui meccanismi della mente e sull'esistenza dell'anima: le riflessioni sui dilemmi esistenziali sono davvero antichissimi, ed esprimono tutte quelle preoccupazioni umane, legate alla curiosità e all'inquietudine della vita umana e al desiderio di trascendenza.

Tale passaggio fu molto significativo, perché ha inteso spiegare la necessità delle antiche culture del Vicino Oriente antico, per fornire una sorta di spiegazione dell'esistenza, anche se non si tratta di una prospettiva materialistica, ma tutta spirituale.

Ad esempio, a questo ambito pertiene il significato dei numerosi culti e riti della tradizione occidentale e orientale: non è un caso l'analogia tra il significato di ψυχή, con il termine, che viene configurato dal suono onomatopeico, desunto dal racconto biblico della Genesi, in cui Dio soffia nelle narici di Adamo, per donargli la Vita.

Per i Greci, questo fatto costituì un fondamentale problema filosofico, e cioè: il problema della dualità.

Tale articolazione e densità semantica, in greco, ha testimoniato la complessità del concetto: vitale, e, quindi la Vita, il respiro, l'anima, la mente, sono almeno le tre parole con cui si traduce il termine *psyché*, che, a sua volta, in Latino viene tradotto come "anima".

Da questa prospettiva, Luis Vives s'interrogò sui problemi riguardanti l'anima, nella sua strettissima relazione con la Sapienza.

La domanda: "Cosa è l'anima ?", potrebbe anche essere posta nel modo seguente: "Che cos'è la mente?" e, ancora, "Che cos'è la Vita ?".

Secondo Platone e Aristotele, la mente non era un dato puramente fisico, o, comunque, non era spiegabile nei termini, puramente, di un'entità fisica.

Per il primo, l'anima era immortale, separabile dal corpo e con una autonomia e vita propria; per il secondo, l'anima non era separabile dal corpo, in quanto si presentava come l'organizzazione della struttura interna, che permetteva di vivere: il corpo era materia e l'anima era forma, insieme formavano il "sinolo", cioè l'essere vivente.

In relazione alla conoscenza, per Platone non c'era l'apprendimento, propriamente detto, se non come la reminiscenza stessa, che, di fatto, permetteva di accedere, attraverso uno strumento metodico, come la maieutica o la dialettica socratica alla Verità.²¹⁴

Riguardo il problema delle origini dell'apprendimento, Aristotele indagò il problema teorico della percezione dell'oggetto.²¹⁵

Per Luis Vives, intriso piuttosto dalla teoria platonica e neo-platonica, che,

²¹⁴ Cfr. Platone. *Protagora*, BUR Rizzoli, Milano 2010, *Ibid.*, *Menone*, BUR, Rizzoli 2016.

²¹⁵ Cfr. Aristotele. *L'Anima*, Rusconi, Milano 1996.

attraverso la teoria della reminiscenza, permetteva di garantire l'apprendimento, la concettualizzazione dell'anima fu un problema d'ordine conseguente, anche se, per molti aspetti, seguì la teoria di Aristotele, in particolare, la questione del ruolo dei sensi nel processo dell'appercezione.

A seguito di questi duplici orientamenti, rimase, comunque, il dilemma conoscitivo, non solo su ciò che cosa l'anima fosse, ma come potesse funzionare e, soprattutto, quale fosse il suo scopo.

Così, nel quadro delle opere educative di Luis Vives si dovrebbe sempre considerare, preminentemente, l'ultimo dei suoi trattati, il *De anima et Vita*, perché qui vi sintetizzò, nelle loro più intime corrispondenze, gli aspetti più importanti del suo progetto educativo, in generale, e nella sua applicazione dell'insegnamento della lingua e della cultura del Latino, in particolare, la triade anima-mente, apprendimento e vita dell'uomo.

Lorenzo Riber ha tradotto il *De anima et vita*, proprio come il trattato dell'anima, per quanto sarebbe importante notare che quando si è parlato di un trattato sull'anima, si è voluto citare Aristotele, che la studiò dal punto di vista metafisico, assumendone tutto il carattere ontologico, anche se non sviluppò tutte le implicazioni in relazioni alla vita dell'Uomo.

Per questo motivo, nel caso di Luis Vives, sembrerebbe importante tradurre, fedelmente, il titolo della sua opera, come: il “Trattato dell'anima e della vita”.²¹⁶

Inoltre, l'interesse educativo ha posto in una nuova luce il significato complesso della stretta connessione, con: gli sviluppi concettuali dei problemi linguistici, la struttura enciclopedica del sapere dell'epoca e un'analisi approfondita delle facoltà e delle operazioni dell'anima.²¹⁷

Negli ultimi momenti della sua vita, infatti, nel contesto di una matura riflessione circa l'insegnamento, Luis Vives scrisse il *De anima et Vita*, a Basilea,

²¹⁶ L. Vives, *De anima et vita*,: “No es cosa que nos importe demasiado saber qué es el alma, aunque sí, y en gran manera, saber cómo es y cuáles son sus operaciones. Quien encareció que nos conociésemos a nosotros mismos, no quiso que se entendiera con respecto a la esencia del alma, sino de los actos conducentes a la compostura de las costumbres (...)”, I, XII, p. 1175.

²¹⁷ V. Del Nero, *L'Educazione in Vives*, in N. Fernández, coords. A. Melero y A. Mestre, *Luis Vives y Humanismo europeo*, Universitat de València, València 1998, pp. 131-132.

nel 1538, discutendo sulle operazioni della mente, all'interno del processo di osservazione-appercezione.

Così, i suoi postulati sembrarono, anche alla luce dell'esegesi corrente, una teoria della conoscenza, il che è essenziale per comprendere sia la sua visione educativa, sia il suo atteggiamento verso lo sviluppo delle “arti sermocinali” e del loro contributo specifico per tutto l'insegnamento linguistico, dal momento che, già, nel *De ratione dicendi*, scritto a Leuven, nel 1533, Vives manifestò l'intenzione di discutere sulla necessità di un trattato sull'anima.²¹⁸

Nel *De ratione dicendi*, Vives spiegò che, studiare l'anima, richiedeva studi, troppo specialistici, mentre il suo trattato intendeva spiegare solo quei processi cognitivi, che si riferivano all'apprendimento, in particolare, nei nuclei fondanti, per imparare la Grammatica.

Per Vives, in base al suo intendimento pragmatico, era essenziale conoscere, non tanto, la natura dell'anima, quanto piuttosto, le sue dinamiche operative.²¹⁹

Gli obiettivi del trattato furono suggeriti, o, annunciati anche da altre prospettive, affrontate da altri autori, che lo precedettero, e, in tal senso, nella produzione vivesiana è possibile analizzare: il *De ratione dicendi* e il *De disciplinis*.

La sua teoria risponde, da un lato, alla necessità di un progetto educativo, e in questo senso diventava una teoria della conoscenza, e d'altra parte, alla necessità di una maggiore comprensione della natura delle passioni umane, quindi complementare al processo discorsivo-comunicativo.

Luis Vives, coerentemente alla propria visione educativa di mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere, di trasformazione, tra una condizione ferina ed una condizione umana, in cui l'animale si fa uomo, osservava tale passaggio, fondamentale nel suo studio, strutturato in tre parti, corrispondenti ai

²¹⁸ L.Vives, *De Ratione Dicendi*, Praef., p. 5: “Animi autem nostri quemadmodum impellantur aut revocentur, incitentur placidi, placentur turbulenti, quod est opus magni oratoris praecipuum, id vero tractationem desiderat de anima.”

²¹⁹ L.Vives, *De anima et vita*: “Las cosas que no son accidentes expuestos a la regulación de nuestros sentidos y que no andan implicadas en esos mismos accidentes, sólo por sus operaciones pueden ser de nosotros conocidas”I, p. 1149.

tre libri, in cui era suddiviso il trattato:

- I) l'anima dei bruti, con la descrittività delle facoltà e della vita degli animali;
- II) l'anima razionale con la descrittività delle facoltà e della vita dell'uomo;
- III) le passioni con la descrittività delle passioni umane.

I Libri primo e secondo sono legati in modo strettissimo, vale a dire, che entrambi annunciano due punti che sono sviluppati, sia per il discorso sulla vita razionale, che sull'anima.

Il primo ha posto la differenza con la condizione bruta, perché con il vivere, secondo ragione, nasce il linguaggio.²²⁰

Nel secondo libro, che in questa sede è di grande interesse, sono esposte le facoltà dell'anima razionale.

Nell'introduzione, in modo simbolico, le ha descritte, secondo la Trinità, articolandole nel modo seguente:

- a) mente/intelligenza
- b) volontà
- c) memoria.

Per aiutare l'intelligenza ci sono i sensi, ognuno dei quali, con le proprie facoltà.

L'acquisizione della conoscenza avviene, attraverso l'intelligenza, mediante due operazioni: la riflessione e il ricordo.²²¹

Secondo Vives, l'intelligenza e l'appercezione degli oggetti, riguardava, prima, l'oggetto singolo e, poi, successivamente, la pluralità di tutta la Realtà, per determinare, in questa fase, il confronto e il giudizio, capaci di distinguere il vero dal falso, da cui si generò il Bene e il Male.

Infine, la volontà persegue quello che sarà il giudizio, attraverso la ragione, dichiarandolo come buono oppure come cattivo.

Luis Vives intese riordinare le facoltà dell'anima umana, come segue:

²²⁰ Ibid.: “índice y revelador de la que la mente concibe”, I, XI, p. 1173.

²²¹ Ibid., II, Introd.: “Observamos que la *inteligencia* humana conoce aquello que viene de fuera y que conserva como en una cajita las cosas entendidas para tomarlas de nuevo en el momento oportuno; este volver a tomar, esta recuperación se llama *reflexión*, y de ahí se pasa al *recuerdo*”, pp. 1182-1183.

- a) volontà;
- b) intelligenza;
- c) mente o operazioni;
 - intelligenza semplice, come prima e immediata ricezione delle di cose semplici;
 - riflessione come recupero selezionato dei dati;
 - Memoria-ricordo-reminiscenza: la memoria è la riproduzione del dato percepito; le sue funzioni afferrano e trattengono; il ricordo è la riproduzione del dato memorizzato; la reminiscenza è la riproduzione selettiva, indotta o naturale, attraverso cui si riproducono le diverse associazioni mentali, causa-effetto, effetto-strumento, parte-tutto, tutto-luogo ovvero tempo-spazio, luogo-persona ovvero spazio-persona, allo scopo di mediare gli effetti del dimenticare;
- d) intelligenza composta: costituita dalla ricezione delle immagini mediate, attraverso le rappresentazioni della fantasia, ovvero delle figurazioni delle immagini acquisite dai sensi, processate con l'intervento della Ragione, comparazione e classificazione, e collegate da elementi categoriali o nessi;
- e) la comparazione, cioè il confronto di cose, che sono state già apprese;
- f) la ragione discorsiva o ragionamento, come il processo cruciale, in cui convergono la comprensione o intelligenza, la riflessione e il confronto; la ragione è il *Logos*, quindi, gli animali ne sono privati, perché non ne utilizzano le forme dialettiche;
 - * Ragione Speculativa o contemplativa, il suo scopo è la Verità;
 - * Ragione Pratica, il suo scopo è il Bene o la volontà;
- g) il giudizio costituisce un atto di censura, vale a dire l'approvazione o la disapprovazione di ciò che viene stabilito, dal discorso razionale, utilizzando strutturate e codificate argomentazioni.

Inoltre, anche se non fa parte delle operazioni della mente, propriamente dette, Luis Vives incluse l'attenzione, per poi spiegarne le funzione: il che cos'è l'ingegno e quali siano, invece, le condizioni, che permettano le operazioni cognitive:

- h) l'Attenzione, come la buona disposizione mentale per lo sviluppo delle altre facoltà;

i) l'Ingegno, cioè il vigore e la forza del discernimento.²²²

Ognuna delle forme di linguaggio, sia verbale, che scritta, corrisponde ad una delle seguenti operazioni della mente:

Lingue: parole semplici, parole composte, parole appropriate e coerenti;

Linguaggio nella sua completezza;

Mente: l'intelligenza semplice, l'intelligenza composta o fantasia;

Ragione, nella comparazione e nella classificazione;

Ragione discorsiva;

Giudizio come operazione conclusiva.

La connessione, tra i processi cognitivi ed i meccanismi per l'insegnamento e l'apprendimento di una qualsiasi disciplina, parte, proprio, da questo presupposto: la necessità di una teoria e di una pratica, che possa utilizzare il Linguaggio, che Vives descrisse come quella facoltà di comunicazione, utilissima per la memoria, per l'apprendimento delle lingue, come esercizio ed uso della lingua pragmatica.²²³

I sensi più stimati erano sicuramente la vista e l'udito.

La vista, affermò Vives, seguendo Aristotele, era un valido strumento, utile alla scienza, mentre, per la dottrina di Platone, risultava artefice della ricerca e della Sapienza, in quanto garante della conoscenza e delle arti.²²⁴

Ma la cosa più importante, di tale inclusione, è rappresentata dalla rottura con tutta una tradizione obsoleta, in cui le *artes* venivano ancora distinte, e,

²²² L.Vives, II-I: *De la inteligencia simple*, II-III: *De la memoria y el recuerdo*: II-III, II-IV: *De la razón*, II-V: *Del juicio*, II-VI: *Del ingenio*, pp. 1183-1204.

²²³ L.Vives, II-VII: *Del lenguaje*, pp.1204-1205; “Doctrina o enseñanza es la transmisión de aquello que uno conoce a quien no lo conoce. Disciplina es la recepción de lo transmitido” cfr. Id., II-VIII: *De la manera de aprender*, p.1206; “El aprendizaje se inicia con los sentidos y va de lo simple a lo compuesto, de lo particular a lo general (inducción); después, una vez que la mente colige lo universal a partir de lo singular, vuelve a esto último (deducción) cfr. Id., p. 1207.

²²⁴ Ibid.: “De la vista nació la admiración, y de ella, la observación, la averiguación y la pasión del saber”; “Después está el oído, que según Aristóteles, es el sentido de la disciplina”: “Nada hay más útil que aprender muchas cosas ni más fácil que oirlas”; “La enseñanza es optima si el discípulo presta atención, es decir, si su ánimo está completamente absorto en lo que ve y oye, y si ejercita la memoria”, p. 1209; “También es muy importante, no propiamente el sentido del tacto, sino la mano, que Vives define como un instrumento externo capaz incluso de sustituir a la palabra, por ejemplo, en el caso de los mudos, y de los extranjeros que intentan comunicarse”, p. 1210.

classificate in liberali e manuali.

L'apprendimento, nel suo senso più ampio, è stato, quindi, una questione di mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere, capace di coinvolgere tutti i sensi ed ogni facoltà umana, allora riconosciuta.

Si riportano, pertanto, alcune citazioni di Vives dell'*Introductio ad Sapientiam*, che sottolineano la preminenza della “cultura”, o *eruditio*, del parlare, che si viene a metamorfosare nella nella presa di coscienza del valore e della dignità dell'essere umano, *in bonas artes eruditio Humanitas*:

“Sermone utitor modesto, civili, comi, non aspero, non rusticano, vel imperito, sed nec accurato aut affectato nimis: ne, quum loquendum sit ut intelligamur, sermoni tuo interprete sit opus. (...) Est quiddam mediocre, quod nec suam dignitatem abjicit, nec alienam tollit.(...) Nulla voluptas est tanta, quae comparari queat colloquio prudentis hominis ac disserti”²²⁵.

²²⁵ Ibid., *Introductio ad Sapientiam*, caput XV, De Verbis, 458 (461), 460 (463), 469 (473).

2.3 L'EDUCAZIONE E L'ANTI- CURRICULUM STUDIORUM IN VIVES²²⁶

L'Umanesimo si occupò, immediatamente, in campo educativo, del contenuto dei *curricula studiorum*, ponendosi come obiettivo l'approccio peculiare, avviato dagli studi, nelle maggiori università europee ed italiane, per quanto, l'istituzionalizzazione dell'Umanesimo, e, lo stesso riconoscimento dell'opera degli umanisti fosse un processo, lento e difficile.

Per incominciare, una breve analisi comparativa sarebbe opportuno individuare alcune caratteristiche fondamentali, comuni, di Università, che gestirono, secondo alti standard di qualità, gli *studia umanitatis*.

Le università italiane, ad esempio, che ereditarono il *curriculum* e i dettami della ricerca dal Medioevo, fino a tutto il 1400, inclusero i seguenti insegnamenti: la Grammatica, la Retorica, la Logica o Dialettica, la Filosofia naturale, la Medicina e Chirurgia, la Teologia, la Matematica, l'Astronomia, il Diritto canonico, la Metafisica e la Filosofia morale.

Le sedi di Teologia erano, in realtà, poche e si formarono, solo, in seguito.

Le Università di Salerno, Bologna e Salamanca avevano un modello educativo simile, perché la Teologia fu incorporata, successivamente, come facoltà.

Riguardo la sede di Salamanca, che ufficialmente nacque nel 1395, solo dopo diversi decenni si affermò, come esempio di eccellenza, nel XVI secolo.²²⁷

Gran parte del *curriculum* delle arti liberali era basato su Aristotele e la formazione medica su Galeno, Aristotele e la Scuola araba.

Nel corso dei secoli XV e XVI furono apportate importanti modifiche, creando nuove sedi e gli umanisti, una volta che entrarono nelle Università, trasformarono lo studio della Grammatica e della Retorica negli *studia humanitatis*, in tal modo, il dominio filologico-linguistico si affermò, al punto da

²²⁶ Questa terza sezione è strutturata specialmente sulla base delle ricerche di E. González, in particolare il volume: *La crítica de los humanistas a las universidades. El caso de Vives*, en F.J. Fernandez, A. Melero y A. Mestre, (coords.), *Luis Vives y el Humanismo europeo*, Universidad de Valencia, 1998, pp. 19-20.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 74-75.

diventare una delle più importanti e valide fonti di apprendimento.²²⁸

Nelle università del XIV secolo si avevano a disposizione solo uno o due sedi di Grammatica e Retorica, in quanto, gli umanisti erano praticamente assenti dalle Università, nel periodo compreso tra la diffusione delle idee del Petrarca, intorno al 1349, all'anno 1425. anche se alcune sedi umanistiche furono considerate come studi pre-universitari e di poco prestigio, altresì poco remunerate.

Inoltre, i primi umanisti si accordarono sulla maggiore importanza dell'istruzione elementare e secondaria, tenendo conto che si voleva, soprattutto, formare la mente e il carattere dei futuri leader politici.²²⁹

Una volta superata questa fase di assestamento, gli umanisti cominciarono ad occupare le cattedre di "Retorica e Greco", di "Retorica e Poesia", "Poesia, Retorica, Filosofia, Greco ed Etica".²³⁰

E, tuttavia, il fiorire degli studi umanistici si sviluppò fino al 1450, in particolare nelle Università di Firenze, di Bologna, di Roma e di Ferrara, dove i grandi umanisti, ottenute le ambite cattedre universitarie, incominciarono ad essere stimati e ben retribuiti.

Per l'ultimo quarto del XV secolo, l'Università di Bologna ebbe un folto gruppo di umanisti, legati dai comuni interessi accademici, per la produzione di una serie di importanti commenti, studi critici, edizioni di testi antichi, preghiere e poesie.²³¹

Il periodo, tra il 1450 e il 1575, è considerato il periodo d'oro per i riconoscimenti e gli onori elargiti agli umanisti accademici.

D'ora in poi, i segni di un autentico sviluppo pedagogico si manifestarono nei collegi dei gesuiti²³², che avrebbero sviluppato, successivamente, l'ideale

²²⁸ P.F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 197.

²²⁹ Ibid., pp. 205-209.

²³⁰ Ibid., pp. 209-214.

²³¹ Ibid., pp. 214-219.

²³² F. Mattei, *Persona, Adnotationes in lemma*, Anicia, Roma 2014; F. Mattei – C. Casalini, *Jesuitica Institutio. Figure e temi di una modernità pedagogica*, Anicia Roma 2014; C.Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia, Roma 2012; Ibid., *Disputa sugli ingegni. L'educazione dell'individuo in*

umanistico nel campo dell'Educazione.²³³

Oltre all'istituzionalizzazione dell'Umanesimo nelle deputate sedi d'istruzione, si possono evidenziare anche altre funzioni, in cui gli umanisti fornirono un servizio specifico alla Società, che li accolse per risolvere specifiche esigenze.

Tali casi di eccellenza riguardarono i *cancellieri*, o segretari assunti da papi, cardinali, vescovi, imperatori, re, principi, patrizi, uomini d'affari, che dimostrarono di avere bisogno di persone preparate, in grado di comporre e copiare documenti, lettere e discorsi, che facevano parte del lavoro quotidiano, nella politica e nelle amministrazioni pubbliche; ovviamente, la conoscenza del Latino e della Retorica li aveva resi più adatti per eseguire tali mansioni.

Alcuni dei *cancellieri* composero le storie ufficiali dei regni o delle città, anche perché il ruolo della disciplina della Storia era stimato, come componente essenziale nell'arte dell'Educazione.

Tra gli studenti, che furono educati nelle scuole umanistiche, vi erano coloro, che si dedicarono, principalmente, alle attività politiche, contribuendo, poi, come mecenati o dilettanti eruditi, a diffondere quella cultura umanistica e quell'amore per i gli autori classici.

Un'altra area di attività cruciale, per il cambiamento culturale, fu quella editoriale, a cui parteciparono, in prima persona, gli stessi umanisti, curando le stampe e le pubblicazioni delle proprie opere, come consulenti, editori o traduttori di testi classici.

Per quanto riguarda gli obiettivi, come ho esposto nelle sezioni precedenti, sono strettamente legati alla dimensione civica dell'intellettuale.

Si può dire, che i *curricula* umanistici perseguivano un cambiamento sociale e culturale, che era possibile, solo, attraverso l'educazione di ciascuna persona, in particolare, per le *élites* colte, che svolgevano attività, direttamente connesse al servizio pubblico.

I *curricula* sviluppavano l'obiettivo di trasformare la Società, in tal senso,

²³³ Huarte, Possevino, Persio e altri, www.academia.edu.
P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p.248.

l'Educazione alla lettura rappresentava un crescente interesse, per conoscere la Realtà, di per se stessa, attraverso il Linguaggio, rendendo un luogo comune l'idea di *res non verba*.

Ci si potrebbe domandare cosa significasse questa realtà, a cui ci si accedeva, solo, attraverso l'utilizzo delle parole ?

La risposta potrebbe essere, che quei principi morali edificavano la vita di coloro, che dovevano governare la vita degli uomini, orientando e guidando, e l'esperienza pratica del mondo, dopo aver assimilato lo studio della Storia e la centralità dei relativi processi di storicizzazione.

L'Umanesimo aveva insegnato, infatti, che bisognava sempre abbracciare la vita concreta, l'esistenza reale e il sottolinearlo, continuamente, era il compito del maestro, che doveva mostrare, attraverso questi apprendimenti, la vera *paideia*, per coloro che dovevano, poi, assumere il ruolo di guida della Società.²³⁴

Questa conoscenza degli eventi o principi e le tecniche erano, direttamente, applicabili alla realtà circostante, acquisita, proprio, nell'interazione con i testi classici, dalle regole di ogni Arte, o, dalle discipline umanistiche.

L'acquisizione di tali conoscenze richiedeva una capacità, soprattutto, linguistica ed, inoltre, lo studio di questi testi classici permetteva di sviluppare, nella vita pratica, una certa capacità professionale e politica.

Nel considerare tali caratteristiche delle discipline, considerate parte degli *studia humanitatis*, e cioè la Grammatica, la Retorica, la Poesia e Storia, ci si avvicinava sempre più agli sviluppi, verificatisi nella relazione all'approccio scolastico ed al suo rapporto con i testi classici.

La Grammatica era considerata, durante tutto il Medioevo, in base alla definizione di Isidoro di Siviglia, (570-636), come "la scienza del corretto discorso, l'origine e il fondamento delle arti liberali".

Nel 1468, un umanista, Niccolo Perotti, la definì come: "l'arte di parlare e riscrivere correttamente, come si è visto nella lettura degli antichi poeti e scrittori".

²³⁴ P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 229-233.

In questa sede, non si dovrebbe, comunque, omettere la teoria dei manuali medievali, la cui nuova visione sottolineava l'importanza delle radici antiche, respingendo gli influssi della Grammatica speculativa.

Nell'opera di Lorenzo Valla, (1407-1457), *Elegantiarum linguae Latinae Libri sex*, lo studio della grammatica latina è considerato il principale motore della trasformazione umanistica.

Secondo Valla, la lingua era il fondamento della civiltà, se si potesse recuperare il Latino, allora sarebbe possibile riformare le discipline liberali, come la Giurisprudenza, la Teologia e la restante parte degli ambiti culturali.

Tuttavia, il lavoro di Valla era uno strumento sofisticato, oltre il livello d'istruzione elementare, in quanto cercava di soddisfare la corretta comprensione del lessico latino, molto descrittivo, e poco strutturato. Per questo motivo era apparso presto in compendi o libretti, utili nella didattica, per cercare le parole o le costruzioni verbali.

Il problema è che queste sintesi non sempre prescrivevano l'apprendimento del Latino, come Valla, invece, aveva stabilito, e così, alla fine, non veniva raggiunto l'obiettivo prefissato.

Per la Retorica il punto di svolta per il cambiamento curriculare ci sarà solo nel Rinascimento.

Durante il Medioevo si era posto l'apprendimento della Grammatica e della Logica, come obiettivo educativo, e, in generale, c'era scarso interesse per la retorica classica latina.

I retori medievali facevano uso di alcune parti della Retorica, specie coloro che praticavano, ad esempio, l'arte della predicazione, della mnemotecnica, della poesia e dell' *ars dictaminis*.

Gli umanisti credevano, che, anche, quando gli scrittori medievali avevano sviluppato sistemi logici di pensiero, utilizzando il linguaggio proto-scientifico, avevano tradito il metodo di fusione, con il pensiero classico, professando l'espressione, legata alla Modernità.

La rinascita della retorica classica fu, in gran parte, dovuta al Vergerio, che iniziò a pronunciare orazioni funebri, in forma classica, il *De moribus ingenuis a*

Cicero proposto come modello; lo stesso Guarino insegnò e commentò la *Rhetorica ad Herennium*, opera erroneamente attribuita a Cicerone.

Inoltre, nel riprendere i grandi temi della Retorica, Guarino insegnò alcuni precetti di Quintiliano, Cicerone, Virgilio ed altri autori antichi.

Jorge de Trebisonda, nel 1433, pubblicò il primo trattato completo di Retorica, il *Rhetoricorum libri V*, che ebbe una grande influenza sulle successive opere rinascimentali, considerato il compendio più importante della Retorica classica.

Il ciceronismo era molto attraente per gli umanisti, in quanto sviluppava l'ideale del cittadino filosofo: la prosa di Cicerone era dominante nell'insegnamento della Retorica, nell'Italia del XVI secolo, e si continuò a utilizzare il *Rhetorica ad Herennium*, come un manuale, che sintetizzava l'antico insegnamento, coniugandolo con nuove definizioni e nuove regole.

Il *De oratore*, pur essendo adatto ad un livello alto d'istruzione retorica, divenne, anche, una fonte d'ispirazione per la stessa vita civile.

Durante il Medioevo, la Poesia era considerata come una parte della Filosofia, della Teologia, della Grammatica e della Retorica.

La Poesia, gradualmente, con l'Umanesimo, acquisì un suo specifico *status* di autonomia, rispetto agli *studia humanitatis*.

Uno dei poeti più studiati fu Virgilio, seguito da Terenzio, Orazio e Ovidio: gli allievi studiavano gli antichi poeti, per imparare la metrica e lo stile, godendo del ritmo e delle parole in poesia, ed anche per conoscere personaggi emblematici della Storia, incoraggiandone l'imitazione, per compiere, nella vita quotidiana, atti di Virtù.

Così, la presenza della Poesia nei *curricula* umanistici non fece riferimento all'uso di un metodo di educazione estetica, ma, piuttosto, ad una strategia, che oppose il discorso rigoroso, composto da sillogismi, e, poi, da una rappresentazione della realtà di ideali esemplari, suscitando sentimenti e passioni per indurre all'azione pratica, moralmente giusta.

Durante il Medioevo, invece, la disciplina della Storia non destò particolare interesse, in quanto oggetto di studio, il che, invece, si svilupperà con

l'antiquaria secentesca e la successiva grande storiografia moderna, che culminerà con le straordinarie personalità di Giambattista Vico²³⁵ e Juan Andrés.²³⁶

Come già accennato, fu Petrarca a promuovere un vero e proprio gusto per la Storia, insieme a Leonardo Bruni, che può essere considerato uno dei primi storici moderni.

La Storia era, quindi, un punto cruciale negli *studia humanitatis*, ponendo a confronto la storia sacra e la storia profana, nel rapporto tra la storia del popolo eletto e la storia dei popoli pagani.

E ancora, tra la *philosophia Christi* e la filologia, che esprimeva la criticità della scelta filologica, sottolineando, non solo, la valorizzazione dell'individuo, rafforzato dal processo del cristocentrismo, nella umanizzazione di Dio, in quanto frantumazione dell'universalità logico-fisica ma, anche, dal fatto che ogni figlio del Figlio dell'uomo fosse responsabile delle proprie azioni e della propria salvezza, sviluppando il fecondo rapporto tra la Storia e la Provvidenza.

Sono temi che la riflessione moderna non abbandonò più dal Cinquecento di Luis Vives, a tutto l'Ottocento, nella continuità o nella discontinuità, nel luogo del problematico, ma, ineludibile, nesso tra l'individuale e l'universale.

E che, specie nel mondo spagnolo, grazie alle correnti filosofiche confluente, agli inizi del XVI secolo, nell'Università di Salamanca, con il filosofo granadino Suárez²³⁷, si vennero a definirsi nel dibattito della *via realium*, tomista e scotista.²³⁸

²³⁵ P. Aullón, de Haro, *Estética de la lectura, Una teoría general*, Editorial Verbum, Madrid 2012; Ibid., *La Sublimidad y lo Sublime*, Editorial Verbum, Madrid 2006.

²³⁶ Ibid., *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón, de Haro.

²³⁷ T. Rinaldi, *Francisco Suárez, Cognition Singularis Materialis: De Anima*, Levante Editori – Bari, 1998, p. 19.

²³⁸ Ibid.: “(...) i teologi delle tre vie, la *via Scoti*, la *via Ockham* e la *via Thomae*, F. Vitoria e la Escuela di Salamanca. La soluzione spagnola consiste nell'accettare i contributi positivi dell'Umanesimo e del metodo teologico scolastico. Dell'Umanesimo si accettano l'attenzione storica alle fonti critiche dei testi, attraverso la conoscenza della cultura classica e della filologia. Del metodo scolastico si conserva la chiarezza dei concetti e la ricca presenza di autori e di tendenze teologiche. La sintesi, con cui si manifesta la metodologia teologica in Spagna, porta a ciò che potrebbe essere definito un “umanesimo teologico integrale”. Il teologo non si sente più obbligato a giurare *in verba magistri*, perché ha raggiunto ormai una

Egli dimostrò l'esistenza di una natura universale, non come una semplice produzione della mente, ma con la certezza che tale natura non sia separata dalle realtà singolari.²³⁹

Il motto di Cicerone ben illustrò ciò che ci si aspettava da questa conoscenza: "la storia è testimone dei tempi, luce della verità, la maestra di vita, la vita della memoria e messaggero del Passato".²⁴⁰

Secondo la concezione umanistica il conoscere storico rappresentò il "maestro di saggezza pratica", che avrebbe dovuto sostenere e formare con sicurezza l'azione politica: per questo gli umanisti furono autorizzati ad essere precettori di re e di principi.

Gli umanisti nelle Università tendevano ad utilizzare un'estrema varietà di testi classici, come nel caso di Angelo Poliziano (1454-1494), per il quale la cattedra di discipline umanistiche fu l'occasione, come si può vedere nella tabella seguente, raccolta da Grendler²⁴¹, di esplorare la Poesia, la Logica, la Retorica, la Storia, la Filosofia, il Latino antico e il greco:

1480-1481 Quintiliano, *Instituto oratoria*; Stazio, *Silvae*; Ovidio, *Heriodum*

sufficiente autonomia di pensiero, basata sulla verità, piuttosto che sull'autorità. Questo atteggiamento porta i teologi spagnoli, tra il 1530 e il 1560, a risolvere ogni problema, sia di carattere morale, sia di carattere giuridico, economico e politico, con il ricorso alla teologia (...)" p. 33.

²³⁹ Ibid., "(...) Suárez sente il bisogno di ricorrere e di chiarire il significato dei termini 'universale in atto' e 'universale in potenza'. Se per 'universale in atto' si intende la natura astratta da ogni individuazione, concepita come un modo comune di essere a molti, e, pertanto, atta, immediatamente, ad essere ad essi predicata, allora è palese che tale universale in atto non esiste nelle cose. Se al contrario 'universale in potenza' viene definito ciò che non ha universalità attuale ma offre tuttavia all'intelletto la possibilità di astrarre tale universalità, allora è certo che l'universale in potenza si dà nelle cose reali, soltanto se concepito a questo modo. Suárez, da parte sua, accetta la soluzione secondo la quale la natura si fa universale in atto esclusivamente per opera dell'intelletto, dato sempre per scontato che ci sia un fondamento ontologico di tale universalità nelle cose stesse. In virtù di questo fondamento può dirsi che una natura sia potenzialmente universale. (...) L'unità formale si moltiplica, infatti, tanto quanti sono i singolari, mentre l'unità universale non si moltiplica per tutti i singolari bensì unifica tutti i loro in un *unum universale*. (...) La natura universale, allora, in quanto tale, non sarà se non *cogitata*, ovvero sarà frutto dell'operazione della mente. L'universalità è opera dell'intelletto con un fondamento nella realtà. Ancora una volta la realtà concreta e singolare controlla e determina ogni altra funzione conoscitiva e ogni superiore operazione intellettuale, che in essa trova la radice della sua efficacia e la sua ragione d'essere. (...)", pp. 263-268.

²⁴⁰ Cicerone, *De oratore* III 9.6.

²⁴¹ P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 238.

Epistolae;

1481-1482 *Rhetorica ad Herennium;*

1482-1483 Virgilio, *Bucoliche*; Teocrito, *Idilli*;

1483-1484 Virgilio, *Georgiche*; Esiodo *Fabulae*;

1484-1485 Terenzio, *Comoediae*; Svetonio; Orazio, *Satire*; forse Persio, *Satire*;

1485-1486 Giovenale, *Satire*; Omero, *Iliade*;

1486-1487 Omero, *Iliade* e *l'Odissea*; Virgilio, *Eneide*; letture di poesia in generale;

1487-1488 Omero, *Iliade* e *l'Odissea*; forse, alcune letture dall' *Eneide* e poesia in generale;

1488-1489 Omero, *Iliade* e *l'Odissea*; forse, poesia in generale;

1489-1490 Omero, *Iliade* e *l'Odissea*; forse, poesia in generale;

1490-1491 Aristotele, *Etica* e *Fisica*; Svetonio, *De vita Caesarum*; Quintiliano, *Institutio oratoria*;

1491-1492 Aristotele, *Le Categorie*, *Sull'Interpretazione*, *Le Confutazioni sofistiche*; Porfirio, *Isagoge*; Gilberto de Poitiers, *Liber sex principiorum*;

1492-1493 Aristotele, *Analitici primi*; Cicerone, *Tusculanae disputationis*;

1493-1494 Aristotele, *Analitici Primi e Secundi*; Ovidio, *Tristia*.

Per quanto riguarda, il metodo umanistico, ovviamente, venivano utilizzate, per iniziare, una *praelectio*, come corso introduttivo, in cui il principio teorico e metodologico, da seguire, veniva esposto con chiarezza, poi, a seguire, venivano pubblicate quelle lezioni introduttive.

Durante tutto il corso si usavano paragrafi o letture commentati, che, per la prima volta, il maestro leggeva per discutere quel giorno, seguita, da una breve spiegazione generale del significato, in un secondo momento, s'impegnava in un'analisi testuale, parola per parola, per spiegare gli aspetti retorici, storici ed interpretativi.

La revisione critica doveva essere particolarmente completa e attenta, in quanto, le questioni sollevate, per ogni parte del testo, venivano commentate e condivise da tutto l'uditorio, per poter affrontare dispute, anche su problemi più generali.

Inoltre, tale metodo presentava un altissimo grado di flessibilità, perché l'insegnante poteva variare oppure adattare la complessità della lezione, rispetto le aspettative e gli interessi degli allievi.

Grendler ha mostrato il legame tra le finalità, il metodo e i contenuti, facendo riferimento ai tre livelli, che caratterizzavano l'insegnamento umanistico e la ricerca nelle Università.²⁴²

Il primo riguardava i corsi per acquisire lo stilema dei classici, la sapienza e la conoscenza: in questo livello gli insegnanti spiegavano la Grammatica, la Retorica, il significato storico, quello civile e morale. Presentavano i personaggi, i luoghi e gli eventi agli allievi, che studiavano i termini e il loro significato, in un contesto filosofico o civico più ampio, attraverso simboli e allegorie; si può dire che l'insegnamento dei classici costituiva una preparazione alla vita attiva.

Mentre il secondo livello, la ricerca attraverso i classici: i testi classici furono oggetto di un esame approfondito, considerati come autentiche e veritiere testimonianze del Passato.

Lo studio rispondeva ai problemi, oppure, alle domande somministrate dal docente, perché l'allievo doveva imparare a seguire lo sviluppo di tutto il processo dialettico.

Uno degli obiettivi educativi era quello di orientare la ricerca e risolvere casi esemplari, da sottoporre, anche, ad altri maestri.

Infine, il terzo, di allargare gli orizzonti: l'indagine umanistica usava una metodologia critica e originale, che poteva essere applicata a nuove aree di apprendimento, per esaminare i fondamenti e i limiti della Sapienza dell'epoca, come: la Medicina, la Critica letteraria, la Letteratura volgare.²⁴³

Alla maniera del Guarino, Vittorino da Feltre o dello stesso Angelo Poliziano, per insegnare le scienze umane, occorreva sostenere l'efficacia

²⁴² P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 242-243.

²⁴³ Cfr. il ruolo della lingua latina e del volgare nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, Fernando Miguel Pérez Herranz, *Filosofía clásica y clásico en Filosofía*, p. 116 e nota 5, con il riferimento testuale di L.Vives, *Schola*, XII, *Diálogos (Lengua Latinae Exercitatio)*, 2005, p. 241.

dell'insegnamento, per sviluppare i talenti personali ed accrescere l'amore per il sapere e per l'erudizione, qualità che erano appannaggio di poche élites.

Così, l'Umanesimo del nord, più pragmatico e capillare si interessò dei criteri e degli obiettivi, seguiti dai docenti, per sviluppare una metodologia ordinata e sistematica, per concretizzare una molteplicità di programmi curriculari, ben strutturati, che rendessero più accessibili le discipline umanistiche, sia per l'insegnamento, sia per l'apprendimento, a vantaggio di una platea più ampia.

L'Umanesimo, con Erasmo e, soprattutto, con Luis Vives giocherà, ben presto, un ruolo di primissimo piano, specie riguardo la corrente denominata "realismo pedagogico".²⁴⁴

Ogni società aveva, ben presente, l'ideale di uomo, derivante da contesti e ambiti sociali, diversissimi, e ciò costituiva l'obiettivo dell'educazione, che professavano gli umanisti, in generale.²⁴⁵

Così, per rintracciare l'origine, da cui prese le mosse l'ideale di Luis Vives e la successiva programmazione e gli obiettivi del suo processo educativo, si dovrebbe risalire ad alcune premesse, che ho cercato di mettere in luce, già dal primo capitolo della tesi.

Nel corso dei XIV e XVI secoli, innanzitutto, vi fu una graduale introduzione degli *studia humanitatis*, attraverso la riforma dell'istruzione in Italia, che si diffuse, attraverso diversi canali, nell'Europa del Nord e del Sud, in Spagna.

Il suo scopo fu quello di creare un ideale di essere umano, uomo colto,

²⁴⁴ A. Bernal, *El realismo pedagógico*, Madrid, Synthesis 2005, pp. 55-56.

²⁴⁵ V. Del Nero *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press (CO) 2015, capitolo VI Tra educazione e pedagogia, b) Scuola e didattica: "(...) Il contributo educativo di Vives non consiste tanto nel valore da lui attribuito al fanciullo nella sua lunga fase di crescita e di apprendimento, alle figure dei maestri, alle scuole e alla loro organizzazione, alla questione delle attitudini degli allievi e così via (problematiche tutte importanti e adeguatamente sondate dai pedagogisti del Quattro-Cinquecento e ben presenti pure in Vives), quanto nel legame di tali questioni con un contesto filosofico e religioso generale di riflessione sull'uomo e la società, nel quadro di una cultura in fase di impetuoso rinnovamento secondo linee enciclopedico-umanistiche ed anti-scolastiche. A livello epistemologico, è la filosofia umanistica quattro-cinquecentesca che offre delle profonde e robuste radici ad un modello educativo e pedagogico che, altrimenti, risulterebbe assai fragile. (...)” p. 190.

proiettato con un ottimismo pragmatico, in una società giusta, armoniosa e pacifica: il che spiegherebbe, da un lato, l'accento all'aspetto morale e politico, e dall'altro, all'importanza del linguaggio.

Per alcune discipline, il punto di partenza era proprio la gestione del Linguaggio, perché, secondo questo postulato, attraverso di esso, si rifletteva sui progressi e sui risultati.

Un chiaro riflesso di questo concetto potrebbe essere visto, con la definizione della “barbarie”, nella *Cornucopia* di Perotto: la mancanza di rispetto civico è il risultato della mancanza di linguaggio.²⁴⁶

In tale contesto, le “arti sermocinali” fondarono gli *studia humanitatis*, acquisendo grande importanza, per tutta la letteratura pedagogica di questi secoli.

In fondo, la concezione vivista dell'uomo istruito, attinse ad una solida Tradizione, dalla fine del XIV secolo, edificando le origini della costituzione degli *studia humanitatis*, le cui linee guida furono, gradualmente, adattate alla Modernità, introducendo nuove letture e nuovi approcci al mondo classico.

Secondo Valla, ad esempio, l'uomo colto fu, per lo più, conoscitore della Grammatica della lingua latina, riformata dagli umanisti e rinnovata criticamente.²⁴⁷

Luis Vives promosse questa nuova tradizione e questa nuova visione dell'Uomo “disinteressato”, ritenendo che l'Educazione non dovesse consistere nell'ottenere un mero grado accademico.

Egli credette, infatti, fermamente che l'educazione non poteva essere ottenuta attraverso un *curriculum* universitario e non dovesse rappresentare un obiettivo astratto, bensì una realizzazione concreta e quotidiana, per tutti, dal Principe all'uomo di ceto inferiore.²⁴⁸

²⁴⁶ Citazione tratta dalle lezioni dottorali del Prof. Pedro Aullón de Haro, Visiting Academic Teacher, Università Roma TRE, a.a. 2016/2017.

²⁴⁷ Citazione tratta da P. Mack, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden, New York, Colonia, E.J.Brill, (Brill's Studies in Intellectual History), 1993 Ibid., *A History of Renaissance Rhetoric 1380 -1620*, Oxford University Press, 2011), p. 103, n. 18: “Cuius rei quid causae est, nisi consuetudo ? A qua siquis desciverit, non secus a choro litterarum explodendus , quam legum morumque contemptor e civitate expellendus est.”

²⁴⁸ L.Vives, *Introductio Ad Sapientiam*, p. 195: “Studio sapientiae nullus in vita terminus

A questo punto, si può osservare che il pensiero educativo di Vives fosse strettamente legato agli aspetti culturali, sociali e sermocinali del *sapiat-dicat-agat*, una triade critica, convalidante tutti i principi, in materia di istruzione.

Il confronto tra il bruto e l'essere senziente fu un argomento, che Vives rielaborò per gli scopi e le finalità umanistici: il processo educativo risultò, specificatamente, una mediazione e trasformazione, consistente, ad esempio, per il caso delle bestie addomesticate, nel formare un giudizio, in grado di dominare le passioni e permettere di avere una corretta visione della Realtà.

Seguendo il pensiero educativo vivista, potremmo affermare, anche con una dichiarazione forte, che l'uomo, che non abbia subito la mediazione educativa, linguistica e di trasmissione del Sapere, non potrà, mai, abbandonare il suo primitivo stato animale.

Così il linguaggio, il *sermo*, acquisì la dimensione di fondazione di tutta la formazione umana: il linguaggio distingueva l'uomo dall'animale e, di conseguenza, il Linguaggio rappresentava una mediazione ed una trasmissione del Sapere privilegiata del processo educativo.

Prendendo l'essere animale, come confronto, Vives attribuì grande importanza al potere della Parola, come un segno distintivo fondamentale dell'umanità, cioè come l'asse della razionalità.

Come, in uno dei suoi primi scritti didattici, la *Praelectio in quartum Rethoricorum ad Herennium*, sostenne questa dichiarazione nel prologo:

“Beluas, quas philosophi uocarunt irrationabiles, concipere mente pleraque ut homines, nemo unquam sani sensu dubitauit: ea uerò alijs nota facere, nullis uerbis queunt; significare nonnullis signis in quibusdam, ijsq(ue) perpaucis, difficulter quidem satis uidemus. Hinc apud Graecos sunt ἀφῶνα, id est no(n) uocalia dicta, quòd solis hominibus, utpote utentibus ratione, datum sit loqui: caetera animantia sunt expertia uoce. Magna profectò hominis praestantia & perfectio, quòd quicquid uelit hominibus alijs expeditissimè potest uocibus patefacere. Hoc certe uocamus loqui”.²⁴⁹

È, inoltre, importante notare che, come progetto, l'ideale di un uomo colto fosse presente, anche nell'ambito della letteratura utopica.

statuendus est, cum vita est finiendum. Semper illa tria sunt homini, quamdiu vivit, meditanda: quomodo bene sapiat, quomodo bene dicat, quomodo bene agat”.

²⁴⁹ L.Vives, *Praelectio in quartum rethoricorum Ad Herennium*, p. 295.

Si trattò, infatti, di un modello utopico, che mantenne stretti legami con la peculiarità dell'ideologia umanista: la concentrazione sull'Uomo e sulle sue relazioni con gli altri e con Dio.

Ne conseguì l'utopia di una società composta di uomini legati da "una cultura comune, i membri di una *res publica* universali, capaci di essere al di là di tutte le differenze religiose, la professione, l'attività"²⁵⁰, e trovò il suo punto di partenza nella fondazione e nell'uso di un linguaggio comune, con lo studio della Letteratura, che sopravvisse, nel tempo, come massima esemplarità.

Vorremmo, pertanto, sottolineare quanto l'umanesimo vivista fosse subordinato alla visione cristo-centrica dell'umanesimo cristiano, che ho voluto sviluppare nella quinta sezione del secondo capitolo, sottolineando quanto l'uomo colto, idealizzato da Vives, grazie alla cultura classica fosse ispirato solo dalla *agape* cristiana.

Infatti, non fu un caso che, il *De tradendis disciplinis*, nella seconda parte del trattato, fu denominato come *seu De institutione Christiana*, anche se una delle più grandi preoccupazioni di Vives, rimase quella di sviluppare le questioni sul Linguaggio.

L'approccio di Luis Vives non fu uguale a quello dei suoi predecessori: Valla era il teorico controverso, per eccellenza, era colui che metteva le carte in tavola, postulando il metodo retorico-filologico, contro quello filosofico-scolastico, il primo a condurre una rivoluzione logica, o, almeno, un ripensamento pragmatico, spogliato dagli orpelli metafisici della tradizione aristotelica universitaria, attraverso la *Repastinatio Dialecticae et Philosophiae*, al fine di rivalutare la Retorica.²⁵¹

Agricola, nel frattempo, cercava di collegare, direttamente, la Dialettica con la Retorica, esprimendo la sua preoccupazione pedagogica, nel prologo del *De*

²⁵⁰ E. Garin, *La Educación en Europa 1400-1600. Problemas y Programas*, Ed. crit. Grijalbo, Barcelona 1987, p. 21.

²⁵¹ P. Mack, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden, New York, Colonia, E.J.Brill, (Brill's Studies in Intellectual History), 1993. Ibid., *A History of Renaissance Rhetoric 1380 -1620*, Oxford University Press, 2011), pp. 22-73.

Inventione.²⁵²

Luis Vives, ancora di più, rispetto ad Erasmo, risolse e sintetizzò le problematiche, affrontate dai suoi predecessori, ponendo l'accento, non solo, sulla riforma della Grammatica, la prima delle arti liberali, ma, soprattutto, sul rinnovamento dell'Educazione in generale, come si legge, nel *De disciplinis* e nel *De anima et vita*.

In pieno Umanesimo egli rivelò più intensamente lo spirito del pragmatismo classico, per costruire e rappresentare un altro neoclassicismo, con distintivi specifici approcci di base, come: la rilettura, il rinnovamento e la metodologia.

L'Umanesimo nordico, per tale processo, venne paragonato al primo neoclassicismo, sul modello di Quintiliano: infatti, nel progetto vivista, il Linguaggio e la Cultura rappresentarono le più importanti pratiche educative, considerando il Linguaggio come "veicolo della mente per esprimere il pensiero e come strumento di comunicazione umana".²⁵³

Le opere in cui presentò principalmente le riflessioni sulla lingua latina ed i suoi usi furono *In pseudialecticos*, (1519), la prima denuncia formale di Luis Vives della decadenza, non solo della logica tardo-scolastica, che si collegò con la critica della generazione precedente, ma, soprattutto, sulla corruzione e del degrado della lingua classica, e nel *De disciplinis*, (1531), un'opera monumentale, con cui intraprese una revisione critica e programmatica delle conoscenze del suo tempo, specie riguardo la Grammatica .

Le opere in cui espresse la metodologia per l'insegnamento della Grammatica furono le due lettere del *De ratione studii puerilis*, (1523), in particolare, la prima, in cui si affermava l'importanza dello studio corretto della Grammatica, spiegando quale fosse la modalità in cui si doveva insegnare, e, la *Exercitatio Linguae Latinae*, conosciuta come i "Dialoghi", scritta per indagare lo sviluppo delle competenze linguistiche orali.

Le opere teoriche e prescrittive furono il *De ratione dicendi*, (1532), come

²⁵² R. Agricola, *De Inventione Dialectica* (1), p. 70.

²⁵³ E. González Y González, & V. Gutiérrez Rodríguez, *Los Diálogos de Juan Luis Vives y la imprenta*, Alfons el Magnànim, Valencia 1999, p. 53.

un autentico trattato di retorica; il *De epistolis conscribendis*, (1536), riguardo la scrittura epistolare, che in numerose edizioni accompagnò la pubblicazione dei dialoghi, in quanto, gli editori considerarono le eccellenti prescrizioni, dettate in uno stesso libro, che, invece, erano state tramandate in maniera distinta: uno per lo sviluppo della competenza orale ed uno per quella scritta, il che avrebbe concluso il ciclo dello studio della Retorica.

Il *De Anima et Vita*, (1538), infine, sviluppò uno schema di teoria della conoscenza, da cui si è potuto dedurre, una volta per tutte, quella base concettuale, utile all'insegnamento ed alla metodologia di apprendimento.

Venendo allo stato attuale della preoccupazione per lo sviluppo di metodi per l'insegnamento delle lingue, oggi, si pone la necessità di ottimizzare il processo di insegnamento e di apprendimento, in aula; l'efficacia della sua attuazione è verificata sull'uso della lingua nella vita accademica, sia individualmente, sia socialmente.

Luis Vives, nel XVI secolo, verso quale orientamento fu indirizzato ?

Alla domanda, si può dare una risposta semplice ed esaustiva, attraverso, direttamente, la lettera, che Vives inviò a Filippo, futuro Filippo II, successore di Carlo V, e, a cui dedicò l'opera *Exercitatio Linguae Latinae*, composta a Breda, nel 1538, pubblicata a Basilea, nel 1539, conosciuta come i *Diálogos sobre la educación*.²⁵⁴

I vantaggi dell'uso della lingua latina erano, comunque, notevoli, sia nel parlare, che nel pensare in modo corretto, riprendendo il motto: “latine loqui, pie vivere”.

Le due lettere, che integravano il *De ratione studii puerilis*, rappresentavano il risultato di tale preoccupazione metodologica, le cui radici andavano, ben oltre, al motivo, meramente, pedagogico.

La capacità dialogica era, infatti, molto antica ed efficace, con scopi molto diversi, anche se la sua forma più didattica nacque nell'Umanesimo.

La forma del dialogo si affermò, come impostazione metodologica,

²⁵⁴ L.Vives, *Exercitatio Linguae Latinae*, p.12: “Latinae linguae permagna sunt & ad loquendum & ad rectè sentiendum utilitates”.

nell'ambito del contesto delle competenze linguistiche verbali e d'ascolto.

La sua origine si potrebbe far risalire alle forme di catechesi per l'insegnamento della lingua latina da Donato, che collegava l'uso con la tradizione della grammatica tradizionale e della Pedagogia, come una tramite o una transizione, tra le forme didattiche medievali della revisione e della riforma sviluppata, poi, nel Rinascimento.

Vi fu una grandissima quantità di esempi di dialoghi umanistico-rinascimentali, che mostravano la forte domanda dell'epoca, presa in esame²⁵⁵:

1. *Dialogus parvis scholaribus ad latinum idioma perutilissimus*, P. Niavis, la cui edizione più antica era stata pubblicata nel 1498, a Basilea;

2. *Latinum idioma*, M. Corvinus, nel 1503;

3. *Paedologia* di P. Molesanus.

Erasmus:

4. *Dialogus de recta Latini graecique sermonis pronuntiatione*;

5. *Familiarium colloquiorum formulae (...) non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, verum etiam ad vitam instituendam*;

7. Hadrianus Barlandus con i suoi *Dialoghi*, pubblicati nel 1524;

8. C. Crook, *Colloquiorum puerium formulae*.

Luis Vives, fin da giovane, ebbe sempre un particolare interesse per la sfera educativa: pubblicò i suoi primi scritti, a Parigi, nel 1514, tra cui il breve dialogo *Sapiens*²⁵⁶, per il lavoro didattico, recentemente scoperto e commentato dagli specialisti.²⁵⁷

Successivamente, nel 1519, pubblicò le *Meditationes in Septem salmi poenitentiae* e nel 1543, il *De veritate fidei Christianae*, opera che conteneva ulteriori dialoghi.

Annunciò, nel 1523, quindi che il dialogo fosse parte del metodo d'insegnamento e di apprendimento del Latino, nella lettera pedagogica alla

²⁵⁵ Ibid., pp. 59-61.

²⁵⁶ *Sapiens*, Bibliothèque Mazarine, Paris (reproduction du 8° 111536).

²⁵⁷ O. Pédeflous, G. Tournoy, *Juan Luis Vives and his dialogue "SAPIENS" Humanistica Lovaniensia*, Vol. 62 (2013), pp. 247-279.

Principessa Maria Tudor.²⁵⁸

Tale annuncio si concretizzò, nel 1539, con la comparsa della *Exercitatio Latinae Linguae*, stampato a Basilea.

Di seguito, per meglio comprendere tale rinnovamento, inserirei un censimento di edizioni, per strutturare una bibliografia critica e ragionata dei dialoghi stessi:

- *Familiarium Colloquiorum formulae*, G.Montanus, Amberes, 1539;
- *Colloquia sive linguae latinae exercitatio*, J.Oporinus, prima del 1552;
- *Dialogistica*, Toulouse, 1549 y T.Payen, 1552, Barcelona, 1563;
- *Colloquia alioqui linguae latinae exercitatio*, Giunta, Firenze, 1568;
- *Prima loquendi latine exercitatio ad priorum et idoneorum vocabulorum*

copiam comparandam seduncum ordinem rerum earum, quae in quotidiano versantur usu, G. Cholinus, Colonia, due edizioni datate nel 1594, una di queste con lo stesso titolo;

- *Correctissima colloquia*, casa Combi, Venezia, 1642.

Il progetto del 1523 si concretizzò a Breda. Dal 1537, infatti, abitando a Breda visse sotto la protezione di doña Mencía de Mendoza (1508-1554), moglie di Enrico III di Nassau, uno degli uomini più influenti dei consiglieri della cerchia di Carlos V, suo precettore per la lingua latina.

È molto probabile, che gli sia stato dato il compito di rispolverare vecchi manoscritti di dialoghi, per comporne di nuovi, per integrare quella che sarebbe poi diventata la sua *Exercitatio*.

Con questo lavoro il ciclo Vives, come insegnante, si chiuse, quando si dedicò, sostanzialmente, alla composizione di opere della sua grande maturità e revisioni dei principali trattati, nella ristampa di Basilea.

L'opera fu dedicata al piccolo principe, il futuro Filippo II, nato nel 1527, il cui padre stipendiò Vives con una pensione annua, per i suoi servizi

²⁵⁸ Ibid., *De Ratione Studii Puerilis I*: “(...) adhibebitur (...) *Colloquia*, ex quibus retinebit aliquot vocabula et loquendi formulas, quibus in sermone quotidiano utetur (...) Expediet conscribi illi dialogos aliquot iis de rebus in quibus quotidie versatur ut illis Latine nominandis assuescat, velut de indumentis, de partibus aedium, de cibis, de partibus temporis, de instrumentis musicis, de supellectile”.

dell'insegnamento delle lingue classiche.

Diversi fattori ne assicurarono il suo trionfo. In primo luogo, si arrivò in un momento congiunturale favorevole, perché era indispensabile creare libri di testo, per sostenere l'insegnamento del latino, nel contesto della riforma dell'istruzione umanistica.

Per quanto riguarda, la tipologia, fu davvero un manuale, facile da usare, con un numero definito di esercizi dialettici, strutturato e progettato per i bambini, che Vives non tralasciò mai nella sua pratica di educatore.

Ciascuno presentavano anche contenuti educativi e morale, unitamente, al sarcasmo, *Scriptio*, in cui si affermava che l'istruzione può anche curare la nobiltà, allo stato d'animo, *Corpus exterius hominis* ed alla giocosità, precisamente nei due dialoghi specifici di Vives.

Fin dal 1523, unità e contenuti erano i principali obiettivi: si trattava di venticinque dialoghi, che incominciavano dalla sveglia del bambino, *Surrectio matutina*, riguardanti tutte le possibili attività della giornata, per chiudere con le *Praecepta educationis*.

Di seguito l'elenco:

- SURRECTIO MATUTINA
- PRIMA SALUTATIO
- DEDUCTIO AD LUDUM
- EUNTES AD LUDUM LITERARIUM
- LECTIO
- REDITUS AD DOMUS ET LUSUS PUERILIS
- REFECTIO SCHOLASTICA
- GARRIENTES
- ITER, ET EQUUS
- SCRIPTIO
- VESTITUS, ET DEAMBULATIO MATUTINA
- DOMUS
- SCHOLA

- CUBICULUM, ET LUCUBRATIO
- CULINA
- TRICLINIUM
- CONVIVIUM
- EBRIETAS
- REGIA
- PRINCEPS PUER
- LUDUS CHARTARUM SEU FOLIORUM
- LEGES LUDI
- CORPUS HOMINIS EXTERIUS
- EDUCATIO
- PRAECEPTA EDUCATIONIS”²⁵⁹.

In termini di contenuti, fu molto efficace che l'allievo imparasse un lessico, legato agli eventi della propria vita quotidiana. In tal senso, per molta letteratura specialistica contemporanea, Luis Vives anticipò quello che sarà denominato, con Piaget, l'“operazionismo logico”.

I dialoghi presentavano tutte quelle caratteristiche di un materiale didattico completo, un materiale desunto dallo stesso Erasmo, e, che, tuttavia, fu sempre più lontano dal suo scopo originale, in cui le *formulae* avevano trasformato solo formalmente i testi didattici.

Per un intellettuale umanista e, ancora di più, per un insegnante di letteratura latina di oggi, la lettura di Vives non è solo gratificante, ma è anche utile e formativa.

Quella sua profonda conoscenza filologica e la sua proiezione nel mondo classico ha permesso di leggere le pagine anche più difficili, legittimando, così, l'esemplarità dell'insegnamento umanistico e la sua mediazione educativa.

Si dovrebbe, infatti, sottolineare quanto sia stata, poi, pervasiva, la sua forte inclinazione verso il mondo romano, il che, d'altronde, era piuttosto comprensibile per la sua epoca.

²⁵⁹ L. Vives, *Exercitatio Linguae Latinae*, pp. 13-59.

Luis Vives apparteneva a quella tradizione che dava la priorità alla cultura latina: si trattava di un mondo e di una cultura in cui il pragmatismo prevaleva, specie come progetto di vita, nella sfera civica e sociale.

A questo proposito, i Romani furono istituiti come un modello di comportamento, piuttosto che quello dei Greci: da qui, il canone delle letture formative, che contenevano quasi tutti autori latini.

La specificità di Vives, in materia di istruzione, fu di aver trasmesso un intero progetto, in cui erano stabiliti gli obiettivi d'istruzione e di approccio metodologico di ricerca, per proposte educative e pedagogiche, assolutamente già moderne.

Il vasto campo di contenuti, che Luis Vives offriva come filologo, diventavano il canone delle letture formative, indispensabili nel curriculum educativo e, soprattutto, nella formulazione di principi, che potevano essere utilizzati, come principali criteri di selezione, per fondare la *institutio christiana*.

Per Luis Vives, l'organizzazione curriculare, non fu un'evidente programmazione sistematica, quanto piuttosto corrispondeva all'esemplarità delle sue stesse direttive, costruite con l'esperienza didattica di maestro.

Per la formazione di un canone vivista, specie riguardo le letture formative, dovrebbero essere prese in considerazione le due lettere del *De ratione studii puerilis*, ma soprattutto, il terzo libro del *De tradendis disciplinis*, che rappresentava un esempio di grande trattatistica, perché in esso erano contenute le riflessioni più sedimentate di un'epoca.

Gli antichi autori latini da leggere, per Vives furono numerosissimi, da Catone a Svetonio, utilizzando la similitudine del luogo comune delle fasi della Vita, come le fasi della Storia, per distinguere la periodizzazione della letteratura latina: l'infanzia corrispondeva al tempo di Catone, Cicerone la sua giovinezza e Svetonio la sua maturità.

Il momento di splendore e di vigore si ebbe con Cicerone, Varrone, Cesare, Sallustio, Tito Livio e Vitruvio, successivamente, Quintiliano, Plinio e Tacito.

Un fattore, che contribuì alla diffusione di autori classici di lettura, dalla nascita degli *studia humanitatis*, in Italia e in Europa, nel corso del XV secolo, fu

la quasi totale assenza, nell'istruzione pre-universitaria, dell'influenza ecclesiastica.

Dal momento che, la diffusione degli studi umanistici si svilupparono, principalmente, nelle scuole di comunità indipendenti, la scelta degli autori poteva essere sicuramente più libera.²⁶⁰

Un altro fattore decisivo fu la comparsa prolifica di manoscritti, che stimolarono un grande lavoro filologico, per la pubblicazione di edizioni di autori classici.

L'istinto di ricostruzione della lingua latina classica si manifestò nella *Elegantiae* di Lorenzo Valla, con la selezione di testi, *ad hoc*, coniugando l'elaborazione filologica con la ricerca teologica.

Camporeale²⁶¹ ha messo in evidenza proprio tale aspetto: nel capitolo trentesimo del quinto Libro delle *Elegantiae*, Valla analizzò il valore semantico dei verbi *suadere* e *persuadere*, ed in particolare, il significato della parola *fides*, nel contesto della sua critica teologica, tra la Dialettica e la Retorica.

Gli Umanisti stavano fornendo, sempre di più, un ventaglio di possibilità, per la costruzione di standard per l'insegnamento, del rapporto tra la Filosofia e il Cristianesimo, ribadendo quel nesso privilegiato e inscindibile tra il Linguaggio e la Cultura.

Vives intese sviluppare proprio quelle attività di valutazione critica, sulla base di criteri, ben stabiliti, in tutti i suoi testi, filosofici, religiosi, pedagogici e linguistici.

Inoltre, il lavoro filologico fu preso in considerazione, da Luis Vives, con la massima serietà, specie per la conoscenza delle fonti, nel rispetto filologico ed ermeneutico anche di un singolo autore.

Così la critica testuale gli fornì, almeno, due vantaggi: la migliore conoscenza di autori, assolutamente poco conosciuti ed apprezzati e la loro

²⁶⁰ P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore and London, the Johns Hopkins University Press, 1989, p. 137.

²⁶¹ S. Camporeale, *Lorenzo Valla "Repastinatio, liber primus": retorica e linguaggio* in O. Besoni e M. Regoliosi (a cura di), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del Convegno Internazionale di Studi umanistici, (Parma 18-19 ottobre 1984), Padova 1986, pp. 231-233.

conseguente diffusione.

Questo fu davvero un lavoro molto complesso, che comportò in Luis Vives un'elevata consapevolezza dell'elevato grado di interdisciplinarietà, così necessaria nella mediazione educativa stessa.²⁶²

In molte parti del suo lavoro egli si avvale di variegata e ricchissime Biblioteche: in una concatenazione senza fine un libro conduceva ad un altro libro, costringendolo a ridefinire, con maggiore flessibilità, i criteri, per stabilire un rimando selettivo, sempre più mirato e circostanziato.

Tra i criteri utilizzati, primeggiava quello della ricerca della Verità, comune agli obiettivi dell'Educazione, promossa dall'uomo *sapiens* o umanista.

Tuttavia è da riconoscere una costante, che solo Vives esercitò nella sua epoca: l'atteggiamento critico, che aveva sviluppato, in gran parte dall'analisi delle *auctoritates* ed, in molti casi, dalla profonda analisi filologica dei testi.

Un esempio lampante fu la critica di Vives per la visione del *vir bonus dicendi peritus*, un ideale diffusissimo per l'epoca ed attribuito a Catone il Censore, rappresentato, secondo Quintiliano, proprio da Cicerone.

Luis Vives, con una certa ironia, affermò che lo stesso Quintiliano dovette faticare, non poco, nel tentativo di conciliare la figura di Cicerone, con quella dell'uomo giusto, in quanto si poteva essere oratori eccellenti, ma, non sempre, uomini votati al Bene.

Tuttavia, l'attività di critica letteraria fu strettamente legata al lavoro filologico, e, soprattutto, al progetto educativo.

Alla luce di quanto è emerso dalle due lettere, che componevano il *De ratione studii puerilis* non fu però possibile, distinguere l'insegnamento della lingua, da quello della Letteratura latina.

Nello sviluppo sistematico e progressivo dei contenuti della morfologia e

²⁶² L.Vives, *Epistolario*, lettera n. 38: "En la preparación de esta obra yo traté de atenerme, en la medida de lo posible, a la brevedad. Se presentaron, con todo, determinados pasajes, en los que me fue imposible mantener este propósito, por ejemplo, cuando se trataba de temas no muy conocidos de nuestros teólogos, como historia, mitología, filosofía, sobre toda platónica. Por eso en el libro octavo y décimo el comentario resulta más largo de lo que hubiera sido conveniente, ya para descubrir y explicar cosas ocultas, ya para no dejar en el aire la doctrina de Platón, totalmente ignorada por muchos, y vieran que no va en zaga de la de Aristóteles y comenzaran a sentir curiosidad por los grandes escritores." pp. 234-235.

della sintassi, nello studio degli autori antichi, si perveniva all'analisi del Linguaggio ed alla creazione di precisi canoni, attraverso i quali il maestro, deliberatamente o inconsapevolmente, poteva applicare una teoria ed una critica della Storia della Letteratura.

È vero che la terminologia della teoria critica della Letteratura è stata una conquista davvero recente, ma, la sua configurazione e la pratica fu tracciata fin dall'Antichità.

La teoria, infatti, generalmente scaturisce dal sistematico approccio scientifico e dalla critica canonico-programmatica, per usare la terminologia più recente, riguardo la metodologia dei *curricula*.

García Villoslada ha fornito, in tal senso, informazioni interessanti: ad esempio, sugli statuti del collegio di Montaigu per l'insegnamento della Grammatica, nel XVI secolo, che, in alcuni passaggi, corrispondevano, esattamente, ai criteri promossi dallo stesso Vives.²⁶³

Ecco la sintesi degli obiettivi, che Luis Vives espresse sulla *latinitas*, rispetto all'insegnamento in generale, non solo, per imparare a conoscere, ma per vivere nella rettitudine: l'apprendimento precoce della lingua degli autori classici, verso i sette anni, e, poi, sistematicamente, dai quindici anni.

Sebbene, questo esercizio disciplinato dell'apprendimento linguistico non riguardasse la lingua appresa, di per sé, come strumento d'accesso, per la lettura di selezionati autori, educare al Linguaggio significava insegnare il Bene e professare la Vita secondo Pace e Armonia.

²⁶³ L.Vives *De Ratione Studii Puerilis I*: “(...) fructuosa doceant, honestos et morales auctores interpretando. Prohibebitque penitus ne lascivos poetas vel leves materias, qualiscumque ibi sit verborum venustas, suis proponat discipulis (...) (...) de utilioribus libris in materiis theologalibus et moralibus, et precipue que affectum inflamment (...), (...) Singuli familiares devotionis libellos ad excitandum spiritum habeant ... sua manualia, in quibus singuliores et praecipua annotaverint dicta, omni secum ferant tempore, ut evitetur otium (...)”; “(...) discatque iam nunc in hac tenera aetate veras et incorruptas opiniones, ut ea sola bona putet quae vere sunt talia, velunt virtutes et eruditionem”; Ibid., *De Tradendis Disciplinis* III.26) *De Ratione Studii Puerilis I*: “Auctores in quibus versabitur erunt ii qui pariter et linguam et mores excolant atque instituant, quique non modo bene scire doceant, sed bene vivere.”

2.4 IL CANONE ESTETICO-MORALE IN VIVES

Se la conoscenza teorica (“filosofia”) è amore per la Sapienza,
la conoscenza contemplativa (“filocalia”) è amore per la Bellezza.
Pavel Florenskij

Nel Medioevo con la sua visione del mondo, basata essenzialmente sulla Religione, i canoni della Bellezza e del Bene non erano affatto coincidenti, anzi, al contrario, la bellezza parlando solo ai sensi, all'istinto e alle passioni, cioè alla categoria della *feritas*, conduceva inevitabilmente all'idolatria e al peccato, ostacolando il raggiungimento dei buoni precetti dell'agire morale.²⁶⁴

Nel panorama filosofico, artistico e culturale della cultura umanistica, in Italia e in Europa, grazie a personalità, quali Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Lorenzo Valla, assistiamo al recupero delle fonti ermetiche e neoplatoniche del III secolo d. C., che contribuì, in un generale accoglimento delle categorie concettuali della cultura classica, a ri-semantizzare le nozioni di Bellezza e di Bene.²⁶⁵

Così, il concetto della Bellezza coincide, gradualmente, con quello della perfezione, presentandosi come un indice di misura, capace di valutare quelle azioni umane, necessarie per la costruzione di una nuova umanità, grazie ad un nuovo assetto di regole educative e di stili di vita politici e sociali.

In questo senso, è possibile sottolineare una somiglianza tra le concezioni del mondo dell'Umanesimo e del mondo greco classico²⁶⁶: per entrambi la Bellezza assumeva il significato di perfezione, basandosi sulla scienza spirituale per eccellenza, della Matematica.

La Bellezza era armonia dei rapporti perfetti, delle leggi della *symmetria*²⁶⁷, recuperando echi della dottrina pitagorica, che inscriveva l'Uomo

²⁶⁴ Citazione tratta dalle lezioni dottorali del Prof. Pedro Aullón de Haro, Visiting Academic Teacher, Università Roma TRE, a.a. 2016/2017.

²⁶⁵ Il principale termine ebraico *tôb* indica la “bellezza” vera e propria ma anche il riflesso della “bontà etica” (U.Casale, *Percorsi della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Lindau Milano 2014 p. 38).

²⁶⁶ I Greci identificavano il Bello con il Bene, come nell'etimologia del termine *kalokagathia*, il cui significato è: “bellezza-bontà”.

²⁶⁷ Casale nel suo volume dedicato ai *Percorsi della Bellezza*, spiega come la simmetria “produce insieme la *koinonía* di bello, di buono e di vero, e quella di apparenza (forma)

stesso in un quadrato e in un cerchio perfetto²⁶⁸, in un significato di nessi esoterici, che solo i numeri, i nessi numerici e le proporzioni svelavano solo a chi possedeva la sapienza iniziatica, materializzandosi, poi, nella regolarità delle forme geometriche, come un “sistema di articolazioni”, in cui le parti risultavano organicamente funzionali, come in un vero e proprio edificio-corpo.²⁶⁹

Si consideri, ad esempio, proprio l'Architettura, in tutto il Quattrocento, prima fra le Arti, e l'invenzione della prospettiva per le arti figurative.

E ancora, sulla base dei dettami del neoplatonismo, esisteva una stretta sinonimia tra Bellezza e Bene, eliminando qualsiasi conflitto tra la sfera estetica e quella etica, secondo l'armonia e la proporzione dell'*elegantia*, fino al Sublime spirituale²⁷⁰, ovvero la legge della *concinntatis*²⁷¹: “l'armonia tra tutte le membra, nell'unità di cui fan parte, fondata sopra una legge precisa, per modo che non si possa aggiungere o toglier e o cambiare nulla se non in peggio”²⁷², subordinando la stessa forma estetica ai bisogni dell'Uomo, in base al principio della *ratio*, nella compostezza formale all'insegna dell'armonia e della grazia, e dotato di *Logos*, ecco la rielaborazione dello *zoon politikon*²⁷³, da intendersi come *copula mundi*²⁷⁴,

adeguata e di idea (contenuto), confermando così il concetto metafisico del bello: la bellezza, unita all'armonia e alla verità, è la manifestazione dell'essere (dell'idea trascendente di bene)” (U. Casale, op. cit., p. 26).

²⁶⁸ Vitruvio, *De Architectura* III, 1-3, a cura di P. Gros, trad.it. A. Corso e E. Romano, Einaudi, Torino, 1997, p. 239, cit. E.Di Stefano “*Estetica dell'organismo in Leon Battista Alberti e Louis H. Sullivan*” in *L'Estetica e Le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, a cura di Luca Marchetti, Mimesis nota 5, p. 148.

²⁶⁹ B. Prévost, *L'os et le cartilage, Articulation et composition dans l'esthétique d'Alberti*, in *Letteratura & Arte*, n.2, 2004, pp.149-171, citazione di Elisabetta Di Stefano “*Estetica dell'organismo in Leon Battista Alberti e Louis H.Sullivan*” in *L'Estetica e Le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, a cura di Luca Marchetti, Mimesis, p.151, nota 22.

²⁷⁰ Nell'estetica teologica si può collegare il Sublime alla Gloria o *kābôd* di Jahvè (U.Casale, *Percorsi della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Lindau Milano 2014 p. 39).

²⁷¹ Secondo Cicerone il termine *concinntas* significava eleganza: una delle massime qualità dell'oratore, ottenuta tramite l'uso opportuno di parole e argomenti, *Orator*, 149; 164; *Brutus*, 287; 325. Plinio utilizzava l'aggettivo, in connessione con *elegans*, per definire la bellezza raggiunta dal pittore Nicophanes: “*elegans et concinnus ita, ut venustate ei pauci comparentur*”, *Naturalis Historia*, 35, 36, 111.

²⁷² L.B. Alberti, *L'Architettura* VI, 2 cit.p.446 citazione di Elisabetta Di Stefano, *Estetica dell'organismo in Leon Battista Alberti e Louis H. Sullivan*, in *L'Estetica e Le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, a cura di Luca Marchetti, Mimesis, p. 151, nota 23.

²⁷³ Aristotele, *Politica* I, 1253 a. e Eth. Nich. IX, 9, 1169b, trad. it. A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, p. 237: “L'uomo infatti è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società” citazione E. Di Stefano, *Tra cielo e terra. La figura dell'artista nel Rinascimento*, nota 3, p. 628, in *Feritas, Humanitas e Divinitas*, come aspetti del vivere nel Rinascimento, Atti del

tra “cielo e terra”: *feritas, humanitas e divinitas*, che ben rappresentavano la triade degli aspetti essenziali della vita e della cultura, tra il XV ed il XVI secolo.

Il fatto che l'Umanesimo fosse stato sviluppato in risposta agli ideali sociali e morali, applicati alla pratica e della vita civile, mostrava quanto fecondo potesse essere il rapporto, stabilito tra le dimensioni di ogni attività umana.

Tali ideali e le attività erano strettamente legate, da un lato, alla trasmissione delle conoscenze ed alle esperienze presentate dagli autori classici e, dall'altro, al metodo filologico, utilizzando le discipline specialistiche del linguaggio, che operavano come mezzo per estrarre sia il contenuto, che la costruzione di competenze, utili ad incrementare il patrimonio comune culturale.

E questa rete di ideali o scopi, come contenuto di conoscenze e di competenze, insieme al metodo, veniva trasmessa e sviluppata attraverso l'insegnamento e il perfezionamento, integrato da educatori, maestri, istituzioni e programmi di studio.

A livello linguistico, le competenze dovevano confrontarsi con l'emergere dei volgari.

Secondo Del Nero:

“(…) Le lingue volgari si pongono in rapporto dialettico non solo col latino medievale, ma soprattutto col greco e col latino classici che sono massimamente valorizzati dagli umanisti nella riscoperta dell'antica cultura pagana e cristiana. Tale relazione tra lingue volgari e lingue classiche viene differenziandosi storicamente e geograficamente, perché un conto è la situazione di stati nazionali più o meno organicamente sviluppati (Spagna, Francia, Inghilterra), un conto è la situazione politicamente frastagliata dell'Italia. Non è certo un caso che specialmente dal XVI secolo in poi si cominci a pensare sempre più alle grammatiche delle varie lingue, che si apra il confronto tra lingue vive e lingue morte, che si traduca molto e che si traduca molto e che si teorizzino frequentemente modelli di traduzione. Un nodo di problemi che rappresenta una delle eredità degli umanisti all'età moderna e che Vives vive in prima persona, con tutte le sue contraddizioni (...)”²⁷⁵

Gli ideali più caratteristici dell'Umanesimo non erano stati comunque ritenuti come una conoscenza archeologica del passato in sé, ma rivolti alla

XXII, Convegno Internazionale, Chianciano Terme-Pienza 19-22 luglio 2010, a cura di L. Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Firenze 2012, pp. 623-634.

²⁷⁴ M. Ficino, *Teologia platonica* II, 2 e P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le lettere, 1988, p. 119, in E. Di Stefano, *op. cit.*, pp. 623-634.

²⁷⁵ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni. New Press (CO), Capitolo III, *Centralità del linguaggio e decadenza del sapere*, c) *Linguaggio e lingue*, p. 102.

trasformazione delle condizioni del presente.

Così, lo stesso strumento dell'educazione, il linguaggio si connotava di realtà e di significato.

Per questo il prestigio, che raggiunsero le scuole grammaticali e retoriche nella formazione di intellettuali e leader, garantì la domanda pre-universitaria di specialisti addestrati nelle arti del *trivium*.

Le Università, per il loro sapere specialistico, con le facoltà delle Arti, Medicina, Diritto e Teologia usarono tutti i nuovi strumenti umanistici.

In Inghilterra, ad esempio, si ebbe una risonanza particolare nella creazione di istituzioni educative, con una particolare attenzione al rapporto tra intellettuali e politici, alcuni dei quali esercitarono entrambe le funzioni.

In Spagna, si ebbe una maggiore influenza sulla costruzione del bagaglio etico, principalmente religioso, e nello sviluppo di strumenti, al servizio del Linguaggio.

Anche nella Nuova Spagna i programmi dell'Umanesimo influenzarono moltissimo, specie per l'impatto dei *conquistadores* sull'integrazione con popoli e lingue autoctoni, che si manifestò nell'interesse dei missionari per imparare le lingue precolombiane e per insegnare i classici alle popolazioni indigene, interpretando il metodo di Nebrija, sulla struttura grammaticale delle lingue native.

Alcuni aspetti degli *studia humanitatis*, riguardo soprattutto il contesto politico e gli scopi, distinsero anche gli umanismi successivi, da quello italiano.

A poco a poco l'ideale dell'Uomo e della società dell'antichità classica fu sostituito dagli ideali cristiani, che diventarono sempre più rilevanti; in questo nuovo ordine teleologico, la conoscenza delle lingue classiche e dei testi di riferimento furono insostituibili per formare l'Uomo e la società cristiana, come s'intende di seguito, sottolineare nelle successive sezioni della tesi, riguardo alcuni scritti di Vives, che ho preso in esame.

2.5 LA SPIRITUALITÀ E LA RELIGIOSITÀ DI VIVES

La personalissima preparazione umanistica di Vives, rispetto al maturo umanesimo di Erasmo²⁷⁶, gli permise di affrontare con una profonda sensibilità storica la Natura, la Psicologia e la Cosmologia, sviluppandone le profonde istanze spirituali²⁷⁷, per realizzare un grande affresco della Realtà, e come educatore, nel continuo lavoro di revisione della sua produzione, elaborare un fruibile ed esemplare sistema disciplinare per la trasmissione del Sapere.

Seguendo posizioni assolutamente critiche nei confronti dell'Ebraismo, dell'Islam, del protestantesimo luterano e del credo anabattista, in ogni periodo della sua vita, non smise mai di scrivere di questioni religiose ed etiche, che riscossero un'ampia risonanza, anche nell'ambito della Riforma.

Appartennero alla sua fase finale: le *Exercitationes animi in Deum commentatiunculae*, il *De veritate fidei christiana*, il *De communione rerum ad germanos inferiores*.

Con una circostanziata sintesi di dottrine morali e di scienze naturali Luis Vives valorizzò, non soltanto, l'apporto della Filosofia, ma ne sottolineò l'ausilio indispensabile alla Teologia, esprimendo un radicale ma coerente pluralismo ideologico.

La posizione vivesiana, rivendicando il valore del Giudizio e dello spirito critico umano, rispose, d'altronde, ad un dibattito generale, comune sia ai cattolici che ai protestanti, suoi contemporanei, presentando soltanto forti divisioni, già in atto da un secolo, proprio nel campo cattolico.

Nell'ambito teologico ci furono essenzialmente due gruppi opposti, ben distinti: i tradizionalisti e gli innovatori.

I primi legati alla Scolastica, tomistica o scotistica, nutriti dai classici della Teologia, i secondi, gli umanisti più critici, che trasfusero, con maggiore o minore consapevolezza, l'attitudine naturalistica e il metodo storico-filologico.

²⁷⁶ V. Del Nero, Introduzione al *L'insegnamento delle discipline*, di Juan Luis Vives: Una proposta formativa nel Rinascimento, pp.V-XXVIII, Leo S.Olschki Editore, Firenze, 2011.

²⁷⁷ R. Guerlac, *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A humanistic attack on medieval logic*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1979.

Nel primo gruppo i rappresentanti più insigni, e tra questi, ad esempio, Lutero, seguirono gli schemi della teologia classica, nel secondo, invece, due conversos, che vissero la Fede su due fronti opposti, quello protestante e quello cattolico, Melantone e Luis Vives, che partirono dalle esperienze e storica e psicologica per considerare la Teologia non come una scienza a sé, ma come l'armonia di tutte le discipline, quasi un *corpus* organico, capace di affermare il presupposto, ben preciso, dell'Uomo e del suo diritto di cittadinanza nel Mondo.

Melantone e Luis Vives concordarono, specie su Cicerone, riconoscendo, ambedue, l'esistenza di principi etici fondamentali, comuni a tutti i popoli, indicando la presenza, in ciascun individuo, di elementi razionali, in grado di formare saldi giudizi morali con le idee di Verità, Dio, Bene, Male, Immortalità.²⁷⁸

Parlarono, ambedue, del *lumen*, come presupposto della libertà nella scelta del Bene e del Male, che costò a Melantone il distacco dal suo maestro Lutero, che, invece, incentrò la dottrina protestante, proprio sulla negazione del libero arbitrio.²⁷⁹

Paradossalmente, forse, lo stesso Melantone si avvicinò al cattolicesimo, facendo sue le posizioni del Valenzano di ricerca del Vero, della pubblica *pax* e della *utilitas civium*: gli stessi motivi ispiratori, da realizzarsi sotto l'insegna della *civitas christiana*, che, come per Erasmo, fu la ri-attualizzazione della civiltà degli Antichi, rivissuta in un'unità spirituale, che il mondo greco-romano aveva lasciato incompleto e, soltanto, profetizzato.

Ambedue, Melantone e Vives, vissero l'Umanesimo come l'eredità latina della Roma cristiana, alla stregua di un ponte di passaggio, tra il Passato e il Presente, per salvare la *Respublica christiana*, come valore eterno di civiltà.

Ambedue investigarono sull'anima²⁸⁰: Vives con il *De anima et vita* e Melantone con il *Liber de anima*.

L'umanista cattolico, come la sua controparte luterana, criticò il concetto

²⁷⁸ A. Agnoletto, *La filosofia di Melantone*, Marzorati editore, Milano 1959, pp. 30-32.

²⁷⁹ Ibid., *La tragœdia dell'Europa cristiana nel XVI secolo. Dalla giudeofobia di Lutero agli umanisti Jonas e Melantone*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1996.

²⁸⁰ F. Vidal, *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology Hardcover*, University Of Chicago Press, 2011, pp. 40-41.

della *Schola* medievale, un termine che, d'altronde, ne comprendeva anche altri, quali: *collegium*, *sodalitas*, *societas*, *confratria*.

Nel suo *De anima et vita*, che Melantone caldeggiò vivamente e diffuse nella sua selezionatissima cerchia di riformatori, Luis Vives affermò che tutti gli antichi filosofi, come quelli moderni, si erano equivocati, dal momento che discutevano sull'anima.

Luis Vives li descrisse, come semplicemente occupati in fandonie e vaneggiamenti teoretici, alla stregua di: "orde che non intendevano rimanere totalmente inattivi", inventando problemi insolubili o domande la cui spiegazione non portavano ad alcunché.²⁸¹

Per il Valenzano, inoltre, gli oggetti che non potevano essere percepiti direttamente, erano da esaminare solo attraverso gli effetti che potevano provocare.²⁸² Così, quando non potevamo conoscere l'anima "in sé e per sé", era permesso l'accesso alle sue "opere", attraverso i nostri sensi interni ed esterni²⁸³: una posizione che Vives stesso dichiarò di aver tratto dai classici, in particolare, dalla tradizione esoterica dell'oracolo di Delfi.

In linea con questo punto di vista spirituale, il più lungo capitolo del *De Anima* lo dedicò all'immortalità dell'anima, e, l'altra metà del libro, alle passioni umane, che inducevano l'anima, verso il Bene o verso il Male, costituendo così un'irrefutabile prova dell'unione, o meglio, dell'interdipendenza dell'anima con il corpo.²⁸⁴

Poiché le qualità delle passioni, in ogni individuo, dipendevano, in larga misura, dal temperamento, la moralità venne studiata da Vives, come branca della fisiologia empirica.

Per Melantone, l'anatomia e la fisiologia furono strettamente legate alle finalità morali e religiose. Egli sostituì la domanda "Che cos'è l'anima?", con

²⁸¹ L.Vives, *De Anima et Vita*, 2, 84.

²⁸² Ibid., I, 88.

²⁸³ Ibid., 39, 186-188.

²⁸⁴ V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà nel "De Anima et Vita" di Juan Luis Vives*, in *Ragione e "civilitas". Figure del vivere associato nella cultura del '500 Europeo*, di J-C. Margolini, D. Bigalli, A. Tenenti, A. Ingegno, C. Vasòli, Collana Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento, Franco Angeli, Milano 1986, p. 242.

quella “Di che cosa è fatta l'anima ?”, rivolgendosi, principalmente, a Galeno per una risposta, perché, a suo avviso, Aristotele definì solo un nome e non l'oggetto da investigare.²⁸⁵

All'organizzazione aristotelica delle funzioni dell'anima, la vegetativa, la sensitiva-reattiva ed l'intellettiva, sostituì la mappa del sapere, anatomico - fisiologico, del medico filosofo Galeno, che, dall'età di Marco Aurelio, giunse, fino alle soglie dell'età moderna e, per certi aspetti, influenzò le epoche successive.

Un percorso affascinante esoterico, quello del "galenismo", che si nutrì delle concezioni degli iatrosofisti bizantini, arricchendosi delle mediazioni sia arabe, che ebraiche, giungendo fino alla scuola di Salerno, per poi insediarsi stabilmente nelle cattedre universitarie e diffondersi, tra fasi alterne, nel XV e nel XVI secolo, fino alla Rivoluzione scientifica.

Quello che fu problematico non era tanto che venisse contestata l'articolazione aristotelica dell'anima, quanto piuttosto la definizione dell'anima, come la "forma" di un corpo, che potenzialmente possedeva in sé la vita.

Luis Vives, in tal senso, sembrò accettare questa definizione altamente spirituale, anche se sottolineò la netta distinzione, tra l'anima e il corpo.²⁸⁶

Vives affermò che l'anima fosse unita al corpo, nello stesso modo in cui le altre forme fossero unite alla loro materia²⁸⁷, accettando pienamente, così, la designazione dell'anima di Aristotele come “entelechia”, (ἐντέλεια)²⁸⁸, caratterizzandola come luogo vivente, "abitato" dal corpo, suo "agente principale".²⁸⁹

Il Valenzano, sottolineando l'ignoranza comune, riguardo il significato e l'essenza dell'anima, preferì definirla, come un principio animatore, e, nella terminologia cristiana, come "lo spirito con il quale il corpo è unito per la vita", uno spirito, "capace di Conoscere e amare Dio e, dunque, di essere unito con Lui

²⁸⁵ Melantone, *CA*, 3r-3v.

²⁸⁶ L.Vives, *De anima et vita*, bk.I, cap. 12, "Quid sit anima".

²⁸⁷ Ibid., 40, 192.

²⁸⁸ Ibid., 45, 202.

²⁸⁹ Ibid., 42, 196.

per la felicità eterna ".²⁹⁰

Anche Melantone fornì, come Vives, una definizione cristiana dell'anima razionale, ribadendo la sua origine, tratta dalle Scritture: l'anima è uno "spirito intelligente" che non ha alcuna base fisica e non muore quando è separata dal corpo.²⁹¹

Egli giustificò la propria posizione con grandissima enfasi, sostenendola con abilità e vivacità dialettica tra gli umanisti della sua epoca.

Melantone, fervente umanista come Vives, seguì l'interpretazione di Cicerone²⁹², per la definizione del primo Aristotele dell'anima umana, come l'ἐνδελέχεια (*endelechia*), o, "movimento continuo e perpetuo", come una quinta natura, immortale, comune solo agli dei ed ai cieli.

L'anima umana era questo movimento, cioè, il principio animatore della vita stessa, *vel spiritus vel crasin*²⁹³, che, necessariamente, legava la struttura degli organi corporei al movimento degli spiriti cosmici.

La *potentia inorganica* in cui vi era insita la nozione di Dio, di giudice eterno ed incorrotto, e, che, nella metafora dello specchio, mostra l'azione di Dio, che premetteva la Rivelazione.

Ambedue, quindi, promotori di una teologia della Storia, come storia del mondo, da intendersi come storia della Chiesa militante, per una più alta significazione della presenza di Dio, nel Mondo.²⁹⁴

²⁹⁰ Ibid., 104, 358.

²⁹¹ Melantone, *Confessione Augustana*, 10V, LDA, 16.

²⁹² Cicerone, *Tusculanae Disputationis*, I.22.

²⁹³ Melantone *Confessione Augustana*, 6r.

²⁹⁴ Melantone, *Scritti storico-politici ed esegetici per le lezioni di Storia del Cristianesimo*, nota biografica di A. Agnoletto, traduz. di L. Corradini e A. Agnoletto, Cisalpino-Goliardica, Milano 1971, p.12.

Capitolo III
GLI A-PRIORI STORICI E DEGLI “UNIVERSALI CONCRETI”
NELL'ESEMPLARITÀ DELL'OPERA EDUCATIVA DI LUIS VIVES

INTRODUZIONE²⁹⁵

“Historia est testis temporum, lux veritatis,
vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis”
Cicerone, *De oratore*, II, 9, 36.

Nei dibattiti storiografici, dall'Antichità a tutto il secolo XVIII, le formule della *historia* come *testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae e nuntia vetustatis*, sebbene siano rimaste apparentemente le stesse, hanno avuto sempre bisogno di rinnovare la longevità del proprio *topos*, al di là della forza persuasiva e retorica del luogo comune formale, che “con la Storia si può dimostrare tutto”.

Quale che sia la dottrina a cui è possibile collegare una di queste formule, il loro uso comporta una generale predisposizione mentale a considerare le possibilità umane come inserite in un *continuum* storico generale, che la Storia possa insegnare ai contemporanei, o ai posteri, a diventare più saggi o relativamente migliori; ma questo solo se e finché i presupposti rimangano fondamentalmente identici.

Fino al secolo XVII si era convinti della stabilità della natura umana, per cui le *historiae* rappresentavano grandi arazzi, per tessere insieme teorie morali, teologiche, giuridiche e politiche.

Infatti, se si verificava un cambiamento sociale o culturale, questo era tanto lento e si verificava in un tempo, così lungo, che gli esempi del Passato conservavano la loro validità e la struttura temporale della vita trascorsa delimitava uno spazio continuo di esperienze possibili, da compiere.

²⁹⁵ La presente ricognizione storica degli assunti filosofici di Vives, è stata criticamente strutturata, in base al confronto dell'impostazione offerta da seminari e tesi, dal 1999 al 2005, (in particolare dei dott. H.E.Anízar e dott.ssa M.L.L.Senatos), presso la Universidad Nacional Autónoma del Mexico, curate dal prof. E. González, mentre per l'approccio al dibattito sull'Umanesimo e la retorica di Vives il confronto è stato organizzato, in base agli studi critici di E.Grassi.

Peraltro, i luoghi comuni potevano essere tramandati, anche perché esisteva una fortissima Tradizione, in grado di legittimare proprio quei dati preliminari, fondata su una potenziale somiglianza di tutti gli eventi terreni.

Per più di due millenni la Storia, intesa come una specie di “bacino collettore di esperienze moltiplicate”, particolarmente flessibile, ha prodotto *historiae*, non soltanto per arrivare a pericolose e strumentali conclusioni ideologiche, ma per costruire rimarchevoli *exempla*, in grado di farci imparare “senza danno”, o, per arrivare alla dimostrazione dell'inconsistenza di qualsiasi generalizzazione, o, per trovare regole generali del “vivere civile”, nel rapporto fra società “visibile” e “invisibile” e fra società materiale e spirituale.

Se, poi, volessimo scomporre, analiticamente, la società civile, nei suoi elementi e nei suoi principi costitutivi, potremmo evidenziarne il rapporto dinamico e concreto, in quanto, tutti i principi e, soprattutto, ogni modo d'essere della società sembrerebbe attuarsi, nel corso del processo storico, proprio per realizzare la società civile.

Il richiamo della genesi storica della società civile, come risultato del fare dell'Uomo, vuol significare una ulteriore più decisa denuncia delle concezioni astratte di quel giusnaturalismo, che ispirerà la Rivoluzione francese di un realismo, che considerava le istituzioni, quali il risultato di un lungo processo storico.

Il termine “civiltà” e “civilizzazione” ha, infatti, conosciuto, insieme al lemma di “potenza civile”, un ampio dibattito filosofico, come ha sottolineato Esposito²⁹⁶ nelle sue riflessioni teoretiche applicate alla tradizione classica, da Machiavelli a Bruno, da Vico a Leopardi, e che ha individuato, proprio nella Vita, il luogo privilegiato per il sorgere della Politica, della Storia e dell'Educazione.²⁹⁷

Anche la tradizione idealistica di Croce e di Gentile ha colto nel “vitale” fare umano l'ultima possibilità, per evitare la dissoluzione apocalittica della stessa umanità.

²⁹⁶ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2016, 157-195 e 235-238.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.164 e nota 15 sul rapporto tra la Vita e la Poesia, oppure, tra la “bio-politica” e la Letteratura.

È la nozione di *katéchon*²⁹⁸, che, come ha affermato Tilgher²⁹⁹, nel suo slancio vitale, può assumere forme creative, sperimentali ed artistiche: “è la vita nel suo farsi immediato, nel suo puro divenire, nel suo puro costituirsi, in quanto non distingue sé da sé, e perciò si pone e vive come vita indistinta, indifferenziata, indiscriminata”.

Giorgio Colli l'ha descritta come punto di tensione tra “l'immediato e il mediato”³⁰⁰ spiegando tale incontro con il Reale, sottratto alla stessa rappresentazione del Soggetto, chiamandola “espressione”, un processamento esterno alla percezione soggettiva, che, però, stima ancora non del tutto adeguata, per concretizzare dell’“immediato vitale di cui porta memoria”³⁰¹.

Nella “Ragione errabonda”³⁰², Colli ha sottolineato quanto sia stata magnetica tale forza primigenia della Vita, oltre l'età dei nichilismi, e quanto sia stato necessario riappropriarci di quel rapporto con la Vita, che la conoscenza umana non permetterebbe, anzi, lo escluderebbe, nel rapporto tra *bios* e *zoe*.

La locuzione *historia magistra vitae* sappiamo, che, comunque, fu coniata da Cicerone³⁰³, su modelli ellenistici, in particolare da Polibio, nel contesto dell'arte oratoria: solo il retore era capace di rendere immortale quella storia che

²⁹⁸ *Katéchon*, τὸ κατέχων: “ciò che trattiene o colui che trattiene”. Il termine fu introdotto da Paolo di Tarso nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, 2 *Tes.* 2:6-7, con un significato escatologico, per indicare la forza in grado di arrestare la venuta dell'Anticristo, prima dell'Apocalisse finale e della *parusia* di Cristo. Il termine fu, quindi, utilizzato dalla Teologia cristiana.

²⁹⁹ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2016, nota 17 su A. Tilgher, *Lineamenti di estetica e di logica*, in Id., *Teoria del pragmatismo trascendentale*, Bocca, Milano-Torino-Roma 1915, p. 28.

³⁰⁰ Ibid., nota 26, G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1960, p. 50.

³⁰¹ Ibid., p. 168.

³⁰² Ibid., p. 168, nota 28, G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982, p. 58.

³⁰³ F. Tateo, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo Libri, Bari 1967, p. 236: “(...) Il dialogo ciceroniano è alla base del genere dialogico della prima fase del Quattrocento, soprattutto per il tono eloquente che lo distingue, e viene seguito più che nella cornice, più che nei dettagli strutturali. In certo procedimento tipico del 'persuadere' retorico, che del 'dimostrare' filosofico. L'incontro delle opinioni, attraverso la chiarificazione dei termini, lo sviluppo delle divergenze, intese piuttosto come correzioni marginali, aggiunte particolari, smussamento di troppe rigide posizioni, costituiscono l'intimo movimento logico del dialogo ciceroniano. E l'Umanesimo se ne servì soprattutto per tradurre la sua fede nella fondamentale unità dello spirito umano, quando è giunto ad un'alta forma di civiltà qual è la conversazione fra i dotti, per rappresentare il suo senso della molteplicità e varietà, non drammaticità della realtà umana. Era pur sempre il metodo socratico della discussione, ma arricchito o ammorbidito, dal gusto dell'agone oratorio e della conversazione (...)”.

insegnava a vivere, perpetuando il suo tesoro di esperienze.

Inoltre, la locuzione era legata alle metafore, che descrivevano il compito della Storia:

“Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur ?”.³⁰⁴

La funzione di guida, che Cicerone attribuì alla conoscenza storica, fu accolta in tutto e per tutto da Vives, riguardo proprio quella prassi educativa, su cui l'oratore/maestro era in grado di influire.

Dalla lezione dell'Arpinate, che si servì della storia profana, Vives utilizzò l'esperienza storica cristiana, per un'efficace raccolta di esempi paradigmatici, degli “a-priori” storici, degni d'imitazione, in grado di facilitare l'apprendimento, costruendo un vero e proprio bagaglio educativo, duraturo e legittimo.

Si è tramandato che Melantone utilizzasse le storie profane, insieme alle storie bibliche, in quanto le une e le altre, sia pure con un impatto distinto, fossero in grado di indicare la volontà divina.

Lo stesso Juan Andrés, ben delineava il suo stilema, contrapponendolo a quello di Lutero:

“(…) Melantone era più eguale, più moderato, più colto e più elegante. L'uso, ch'egli aveva familiare colle Muse aveva raddolcito il suo stile e il suo carattere, ed aveva dato alle sue opere maggiore politezza e maggiore sodezza e verità della sua dottrina. La sua grand'opera Dei luoghi teologici sembrava a Lutero un'opera degna di venire riposta nella classe delle scritture canoniche, ed era riguardata da tutti i luterani come l'opera più perfetta, che fosse uscita dalle mani de' teologi e bastevole ad occupare i non interrotti studj di tutto un uomo. Ma quant'altri stimati libri non produsse egli a' suoi teologi ? Annotazioni, comentì ed osservazioni varie su quasi tutti i libri della scrittura, trattati diversi, confessioni di fede, catechismi, apologie particolari d'alcune persone di quella setta, risposte, orazioni, lettere, e scritti di varie sorti tenevano occupato lo spirito di Melantone, mentre uscivano dalle sue mani grammatiche latine e greche, istituzioni retoriche, libri dialettici, traduzioni dal greco in latino, edizioni, comentì, illustrazioni di antichi autori greci e latini, poeti, oratori, e filosofi, libri di fisica e difilosofia morale, orazioni, lettere, e scritti filologici d'ogni sorta. Io non ricolmerò di tante lodi le opere teologiche, e neppure le filologiche di Melantone come gliene profondono i luterani, sebbene le riconosco per superiori nello stile e nell'erudizione agli scritti teologici di quel tempo, ma dirò nondimeno, che un uomo sì universale, e pieno di sì varie cognizioni, che lo rendevano rispettabile a molti generi di persone, dedicato intieramente alla propagazione, illustrazione, e difesa della dottrina di Lutero, doveva certo essere alla nuova setta di sommo vantaggio. (...)”.³⁰⁵

³⁰⁴ Cicerone, *De oratore*, II, cap. 9, 36.

³⁰⁵ J. Andrés, *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812, Tomo Decimottavo, Parte Prima, Libro Primo, pp. 219-220.

La concezione classica del compito, cui doveva assolvere la Storia, restava così compatibile con l'esperienza cristiana della storia, situata nell'orizzonte d'attesa della salvezza.

Anche lo schema lineare delle prefigurazioni bibliche e delle loro attuazioni non travalicavano la convinzione, per cui solo il Passato fosse in grado di fornirci insegnamenti per il Futuro.

Di certo, con la scomparsa delle attese escatologiche, riapparve il motto della *historia magistra vitae*, anche se con un nuovo e rinnovato smalto di significati.

Si pensi a Machiavelli, che esortava, nel suo *Discorso sopra la prima deca di Tito Livio*, a non limitarsi ad ammirare gli Antichi, ma ad imitarli, conferendo alla massima una straordinaria forza, nel collegare il pensiero paradigmatico a quello empirico.

Bodin collocherà, poi, al vertice del suo *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, l'argomento di Cicerone: ad esso spettava il posto d'onore, perché indicava le leggi sacre della Storia, in virtù delle quali gli uomini potevano conoscere il loro Presente e illuminare il Futuro, e questo, non solo, nel senso teologico, ma in quello della prassi.

Questo passaggio costituirà un punto di massima condivisione fino al tardo Illuminismo, anche con formule enfatiche piuttosto disinvolute, come *futurorum magistra temporum*.

Naturalmente ci sono state obiezioni contro la massima, che si poteva imparare dalla Storia. E ciò, sia in Guicciardini, sia in Aristotele, che consideravano il futuro sempre incerto, negando perciò alla Storia il suo contenuto "prognostico".

Anche, successivamente, in Gracián era affermata la prevedibilità della Storia, sulla base di una concezione circolare, arrivando a svuotarla di senso, con il rimando all'ineluttabilità dei fatti, rendendola così inutile.

D'altronde, l'atteggiamento fondamentalmente scettico, di cui si alimentarono queste idee non distrussero, però, la loro peculiare valenza di verità e

della loro formula pedagogica universale.

Secondo una nota massima di Epitteto non erano gli atti a turbare gli uomini, ma le parole relative agli atti. Nonostante, l'intenzione stoica a non lasciarsi distogliere dalle parole, il contrasto tra *pragmata* e *dogmata* fu certo, più complesso, di quanto non ammise la stessa prescrizione morale di Epitteto.

La massima ci ha riportato alla profonda preoccupazione di Vives, sulla forza prodotta dalle parole, senza le quali il nostro agire e subire umani sono quasi inespugnabili e, certamente, non comunicabili dalla mediazione educativa.

Essa si situa nella lunga Tradizione, che si è occupata, fin dall'Antichità, del rapporto tra le parole e le cose, lo spirito e la vita, la coscienza e l'essere, il Linguaggio e il Mondo.

Gli sviluppi umanistici del linguaggio metaforico, del ruolo della fantasia, e dell'utilizzo della Retorica, seguendo gli studi di Hidalgo-Serna³⁰⁶ e di Grassi³⁰⁷, possono essere individuati nel volume “Sulle Origini della Decadenza delle Arti”³⁰⁸, che Luis Vives scrisse, nel 1531, come introduzione alla prima versione tedesca della parte più rilevante, ma, sicuramente, meno conosciuta del *De disciplinis*.

In questa opera si sono cercati tutti gli elementi, che saranno poi presenti nella produzione vivesiana e sui quali si potrebbe indicare una vera e propria mappatura lessicografica educativo-filosofica cinquecentesca sull’“universale concreto”: il mondo della Natura e la necessità, il *verbum* storico, il *sermo communis*, l'*ingenium*, l'*inventio*, la somiglianza, la metafora e la Retorica.

E in questa sintesi introduttiva vorrei anticipare, quello che ho inteso delineare, soprattutto, nella sezione a seguire: per Vives l'Uomo, che vive della e nella intuizione creatrice, è l'Uomo che fa la Storia, riportando il *pathos* della dialettica dell'Idea, travalicando la tradizione dell'antropocentrismo umanistico della sua epoca.

³⁰⁶ E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'Umanesimo di J.L.Vives*, ed. Angelo Guerini e Associati, Milano 1990, pp.12-13.

³⁰⁷ E. Grassi, *La metafora inaudita*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1980, 147-163.

³⁰⁸ L.Vives, *De causis corruptarum artium*, nel *De disciplinis, Las disciplinas*, trad. Pablo Francisco Magraner, Girona, Ajuntament de València, 3 vols., Valencia 1997.

In definitiva con Vives non si è trattato di generare soltanto una mera equivalenza Uomo-Storia, anche se, in senso lato, se ne potrebbe discutere, in quanto, l'intuizione umana tende, generalmente, alla sedimentazione sociale e culturale e la stessa intuizione si viene a determinare proprio da quelle stesse antitesi, scaturite dalle cristallizzazioni precedenti.

Luis Vives ha, comunque, rappresentato la nascita dell'Uomo moderno in un “nuovo tempo”, senza disconoscere il Passato che lo ha generato, costruendo una nuova forma di *paideia*, un'impronta feconda, capace persino di esperire il senso di Verità che ha costituito il significato ultimo della Realtà, con il *Logos*, composto da quelle parole eterne, che alimentano, nutrono, illuminano il Sé.

In definitiva Vives affermò che la Storia non poteva essere più ritenuta *magistra vitae* quando le parole avessero perduto la propria funzione di rappresentare l'immagine della Verità.³⁰⁹

³⁰⁹ Ibid., 106.

3.1 LA MEDIAZIONE STORICO-FILOSOFICA E LE RAPPRESENTAZIONI DEL SOGGETTO MODERNO VIVESIANO

“Le cose nuove esigono soluzioni nuove”
Melantone, CR 10, 688.

La funzione orfica dell'ideale pitagorico, tendente all'affermazione dell'unità tra Uomo e Mondo e all'esaltazione del platonismo, moderata nella subordinazione umanistica e cristiana della Natura, come grande Madre soccorritrice, all'Uomo e dell'Uomo a Dio, hanno determinato la ricerca del primo Umanesimo del Divino nel Creato e della creazione dell'anima.

La stessa denominazione di *hymni naturales* è apparsa, sin dalle prime manifestazioni del secolo XIV degli umanisti, riguardo il culto della mitologia classica, secondo la quale “teologi” quali Orfeo, Lino, Museo cantarono nella Natura il vero Dio.

Si trattava di personificazioni della Natura, in alcune realtà naturali, quali il sole, o l'Etere Padre³¹⁰, l'aria, il calore, per manifestare una varietà di forme, risultato di astrazioni dottrinali, che si servivano del tradizionale concetto del Divino, per introdurre spiegazioni moderne.

Tale procedimento allegorico presupponeva un'idea della Natura come risolutrice di tutto l'Essere, punto di arrivo della mente, alla ricerca del fondamento primo della Realtà.

Per Tateo³¹¹ la desacralizzazione dei nomi divini, privandoli del loro contenuto soprannaturale, e il ridursi della loro varietà ad una “polionimia”³¹², indicherebbero l'affermazione di una concezione, essenzialmente, non dualistica, in quanto *Physis* è la suprema realtà, che ha sostituito il Divino nella religione tradizionale, e lo spostamento semantico del termine *physicós*, dal contenuto naturale a quello universale della Scienza.

Anche se in un altro settore, quello medico, lo stesso termine, *physicum*,

³¹⁰ L'identificazione tra il Sole e l'Etere padre e generatore degli Elementi, come principio di trasformazione e insieme di unità, era a fondamento dell'idea umanistica della Natura, che serbava in sé la capacità di un'infinita generazione: Giove, Pallade, Apollo, Bacco, Amore, Pan, Cielo rappresentavano infatti questa forza generatrice, collegando il caduco all'eterno attraverso il ritmo della Vita stessa.

³¹¹ F. Tateo, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo Libri, Bari 1967, pp. 160-220.

³¹² Ibid., p.162.

verrebbe a coincidere con *salutare*³¹³, insieme alla preghiera, che veniva rivolta per ottenere la salvezza, mentre la condizione terrena veniva indicata come un “male”, a cui bisognava opporre il “rimedio”.³¹⁴

Ad esempio, nell'ambiente platonico fiorentino, come testimoniato da Marsilio Ficino, questa tradizione teurgica era fortemente seguita e gli inni orfici venivano collegati a metodi di purificazione, utilizzando musica e canto, nella forma poetica.

L'inno orfico come canone e modello perenne della poesia era accolto anche da Pico, e, soprattutto da Poliziano, che ne evidenziava la funzione modellatrice e “civilizzatrice”³¹⁵, auspicando il maturarsi della civiltà e il perfezionamento dell'Uomo, attraverso la trasformazione della natura ferina e l'idealizzarsi della Natura nel Mito.

In tal senso il Mito non veniva oggettivato per costruire un mondo, al di là della Natura, quanto piuttosto assumeva la forma descrittiva o narrativa, come atto di purificazione, insieme alla poesia, intesa non tanto come “pietosa”³¹⁶ riconoscenza, ma, come un'invocazione mistica, per liberarsi dal dominio della Natura.³¹⁷

Fra i suggerimenti della tradizione letteraria e le suggestioni dei motivi mitologici, si veniva ad evidenziare l'azione delle forze spirituali, che vivevano nei corpi celesti, numi protettori del nostro mondo terreno.

La corrispondenza tra il macrocosmo, tra *Pan*³¹⁸ e *Cielo*³¹⁹, e il

³¹³ Ibid., p.165.

³¹⁴ Ibid., p.165.

³¹⁵ Ibid., p.169.

³¹⁶ Ibid., p.175: “(...) il senso tutto classico e latino del culto, dell'onore dovuto alla divinità, della *pietas* (...).

³¹⁷ Ibid., p.190: “(...) la richiesta di salvezza spirituale, *Molisque securis/caducæ/Da pater ingenium salubre*, mentre al Cielo, corpo del mondo, padre della Natura, la preghiera del poeta chiederà un più generico, e forse umano conforto: *Tua dexter nos ope sospita*.

³¹⁸ Viene evocata la visione dell'Arcadia e del suo mito di Pan, il Dio della Natura, in Ovidio (*Metamorfosi*, primo libro). Una rielaborazione dell' “età dell'oro”, che, dal Quattrocento, venne trasformata, passando dall'atmosfera dell'idillio a quella teologico-moraleggiante, in un monito di morte, a cui si uniformò lo stesso Vives, e, che culminerà, nel Seicento, nella pittura del Poussin, in *memento mori*. Si cita, in tal senso, testualmente, la nota 15, del volume *Il mito dell'Arcadia. Pastori e amori nelle arti del Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di studi, Torino, 14-15 marzo 2005, a cura di D.Boillet e A. Pontremoli, Leo S.Olschki Ed. Firenze MMVII, p. 196, che rimanda a E. Panofsky, *Arcadia ego. Poussin e la tradizione*

microcosmo, l'Uomo, costituiva un impegno di mediazione e di trasmissione del Sapere, nel presentare la bontà dell'organismo cosmico, in accordo con la mitologia di tipo neoplatonico, con la sua funzione di guida delle anime.³²⁰

L'idea di microcosmo così frequente nella filosofia degli umanisti, tramandata fino al più tardo naturalismo, fu sposata da Luis Vives, con quel suo estremo interesse per l'elemento naturale e per l'immediata percezione delle cose sensibili.

Nel *De anima et vita*, e, in particolare, nel capitolo “Quid sit anima”, si affacciarono ben due motivi fondamentali dell'Umanesimo vivesiano: la percezione dei vincoli che legavano l'Uomo alla realtà cosmica, nella sua inerenza alla Terra e l'intuizione dei valori spirituali che lo innalzavano, fino a Dio.

Per Vives, se l'Uomo ascendeva con il pensiero, oltre le sfere celesti, “divina era dunque la sua origine”, profetizzando, in larghissimo anticipo, le posizioni di uno Schleiermacher o di uno Schiller: “Homo vero supra coelos etiam

elegiaca, in Ibid., *Il significato delle arti visive*, Einaudi Torino 1962, pp. 277-301: “(...) Col Rinascimento l'Arcadia del Virgilio emerge dal passato come una visione incantata (...) L'Arcadia di Sannazzaro come quella di Virgilio è un regno di Utopia. In più è un regno irrimediabilmente perduto e visto attraverso un velo di rammemorante malinconia (...). Riflettendo il sentimento di un'epoca che per la prima volta era giunta a realizzare l'idea che Pan era morto, Il Sannazzaro si compiace abbondantemente di quegli inni e quei riti funebri, di quei teneri canti d'amore e di quelle malinconiche memorie che in Virgilio ricorrono solo occasionalmente; e la sua predilezione per le rime trisillabiche, per i cosiddetti versi sdrucchioli conferiscono ai suoi versi un dolce e indugiato tono elegiaco. È per merito suo che il sentimento elegiaco diviene la qualità essenziale del mondo arcadico. Ancora un passo, e questo riandare, nostalgico ma ancora impersonale, all'intatta quiete e innocenza di un passato ideale si acuirà in un'amara, personale accusa contro il presente reale. Il famoso “O bell'età dell'oro” dell'Aminta del Tasso, non è tanto un'elogio di Arcadia quanto un'invettiva contro lo spirito costretto e tormentato della stessa epoca, che è poi l'epoca della Controriforma (...)”, p.196.

³¹⁹ Ibid., p.181: “(...) si parla di Cielo come *deorum pater*, come quello che detiene i celesti sotto il giogo della Natura, con una espressione che richiama più la funzione coordinatrice, la posizione intermedia del Cielo, che il fatto di esser sede del movimento dei corpi celesti (...)”, “(...) il Cielo richiama senza dubbio la tradizione teogonica, (...) un posto di preminenza nella generazione degli dèi e nella formazione del mondo (...)”.

³²⁰ Ibid. p.185: “(...) Pan e Cielo concordano nella designazione dell'Anima del mondo, che è nella tradizione platonica come in quella stoica, un principio autonomo di vita, di movimento, e insieme il principio della misura e dell'armonia delle cose. Questo principio di animazione e di armonia Platone aveva attribuito, nel *Timeo*, al Cielo; ma nell'espone l'opera dell'artefice divino aveva parlato prima della sfera del cielo, poi dell'anima messa d'intorno il corpo liscio, uniforme e perfetto dell'animale vivente. E aveva anche ribadito, Platone, la priorità dell'anima sul corpo dell'universo animato (...)”, *Timeo*, 36 e-d.

ascenditad Deum ipsum, divina est ergo illius origo”.³²¹

La logica degli Pseudo-dialettici, dell'Università di Parigi, veniva, infatti, dissolta da Vives con quell' “ergo”, che esprimeva, finalmente, l'avvento di una logica “reale” e concreta, assolutamente rivoluzionaria.

Allo stesso modo, Vives aveva negato una possibile dipendenza dell'anima dal corpo, tra spirito e materia e, come discepolo, sia di Platone, che di Aristotele, aveva sostenuto, che la Vita avesse avuto un'origine per sé, contingente in ogni suo grado, con un unico scopo determinato, per raggiungere Dio.

Inoltre, nella condanna alla dialettica parigina, che riduceva ogni problema a una questione di termini sradicati dalla *res*, Vives si era schierato contro il linguaggio dei nominalisti e contro quei significati logico-astratti dei vocaboli, allora in uso.

Se la filosofia aristotelica avesse, poi, concorso a formulare la conoscenza degli Universali, fondando e definendo la propria ontologia, in base agli universali, alle categorie e ai concetti, Vives aveva negato che l'universale astratto potesse costituire la finalità del nostro sapere, perché, in quanto mero prodotto del discorso razionale, non aveva una sua legittimità, né nella Natura, né nell'Immaginazione:

“Universale nullum est in imaginatione, sicuti nec in natura, tantummodo a ratione discurrere attingitur sub imagine (...)”.³²²

E, infine, riguardo il problema dell'autonomia della Filosofia, rispetto alla Teologia e all'esegesi biblica, Vives aveva sottolineato, nel *De disciplinis*, la necessità di un nuovo sapere, in grado di occuparsi dei nuovi bisogni dell'Uomo, assolutamente non derivabili dalla *ratio*.

Sulla base di tale premessa programmatica, è possibile avviare una disanima sulla mediazione storico-filosofica dell'umanista spagnolo, insieme alle rappresentazioni del soggetto moderno vivesiano, quali: l'*ingenium*, l'*inventio*, il *verbum* storico e il *sermo*, composto da *litterae*, *syllabae* e *verba*, e la *translatio*, in grado di far conoscere la funzione originaria della lingua del popolo, nella sua

³²¹ L.Vives, *In pseudo-dialecticos*, III, 40.

³²² L.Vives, *De anima et vita*, III, 344.

“lógica del progreso”³²³, che si immedesima con il processo storico degli individui.

In questa prospettiva storico-linguistica evolutiva, per Vives, era l'ingegno e, non la Ragione, a spiegare il divenire della *res* e della Storia umana.

In tal senso, nel primo capitolo “Sulle scienze”, Vives aveva illustrato tutto il rilievo filosofico del *sermo communis*, dell'uso della Grammatica, della Dialettica e della Retorica, in quanto la Filosofia non avrebbe dovuto occuparsi della definizione astratta o dei nessi logici delle cose.

Per correggere la deviazione del pensiero razionale, secondo Vives, era necessario prestare una continua attenzione alle caratteristiche peculiari del Linguaggio: alla “valuta comune”³²⁴ del linguaggio storico, cioè alla sola valenza dell'espressione, grazie alla quale era possibile il disvelamento della relazione, che intercorreva tra l'Uomo e la Realtà dei fenomeni sensibili.

Nell'opera umanistica di Vives veniva a configurarsi, così, il ruolo preminente della parola originaria: unicamente la ricerca della Parola originaria poteva determinare il carattere storico del Linguaggio, della Filosofia e delle Scienze, insieme alla tripartizione, descritta nel *De causis corruptarum artium*.

Qui, in primo luogo il *verbum* era la premessa di ogni discorso umano e storico, in quanto *sermo communis*, che rappresentava il fine prioritario dell'indagine gnoseologica ed epistemologica umana.

Per Vives la filosofia astratta e razionale non era stata capace di valutare la Parola, in quanto espressione del *sermo communis*, della Grammatica, della Dialettica e della Retorica.³²⁵

In secondo luogo, la Filosofia poteva pronunciarsi sulle cose, *de rebus*, e mostrarle nel loro nuovo e concreto significato, una fase in cui poter collocare le discipline della Filosofia della Natura, della Medicina e della Matematica.³²⁶

Infine, la terza attività della Filosofia si occupava dei costumi, *mores*, e della *justitia*, mediante l'introduzione della Filosofia morale, della Giurisprudenza

³²³ Cfr. l'idea del “progresso” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 33.

³²⁴ L. Vives, *De tradendis disciplinis*, VI, 245.

³²⁵ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, VI, 8-180.

³²⁶ *Ibid.*, 181-207.

o del diritto civile.³²⁷

Nel 1518, Vives scrisse, anche, una breve storia della Filosofia, il *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, in cui, pur risentendo dell'influenza del pensiero medievale della Sorbona, incominciò ad indagare l'essenza stessa dell'atto filosofico, per comprendere, non solo la Filosofia, ma anche la Storia, come frutto della Retorica ingegnosa.

Per Vives, la filosofia greca aveva costruito i processi dell'osservazione e della conoscenza delle cose, cioè la realtà “rerum sese cognitioni dederunt”³²⁸, anche se tale gnoseologia delle cose divine ed umane veniva deformata dalle concezioni aprioristiche astratte.

In tal modo, per superare quella sofistica nociva, il filosofare socratico incominciò ad edificare il rinnovamento morale dell'Uomo.

In contrapposizione alla generale incertezza del sapere filosofico, si profilava il modello epistemologico dei matematici, il cui metodo garantiva un apprendimento più sicuro e legittimo.

Vives condivideva, infatti, l'idea che la Teologia rappresentasse il momento più elevato della Filosofia, ricalcando la platonica funzione del *verbum* teologico e, forse, contraddicendo la sua successiva concezione del Linguaggio.

Ma, anche in questa prima fase del suo pensiero, Vives sottolineava la necessità di una diversa e nuova forma del filosofare, che veniva già adottata e difesa dagli umanisti italiani.

Per questo, sostenne quel primato filosofico della lingua del popolo, rispetto alla *res*, elaborando una nuova forma di sapere, edificata sulla parola storica e sulla lingua originaria, entrambe ritenute inadeguate dal pensiero speculativo della filosofia razionale:

“Hactenus exposita est a me paucis ea philosophiae pars, quae de rebus ipsis inquirat, illa superest, quae tota est de sermone, multoque est quam altera illa recentior”.³²⁹

La nuova filosofia, invece, intendeva mettere fine al primato della

³²⁷ Ibid., 208-242.

³²⁸ L. Vives, *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, III, 4.

³²⁹ Ibid., 13.

definizione astratta della *res*, rispetto al *verbum*: un tema a cui Vives dedicò gran parte della sua produzione, specie, nel *De disciplinis*, in quanto solo nella Parola, storicamente determinata, era possibile individuare la fonte autentica del sapere filosofico e scientifico.

Il rapporto tra la Parola e la Filosofia era stato, comunque, una costante preoccupazione dell'Umanesimo e dello stesso pensiero di Vives.

La lingua del popolo, ovvero il *sermo vulgaris*, la cui tutela era pertinente alla Grammatica, alla Dialettica e alla Retorica, aveva costituito il nucleo fondante della sua opera umanistica *De causis corruptarum artium*:

“Quas tres artes haud dubium est, ut reliqua fere omnia ex observatione deprehensas intellectasque esse earum rerum, quae sunt in sermone vulgari”.³³⁰

Tale linguaggio, per Vives, sostituiva il *sermo rationalis*, tradizionalmente ancorato al sapere universale dell'esistente e al concetto logico, per opporsi a quell'interpretazione tradizionale, o verità filosofica, che le arti avevano origine dalle radici del *sermo vulgaris*, dall'unico *ligamen*, che accomunava le azioni umane, la Filosofia e le Scienze, nella stessa ed unica Storia:

“Omnis enim doctrina harum ingenuarum, et humanarum artium, no quodam societatis vinculo continetur”.³³¹

Secondo Vives, il linguaggio storico doveva liberare il pensiero, proprio dalla sua astrazione razionale.

Nel *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae* difese, infatti, un filosofare, che, a parere dell'umanista, non era solo adeguato e utile, ma rendeva giustizia al basilare appello della Storia:

“ Et in primis utilem, atque adeo unam rerum omnium maxime necessariam usibus, totique vitae nostrae”.³³²

Il nostro pensiero e il nostro sapere umano risultavano comprensibili, per il Valenzano, solo in quanto risposte umane alle necessità storiche, in quanto nulla

³³⁰ Ibid., 13.

³³¹ Ibid., 14.

³³² Ibid., 21.

sarebbe sfuggito al potere della parola, in cui si compiva il divenire del nostro teatro mondano.

La rappresentazione vivesiana sul Linguaggio, sul Sapere, sulle Scienze, sulla Filosofia e sulle cause dell'oblio, riguardo la radice originaria, cioè l'*Ur-phenomenon*, si potevano comprendere solo con le premesse per cui erano stati composti i sette libri *Sulle origini della decadenza delle arti*.

In base agli studi sulla retorica di Grassi, coloro che si sono occupati del *De disciplinis* non hanno ritenuto necessario prendere in considerazione la prima parte del trattato, sebbene le attuali interpretazioni di Vives, incentrate sulle problematiche di psicologia o di pedagogia generale, lo hanno tenuto in debito conto, sottolineando anche la corrispondente prospettiva antropologica, di rilevante portata filosofica.

Secondo Grassi³³³ “questa rivalorizzazione antropologica dell'Uomo”, ha caratterizzato anche gli studi del modello dell'Umanesimo, delineato dal Burckardt, e ha costituito il cosiddetto “anti-umanesimo” di Heidegger.

Il pensiero umanistico di Vives è derivato da un capovolgimento filosofico della concezione tradizionale del Linguaggio, designando la non considerazione della parola storica, l'astrazione del *sermo* e le premesse aprioristiche del sapere filosofico, come non umane, che perseguì successivamente, ma con lo stesso intento e fini analoghi a quelli dell'Umanesimo italiano, di matrice filosofica.

Il *De causis corruptarum artium*, (1531), con la sua concezione del Linguaggio, ha rappresentato un vero e proprio contributo significativo alla storia della filosofia della prima metà del Cinquecento, attribuendo rango al linguaggio immaginativo, alla parola ingegnosa, alla Grammatica, al metodo inventivo e alla Retorica.

Curtius³³⁴ ha sottolineato la generale noncuranza delle “relazioni tra il manierismo spagnolo e la tradizione latina”, sebbene egli stesso abbia circoscritto la sua ricerca, esclusivamente, al Medioevo latino.³³⁵

³³³ E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, p. 36.

³³⁴ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 298.

³³⁵ Cfr. il rapporto tra la lingua latina e quella volgare nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro

Comunque, si è ritenuto che, la vera fonte del nuovo pensiero non-razionale, potesse essere, in primo luogo, cercata nell'Umanesimo e nell'opera di coloro che, come Vives, si erano schierati per il primato del *sermo communis* e per la funzione filosofica del linguaggio ingegnoso, assistendo ad una svolta del pensiero critico e ad una difesa di concetti basilari, caduti in oblio, di più antica tradizione, che serbavano ed esprimevano il divenire dell'esistente.

Sia il problema del Linguaggio, sia il disvelamento del carattere storico dell'esistente, al centro dell'impegno di Vives, costituivano le premesse filosofiche, per le opere letterarie degli autori più importanti dello stesso "Siglo de Oro".

Gli scritti di Cervantes, Góngora, Gracián o Calderón porteranno a compimento proprio quella problematica, sebbene, in questa sede, si deve rinunciare ad un'analisi della relazione, strettamente intercorsa, tra l'opera di Vives e quella dei classici spagnoli, dei secoli XVII e XVIII.

Qui, innanzitutto, intenderei dimostrare quanto sia originario il significato filosofico del *De causis corruptarum artium*, rispetto alla concezione razionale del Linguaggio, ed, in secondo luogo, le differenze, che intercorrono tra la funzione filosofica del pensiero ingegnoso, metaforico, e l'inefficace autonomia del Sapere tradizionale, a-storico.

Per l'umanista converso, in fuga nell'Europa del nord, fu, filosoficamente, prioritario il problema della Parola e della funzione originaria del Linguaggio.

Dalla forza espressiva del *verbum* storico, infatti, dipendeva l'applicabilità di ciascuna invenzione umana, come la conoscenza delle Arti e delle Scienze.

Nel *sermo*, astrattamente razionale, Vives individuò l'insufficienza di ogni forma di comunicazione e la mancata realizzazione di un linguaggio, effettivamente scientifico.

La parola storica si presentò invece ai suoi occhi come l'unica possibilità di esprimere il significato diacronico³³⁶ della nostra storicità, illustrandolo con

Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, J. F. Mesa Sanz, *Concepto lingüístico y cultural del Latín Clásico*, p.79.

³³⁶ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press Edizioni, Como 2015, p. 107.

chiarezza.

Nel nostro studio ci è sembrato necessario applicare un metodo appropriato, qualora si volessero rendere più trasparenti i tratti peculiari di quest'opera, la sua intenzione e la sua posizione filosofica, rispetto la qualità inventiva del *verbum* e con la funzione cognitiva del *sermo communis*, della Grammatica, della Dialettica e della Retorica.

A tal fine, basterebbe rispettare la mera successione cronologica del *De causis corruptarum artium*, in base al *De disciplinis*, per differenziare quegli elementi, che ne hanno determinato la particolarità, rinunciando alle premesse aprioristiche della filosofia razionale.

L'approccio ermeneutico di Grassi ha obbligato a far uso di una nuova logica, per liberare il lavoro di ricerca da categorie di ordine ontologico e metafisico, e risalire in modo perspicace e ingegnoso, alle relazioni e alle condizioni, da cui sono scaturite, a loro volta, le domande e le risposte caratterizzanti l'argomentazione filosofica del *Saggio sulle origini della decadenza delle arti*.

Nella consapevolezza della novità dell'Umanesimo di Vives si dovrà, con priorità, delineare la scena su cui la parola storica e le rappresentazioni del soggetto moderno vivesiano acquistavano il loro significato, prendendo avvio dal problema della Natura, "*Natura daedala rerum*", dal luogo originario, da cui muovevano tutti i bisogni umani e le invenzioni ingegnose.

Iniziare dalla Natura non ha contraddetto le considerazioni di Vives nel *De disciplinis*, secondo cui la parte iniziale costituiva la più importante della sua filosofia, costituita dal rilievo dato alla parola storica ed alla lingua volgare³³⁷, in base alla lezione ben assimilata, che Dante diede, due secoli prima, con il suo *De Vulgari eloquentia* (1303-1305).³³⁸

Per evitare la decadenza della funzione originaria del Linguaggio,

³³⁷ Cfr. il ruolo della lingua latina nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, Fernando Miguel Pérez Herranz, *Filosofía clásica y clásico en Filosofía*, p. 116 e nota 5 con il riferimento testuale di L.Vives, *Schola*, XII, *Diálogos (Lengua Latinae Exercitatio)*, 2005, p. 241.

³³⁸ Ibid., J. F. Mesa Sanz, *Concepto lingüístico y cultural del Latín Clásico*, p. 79.

l'umanista Valenzano, dapprima, s'interrogò sulla naturale situazione in cui veniva rappresentata la Parola.

Nella concezione di Vives, infatti, l'Uomo aveva riconosciuto che tutto mutava e che egli stesso per soddisfare i propri bisogni era costretto a dare nuova forma alla Natura, servendosi della Parola, del lavoro e della conoscenza ingegnosa.

Il mondo della Natura, se da un lato si era presentato all'Uomo come ambiente congeniale, dall'altro si era rivelato un ambito estraneo ed improprio, in cui si avvertiva l'assenza di cose indispensabili per le necessità umane.

In tale contesto, Vives aveva argomentato, nuovamente, sul senso della relazione tra la Storia e la Natura: dato che la Natura era contemporaneamente l'origine e la fine di tutto, essa riusciva sempre a superare la dura dialettica umana di successo e insuccesso, e in tal modo nel corso del tempo essa poteva consolidarsi, secondo il proprio intimo criterio di Verità.

Nella lettera a Cranevelt, il 17 febbraio 1526, Vives aveva sperato che il tempo fosse in grado di correggere l'accumulo di tutte le opinioni sbagliate e di confermare i veritieri giudizi sulla Natura, per ribadire quella particolare impronta della natura umana nell'invenzione del Linguaggio e delle Arti.

L'inventio, come oggetto specifico di ogni conoscenza e pensiero, serviva a comprendere il Linguaggio e la peculiare funzione della Filosofia stessa, sottolineando l'indissolubile intreccio tra le relazioni dei concetti di *natura* e di *necessitas*, per “gli uomini con scarso acume, o meglio, senza averne affatto, che dovevano iniziare ad analizzare le cose più nascoste e a penetrare nei recessi della Creazione”.³³⁹

Rispetto alle problematiche dei filosofi tradizionali il pensiero di Vives³⁴⁰ si differenziava, criticando coloro che definivano le cose e l'esistente, in modo meramente astratto, o, che fondavano i loro argomenti su una qualche

³³⁹ L.Vives, *De causis corruptarum artium*, VI, 181.

³⁴⁰ Cfr. il ruolo della lingua latina nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, Fernando Miguel Pérez Herranz, *Filosofía clásica y clásico en Filosofía*, p.116 e nota 5 con il riferimento testuale di L.Vives, *Schola*, XII, *Diálogos (Lengua Latinae Exercitatio)*, 2005, p. 241.

similitudine³⁴¹, o, che ripetevano ciecamente, ciò che era stato affermato dalle autorità, come vero.³⁴²

Nella citazione di Aristotele, ad esempio, Vives lo accusava di aver argomentato solo su esperienze isolate, formulando leggi universali, senza tener conto delle molteplici dis-somiglianze della *res*, della sua struttura singola, della sua età e delle circostanze di spazio e di tempo³⁴³, senza le quali gli oggetti rimanevano al di fuori della stessa prospettiva conoscitiva.

In questa critica, Vives, non solo, formulò chiaramente un nuovo metodo conoscitivo della *res*, ma, anche, l'urgenza di un Linguaggio, capace di recepire le particolari significazioni e la storicità della Natura, perché la filosofia razionale non poteva assumersi il compito di conoscere, finché la *ratio* non si riferiva agli oggetti singoli e naturali.

Vives, nella sua ricerca sulle cause della corruzione del pensiero, aveva rimarcato che gli uomini, nell'intento di abbandonare il mondo storico, si abbandonavano, trascurato il campo del necessario, nell'alienazione e non apprendevano ciò che gli serviva.³⁴⁴

Il filosofo Valenzano, nel *De Prima Philosophia*, condannava ogni logica che non corrispondesse al peculiare appello della Natura, o, alla finalizzazione pratica del sapere umano, in quanto l'errore più grave del pensiero era stato quello di servirsi di un linguaggio astratto, situato al di fuori della generale facoltà del sentire dell'Uomo³⁴⁵: la ragione immutabile e autoreferenziale implicava una violenza astratta e aprioristica, nei confronti della Vita concreta e sul linguaggio storico.

L'umanista aveva individuato, nel pensiero dogmatico, una delle forme più tragiche dell'insufficienza umana, e, conseguentemente, l'aveva estesa proprio nella sua mancata constatazione delle condizioni, più utili alla nostra forma di sapere e alla nostra esperienza umana.³⁴⁶

³⁴¹ Ibid., 182.

³⁴² Ibid., 186-188.

³⁴³ Ibid., 183.

³⁴⁴ Ibid., VI, 184.

³⁴⁵ L. Vives, *De prima philosophia*, III, 185.

³⁴⁶ Ibid., 185.

Per Vives il filosofo non poteva e non doveva penetrare nei misteri divini, perché le parole divine riguardavano, esclusivamente, la Teologia, mentre il filosofo, invece, avrebbe dovuto sforzarsi di prendere avvio, *ex natura*.³⁴⁷

L'Uomo, nella fede che Dio creò le cose senza averne bisogno³⁴⁸, con l'aiuto del suo lavoro creativo, era, incessantemente, chiamato a dar loro una nuova forma.³⁴⁹

Vives comprendeva, infatti, che l'esigenza naturale dell'Uomo ed il suo senso comune costituivano i veri richiami al possibile e al necessario, già presente nella Natura, e, sarebbe stato inconcludente cercare ciò che si trovava al di fuori della naturale facoltà dell'Uomo e dei suoi stessi bisogni esistenziali.

Secondo Grassi, però, le regole generali dell'Uomo apparivano incerte, anche per lo stesso Vives, giacché le *res*, che costituivano il Mondo circostante apparivano, incessantemente, sottoposte ad un mutamento di tempo e di luogo.³⁵⁰

Vives nella *Fabula de homine*, (1518), tredici anni prima del *De disciplinis*, presentava la “scena del mondo”, come una cornice ed una rappresentazione dell'attività dell'*ingenium* umano.³⁵¹

La *Weltanschauung* vivesiana ribaltava consapevolmente, quasi capovolgendola, la filosofia medievale, che aveva subordinato il teatro del mondo alla rivelazione contemplativa della storia biblica.

Nella sua favola, nel rappresentare la particolarità dell'inventiva umana, nell'ambito della Storia, nell'unione con il Divino, il protagonista, al cospetto degli spettatori immortali, interpretava il teatro del mondo.

Sulla base di un copione pre-determinato, l'Uomo, *pantomimus*, alter ego di Giove, inscenava, nell'*amphitheatrum*, un banchetto, in onore di Giunone, le *res*, che costituivano il mondo terrestre, attraverso le parole, *verbum*, i movimenti, *gestus*, e le azioni, *actus*, trasformandosi con maschere, ora in pianta, ora in

³⁴⁷ Ibid., *Praefatio* al *De disciplinis*, VI, 5.

³⁴⁸ Ibid., *De prima philosophia*, III, 186 e Ibid., *De veritate fidei christianae*, VIII, 82.

³⁴⁹ Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 8-9.

³⁵⁰ Ibid., *De prima philosophia*, III, 192.

³⁵¹ Di particolare interesse è il metodo della *Fabula*, analogo a quello che successivamente sarà scelto da G. B. Vico, che definì tale topica, come “l'Arte di ritrovare, che è sol privilegio degl'ingegnosi”. Cfr. G. B. Vico, *Autobiografia*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano, 1953, p. 17.

animale, per apparire, alla fine, sempre più consapevolmente, come un essere saggio e sociale, fedele alle leggi e dedito al Bene comune, nel rispetto della dignità umana.

Vives filosofava sul ruolo storico dell'Uomo, artefice del proprio destino terreno e celeste, senza servirsi di una vera e propria teoria o di una deduzione razionale.

La sua *Fabula de homine* si differenziava, però, dalla concezione antropologica tradizionale e non poteva essere definita neoplatonica, come ha ritenuto il Kristeller³⁵², che non riscontrava neppure l'originalità della favola di Vives, in quanto la considerava una vera e propria ripetizione dell'*Oratio* neoplatonica di Pico della Mirandola.

L'affiancamento ai temi dell'Uomo, come fattore di se stesso, e, dell'Uomo, come studioso della Natura, ha portato, effettivamente, molti studiosi e critici, a partire da Giovanni Gentile a Ernst Cassirer ad incorrere, anche, in equivoci interpretativi, sul tema della modernità di Vives.

Per inciso, citiamo il caso esemplare di Pico, che Cassirer considerò come un filosofo della Volontà, con una visione già prefigurata al moderno rapporto tecno-scientifico con la Realtà, mentre Pico, invece, dispregiava proprio gli aspetti materiali della Vita, inneggiando, al contrario, alla Filosofia ed alla *contemplatio* di Dio.³⁵³

Vives, come Pico, rappresentava un "Io" molto embrionale, rispetto a quello cartesiano, soprattutto perché l'Io non era un punto di partenza della cognizione, ma il "prodotto finale" di quel processo, anche soggetto al rischio di non riuscire a rendere attuale la propria potenzialità, ovvero al rischio di non

³⁵² P. O. Kristeller, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia Editrice, Il Pensiero Storico Firenze 1978.

³⁵³ E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937, p.27: "(...) in Pico risponde il filosofo che, per tanta parte riallacciandosi alla migliore eredità medievale, con Savonarola si scaglierà contro il mondo, ormai sempre più vuoto ed astratto degli umanisti. Come di fronte alla loro acquiescenza alla Chiesa di Roma, egli si ergerà ribelle ed asceta; così, accolta e superata la verità implicita nelle loro critiche, è portato a difendere quasi con violenza la dignità della Filosofia. Il vero, sia detto in greco o in latino, in ebraico o in arabo, è sempre l'universale rivelazione dello Spirito, che ha fatto di sé partecipi tutti i popoli, che ha illuminato, sia pure parzialmente, tutti i filosofi. Lungi dal valutare questi utlimi con criteri letterari, quanto superiore – esclama Pico – Duns Scoto a un Lucrezio che con tutto il suo splendido stile, neppure ebbe sentore della verità di Dio.(...)".

realizzare la propria dignità umana.

Si dovrebbe, perciò, evitare proprio quell'astrazione filosofica, condannata dall'autore Valenzano, in tutta la sua opera, per la sua totale sterilità, ed in particolare l'enfasi con cui difendeva il primato del *sermo communis*, contro l'astratto linguaggio razionale della Scolastica, illustrando l'esistenza e la mediazione filosofica di un'arte dell'ingegno, della fantasia, dell'immagine, di certo più moderna.

Vives sperimentò una “logica intermedia”, che esigeva un linguaggio metaforico, per descrivere l'Uomo e la *res*, i sensi e la ragione, che altrimenti sarebbero rimasti privi di ogni legame con la Realtà concreta.

L'idea del nuovo era ciò che il protagonista della favola non conosceva in partenza e che non poteva essere espresso, attraverso il Sapere ed il parlare razionale.

Per questo, la mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere di Vives appariva indispensabile, per ristabilire l'unità e l'esemplarità³⁵⁴, come modello e statuto, per l'Uomo e il suo ideale di mondo originario, mitico ed arcadico.

Un secolo dopo, Calderón immortalerà, in versi, i quattro momenti della logica vivesiana dell'*ingenium*: fantasia, argomento, metafora, realtà.³⁵⁵

Su tali componenti filosofiche, è, forse, possibile arguire, che si poggiavano sia il suo teatro del mondo, sia la maggior parte dello spirito creativo filosofico, artistico e letterario della Spagna del suo tempo.

Luis Vives, con il suo operato, si dedicò a focalizzare lo sviluppo dell'individualità, nel suo rapporto con Dio, la Natura e la Società, investigando le deficienze, che l'Uomo sperimentava nell'affermare la propria identità umana.

Vives aveva riflettuto sulla *necessitas*, da cui promanava un'ineludibile domanda esistenziale, di Vita³⁵⁶, anche se ciò che l'Uomo ricercava non poteva

³⁵⁴ Cfr. l'idea dell' “esemplarità” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p.31.

³⁵⁵ Cfr. Calderon de la Barca, *Las órdenes militares*, in *Obras completas*, Madrid 1952, vol.III, pp.1019-1920.

³⁵⁶ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, V, cap.I, p. 181: “Homo (...) in tenebras est prolapsus in quibus tamen ursit atque extimulavit eum necessitas, perpetuo premens ut quaereret”.

incominciare da iniziative soggettive o arbitrarie, isolate dal contesto sociale e culturale.

Vives usava, per far intuire questo nesso, una ricercata metafora: gli sforzi umani erano simili alla ricerca di perle nelle conchiglie, e ciò che l'Uomo ricercava e trovava era simile a pietre preziose, nascoste e conservate nelle rocce³⁵⁷, alla stregua delle discipline, che davano risposte oggettive, imparziali alle esigenze esistenziali, che la Natura imponeva all'Uomo.

Le “invenzioni” delle differenti discipline rappresentavano, quindi, le risposte dell'Uomo, rispetto alle necessità che lo vessavano.³⁵⁸

Per concludere la sezione citerei Le Goff³⁵⁹, quando si soffermava sull'Uomo che portava la cultura dentro di sé, come accadde a Luis Vives, sottolineando una frase del Burckardt³⁶⁰: “Dovunque un dotto fissa la sua dimora, qui egli trova subito una patria”, il che ben illustra la condizione e la “fortuna” del converso Vives.

³⁵⁷ Ibid., *De tradendis disciplinis*, I, II, p. 250: “quidquid nunc est in artibus, in natura prius fuit, non aliter quam uniones in conchae, aut gemmae in arena”.

³⁵⁸ Ibid., *De causis corruptarum artium*, I, cap.I, p. 8: “Prima rerum inventio necessitati succurrit, haec enim ingenia mirifice exacuit ad ea excudenda, quibus obsessor adeo gravis arceatur”.

³⁵⁹ J. Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Éditions du Seuil, Paris 2014, p. 74, trad. it. D. Scaffei, J.Le Goff, *Il tempo continuo della Storia*, Editori Laterza, Bari 2014 p. 50.

³⁶⁰ Ibid. nota 24, p. 50: “Il fait bon vivre partout où un homme instruit établit sa demeure”.

3.2 IL VOCABOLARIO DI VIVES

Se si partisse dalle premesse del pensiero tradizionale, che fraintessero la problematica della Parola nell'Umanesimo non sarebbe possibile comprendere, ancora oggi, il pensiero di Vives, ed in particolare la sua concezione del Linguaggio.

Un esempio attuale di questa posizione filosofica si può trovare negli studi di Apel³⁶¹, specie nel suo libro sulla problematica del Linguaggio nell'Umanesimo, in cui non sono presenti riferimenti all'opera di Vives.

Apel ha seguito una prospettiva storiografica consolidata, ritenendo, però, che l'umanista spagnolo fosse stato esclusivamente un pedagogista e non un teorico del linguaggio.

Per Vives, che, invece, si muoveva in contrapposizione al rifiuto filosofico del *sermo communis*, il Linguaggio, non fu solo lo strumento irrinunciabile di trasmissione educativa del Sapere, ma anche il punto di partenza e il nucleo principale di ogni pensiero storico.

Nella sua opera giovanile, *In pseudo-dialecticos*, contro i falsi dialettici, un libro lodato da Tommaso Moro in una lettera a Erasmo³⁶², Vives, criticando il linguaggio razionale, argomentava una nuova concezione della Parola e dello stesso filosofare.

Vives, ritenendo necessaria una correzione del pensiero della sua epoca, giudicava, in primo luogo, opportuno analizzare l'oblio del *sermo vulgaris* e le sue cause, così da restituire alla Filosofia, alle Scienze e alle Arti del *trivium* il loro originario significato e, dodici anni più tardi, si vedrà ancora costretto a iniziare il *De disciplinis*, con un'analisi delle cause della decadenza delle Scienze.

La critica di Vives alla Dialettica, aliena dalle cose del mondo, risentì della sua personale esperienza filosofica nella città della Senna, e, non a caso, il libro fu dedicato proprio all'amico parigino Fort.

Vives mosse dalla tesi, che costituiva la radice e l'unica norma del pensiero

³⁶¹ K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, casa ed. Bonn 1980, p. 220.

³⁶² Erasmo, Lettera 1006, vol. IV.

dialettico e del filosofare: “la dialettica è la scienza del linguaggio”³⁶³:

“Tum dialecticam quis non videt scientiam esse de sermone?”.

Era dunque indispensabile che il filosofo individuasse quale fosse il linguaggio capace di dare spazio al soggetto e all'oggetto della Dialettica. Secondo Vives soltanto il linguaggio originario, il *sermo communis*, poteva costituire l'espressione adeguata all'analisi filosofica, in quanto: il “dialettico doveva sempre servirsi delle parole e dei predicati comprensibili da chi possedeva la stessa lingua in cui s'esprimeva”.³⁶⁴

Parimenti alla Teologia, la Filosofia poteva e doveva svolgere il proprio ruolo, e qui l'umanista attaccava ancora la definizione razionale del Linguaggio³⁶⁵: mediante il Sapere più elevato, attraverso la viva testimonianza della parola storica.

La diagnosi di Vives si basava su tale difesa del *verbum*, proponendo di sostituire lo pseudo-linguaggio filosofico e il suo apparato concettuale.

Le “quaestiones illae divinandi”³⁶⁶ costituivano, però, l'occasione per etichettare i presunti filosofi, come:

“tamquam stupidos quosdam hominesva, et carentes sensu communis”.³⁶⁷

Il maggiore anacronismo del filosofo dialettico nasceva, quando costui non osservava i significati peculiari della lingua parlata del popolo, non solo, perché unico oggetto della Grammatica e della Retorica, ma, anche, della Dialettica³⁶⁸:

“Sunt enim hae tres artes de sermone, quem a populo accipiunt, non ipsae tradunt”.

La lingua comune, il senso comune e l'uso comune del discorso costituivano l'unica garanzia storica del sapere filosofico. Da questo *sermo* derivavano, si sviluppavano e si perfezionavano, oltre ai significati nella loro

³⁶³ L. Vives, *In pseudo-dialecticos*, III, 40.

³⁶⁴ Ibid., 40.

³⁶⁵ Ibid., 56.

³⁶⁶ Ibid., 40.

³⁶⁷ Ibid., 41.

³⁶⁸ Ibid., 41.

totalità, anche le tre singole arti “inventate”, al servizio d'ogni lingua³⁶⁹:

“Nam prius fuit sermo latinus, prius graecus, deinde in his formulae grammaticae, formulae rhetoricae, formulae dialectices observatae sunt, nec ad illas detortus est sermo, sed illae potius sermonem sunt secutae (...)”.

Tuttavia, oltre il linguaggio storico difeso da Vives, anche gli strumenti e i metodi delle Scienze e della Filosofia avevano perduto l'apertura e l'agilità, insite nella Parola originaria e nell'Essere.

Alla pari della Grammatica e della Retorica anche la Dialettica trovava il suo scopo all'interno della lingua quotidiana: “dialectica itaque in hoc vulgari, et qui est omnium in ore sermo, verum, falsum, probabilitatem invenit”.³⁷⁰

Né le singole discipline, né il sapere filosofico potevano, dunque, sottrarsi a questo centro gravitazionale della Parola, dal quale si è dispiegata la nostra moderna storicità del Linguaggio.

Nella misura in cui il pensiero razionale negava una funzione filosofica al *sermo communis*, si manifestava l'oblio della Parola storica, cioè, quel denominatore comune di tutti i rami delle Scienze.

Servendosi di un'immagine Vives smascherava tale errore tradizionale, affermando che chi trascurava una verità simile naufragava, già nel porto, prima ancora di iniziare il proprio viaggio filosofico³⁷¹:

“Quae qui ignorat, is profecto imperitissimus est, et in portu impingit”.

Il dialettico non doveva respingere il *sermo*, con il pretesto di prescrivere regole razionali, capaci di fondare a-priori le premesse e i principî del suo pensiero.

Nell'uso linguistico³⁷², non solo era già contenuto il metodo dialettico, ma anche tutto ciò che il dialettico doveva apprendere:

“Ad eundem modum in dialectica usu venit, non enim quia praecipit ipsa enuntiationem eam esse veram vel falsam (...)”.

³⁶⁹ Ibid., 41.

³⁷⁰ Ibid., 41.

³⁷¹ Ibid., 41.

³⁷² Ibid., 42.

Gli pseudo-dialettici, in ragione della loro mancanza di *sensus communis*, *ingenium ed eruditio*³⁷³ cadevano nell'errore di inventare parole e significati, che non avevano alcuna attinenza con il reale uso quotidiano, in questo modo, suscitando l'incomprensione degli uomini, sentendosi fieri delle proprie finzioni³⁷⁴:

“Confinxerunt ipsi sibi nescio quos vocabulorum significatus, contra omnem hominum consuetudinem et usum, ut tunc vicisse videantur, cum non intelliguntur”.

Anche il modello matematico della logica formale veniva decisamente rifiutato dal nostro umanista, giacché a suo avviso la cripticità delle lettere e dei simboli adoperati risultava davvero incomprensibile.³⁷⁵

Erasmus, esempio per Vives, aveva già ironizzato anni prima sulla follia di tali filosofi e sull'assurdità della loro confusa utilizzazione di figure e di espressioni matematiche, con cui si cercava di confondere gli ignari.³⁷⁶

Quest'atteggiamento sofisticato distruggeva il significato delle parole all'interno della loro comunità linguistica, da cui gli pseudo-filosofi si erano esclusi.

Secondo Vives, le possibilità di espressione e di traducibilità del *verbum* erano così numerosi, che nulla avrebbe potuto giustificare la costituzione di una lingua indipendente, dal *sermo* esistente.

Allo stesso modo l'umanista non comprendeva per quale ragione Aristotele nelle sue Confutazioni sofistiche non avesse smascherato l'inganno di quei filosofi capziosi, che modificavano il senso di parole già note³⁷⁷:

“(...) sin vero latinam dialecticam pollicemur omnes, ex institutio moreque latinorum significabunt voces, non ex nostro”.

La difesa della parola storica, contro l'arbitraria proliferazione dei linguaggi formali, implicava che il significato di un termine, fosse già esistente rispetto sempre all'orizzonte concettuale di chi parlava la stessa lingua in cui il filosofo s'esprimeva. E, poiché, né le parole, né i metodi potevano essere definiti

³⁷³ Ibid., 41-42.

³⁷⁴ Ibid., 42.

³⁷⁵ Ibid., 45.

³⁷⁶ Erasmo, *Sive laus stultitiae*, vol.II, pp.128 e 130.

³⁷⁷ L.Vives, *In pseudo-dialecticos*, III, 47.

individualmente, l'umanista si opponeva alla molteplicità semantica dei dialettici.

Per questa ragione Vives rifiutava, anche, di fornire un sistema razionale di pensiero, che sarebbe stato, necessariamente, in contraddizione con la sua stessa concezione del Linguaggio.

Verbum, sermo e dialectica dovevano seguire i significati, nati con l'uso di chi viveva collettivamente il divenire della stessa lingua,³⁷⁸ unico garante per qualsiasi significato:

“ut quod haec enuntiatio, tu homo non est, ad bonum quidem sensum sit falsa, ad rigorem autem vera”.

La vera filosofia doveva, quindi, servire il *sermo* e la trasparenza del discorso, serbando l'espressività delle parole nella nostra lingua madre³⁷⁹:

“Est ergo, ut apertius eloquar, ipsa proprietates, ipsa expressa, nativa, ac germana vis, ipse rectus, verusque sensus orationum latinorum”.

Chi conosceva la peculiarità della lingua (*ιδίωμα*)³⁸⁰, sosteneva Vives, dominava anche la sua dialettica.

Gli pseudo-dialettici restringevano il significato del *verbum*, inventando assurdi concetti con il pretesto di parlare di maggior precisione logica: “loquamur in rigore”.³⁸¹

Ma la precisione che contava realmente non avrebbe dovuto esser cercata dal filosofo in Petrus Hispanus, bensì nello storico *sermo communis* di Cicerone.

E per continuare a rispettare l'espressività del linguaggio storico il dialettico umanista doveva seguire quelle regole ampiamente diffuse³⁸², che scaturivano dalla parola comune, in quanto struttura insostituibile della comunità:

“ Neque enim dialecticus novam facit traditque vim linguae, sed ex vetere et usitatissima regula observatas docet”.

Non per questo al dialettico, sosteneva Vives, era impedito nell'insegnamento lo

³⁷⁸ Ibid., 48.

³⁷⁹ Ibid., 48.

³⁸⁰ Ibid., 48-49.

³⁸¹ Ibid., 50.

³⁸² Ibid., 53.

strumento retorico dell'invenzione, e di individuare nuovi argomenti e nuove relazioni tra i significati.

A ogni modo egli doveva sempre tener presente che la sua arte non era fine a sé stessa, ma solo un naturale ausilio a disposizione di tutte le Scienze.³⁸³

L'umanista spagnolo giudicava, dunque, eccessivo il tempo, destinato dall'università parigina, allo studio della “sofistica”.

E poiché, la dialettica era stata creata per un fine pratico, non a lei, ma alle altre arti si doveva dedicare, la maggior parte del tempo.³⁸⁴

Chi derideva l'impiego della lingua parlata aveva smarrito il senso della Vita³⁸⁵ e si trovava agli antipodi della propria storicità.

Vives consigliava agli pseudo-dialettici di coltivare quelle arti indispensabili da essi sempre tralasciate: la “*historia, quae mater est rerum cognitionis et usus*” e l’“*oratoria, quae vitam sensumque communem et docet et moderatur*”.³⁸⁶

Ma l'attività filosofica più urgente risiedeva nel porre fine a un certo periodo così lungo, Vives lo considerava di circa cinque secoli, di decadenza delle parole e di uso dei sofismi, i quali avevano nuociuto, non poco, ai giovani meno esperti.

L'autore del *In pseudo-dialecticos* sperava che, il *verbum* e il *sermo*, riacquistassero, nuovamente, il loro carattere peculiare, in modo da servire come fundamenta della nuova filosofia umanistica e del pensiero ingegnoso.

Nelle sue considerazioni giovanili sul Linguaggio, Vives aveva riconosciuto il significato filosofico della parola “storico”.

La critica dell'umanista alla logica formale della tradizione derivava dall'aver individuato nel primato del linguaggio originario, concepito come linguaggio storico, l'espressione peculiare, in cui si manifestava il divenire del mondo.

Successivamente, era il *sermo communis* ad assumere il ruolo filosofico,

³⁸³ Ibid., 53.

³⁸⁴ Ibid., 58.

³⁸⁵ Ibid., 60.

³⁸⁶ Ibid., 60.

che, tradizionalmente, era stato della parola razionale.

Per Vives, Aristotele non era più un modello inattaccabile, dal momento che l'astrazione della sua logica e l'oscurità dei suoi argomenti speculativi ignoravano le effettive capacità di comprensione degli uomini e non giovavano ai loro più urgenti bisogni individuali.³⁸⁷

Persino quei libri aristotelici che si occupavano di problemi morali, si legge nel *De tradendis disciplinis*, avevano avuto un carattere più speculativo, che pratico.³⁸⁸

Più comprensibile era stata l'avversione di Vives per la scolastica medievale. Senza una netta difesa della parola comune non si poteva incrementare la produttività del pensiero. Questa parola doveva essere però oggetto privilegiato di ogni sapere, e, dunque, supporto necessario della Filosofia.

Vives rifiutava, da un punto di vista umanistico, la filosofia medievale, accusando la Scolastica di aver totalmente tralasciato di considerare il *sermo* e le scienze del Linguaggio.

Sottraendosi, completamente, al linguaggio originario, come elemento di mediazione del Reale, la metafisica manifestava il carattere a-storico della struttura razionale.

Non di rado, l'eclettismo e la posizione critica di Vives, nei confronti delle scuole filosofiche e dei loro grandi maestri sono stati oggetto di studio, senza che siano state, però, fornite convincenti spiegazioni.

Nella vita, come nella sua produzione, Vives affermava la propria indipendenza, libertà con il suo essere integerrimo³⁸⁹, scevro dalle passioni e, soprattutto, dalla lussuria e dalla menzogna.

La sua prima fatica filosofica da umanista era stata contrassegnata dall'abbandono della strada della Tradizione, e, da un nuovo *incipit*.

Vives era, infatti, alla ricerca di un metodo originario e di una filosofia costruita sulla base esclusiva di una lingua e di un vocabolario vivo, in grado di preservare l'esistenza dell'Uomo nel Mondo.

³⁸⁷ C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, Den Haag 1970, pp.166-174.

³⁸⁸ L.Vives, *De tradendis disciplinis*, VI, 403.

³⁸⁹ L.Vives *Epistolae*, VII, 149.

A partire da questo presupposto ogni pensiero avrebbe dovuto cristallizzarsi nelle coordinate del *verbum*, ovvero del *sermo*, cioè, nel campo della parola storica, ovvero, dell'entità storica, in cui si rivelavano le funzioni e le possibilità dei significati.

L'essere e le necessità dell'Uomo erano interne ad una situazione storica, incessantemente in movimento, e, per questa ragione, il linguaggio filosofico doveva essere aperto e ingegnoso, in modo da adeguarsi all'irripetibilità dei momenti concreti della nostra esistenza.

Vives menzionava, ben poco, Tommaso d'Aquino, nella sua opera, in particolare, quando lo faceva era per rimproverargli la mancanza di giudizi personali e per criticarne l'estrema disponibilità a far propri i giudizi altrui.³⁹⁰

Due anni prima di morire, Vives pubblicò, a Breda, *De Aristotelis operibus censura*³⁹¹, in cui espresse sinteticamente la sua opinione sui libri aristotelici.

Pur apprezzando l'originalità e i meriti dello Stagirita, Vives ne lamentava la scarsa chiarezza³⁹² e l'incompletezza di idee, oltre che, la difficoltà di comprensione delle opere, per questo, il linguaggio e la costruzione di un nuovo vocabolario era al centro dell'Umanesimo di Vives.³⁹³

Le numerosissime tematiche linguistiche, che Vives aveva preso in esame, erano state disseminate, in tutta la sua produzione dal *De disciplinis*, un'analisi meticolosa sulla storicità del Linguaggio, dallo *In pseudo-dialecticos* fino al *De anima et vita*.

Coseriu³⁹⁴ ha individuato alcuni ideali tradizionali, a fianco all'innovativa portata dell'ideale di "classico" di Vives: la lingua unica per tutta l'umanità, l'utilizzazione delle parole in grado di esprimere la natura delle cose, come fece Adamo, quando denominò ciascuna singola realtà e la considerazione che la lingua fosse un deposito sacro della Cultura di un popolo.

³⁹⁰ L. Vives, *De tradendis disciplinis*, VI, 404.

³⁹¹ Ibid., III, 25-37.

³⁹² Ibid., 114-124.

³⁹³ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis* di Vives, Polyhistor Edizioni, New Press Edizioni, Como 2015, pp.104-107.

³⁹⁴ E. Coseriu. M. Martínez Hernández trad., "Acerca de la teoría del lenguaje de Juan Luis Vives", in *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid 1977, pp. 62- 85.

All'interno delle tre arti del *sermo*, la Grammatica, la Dialettica e la Retorica, era, infatti, importante che la Dialettica non dimenticasse la *res*: “jam non solum est de sermone Dialectica sed de rebus”.³⁹⁵

La Dialettica non era dunque un'arte autonoma, perché il suo fine immediato rispondeva, nel far sì, che le altre discipline acquisissero la necessaria strumentazione inventiva³⁹⁶:

“Quod Dialecticae erat praecipuum, tradere instrumentum inveniendi”.

Tale concezione derivava dalla funzione disvelatrice del *verbum*, ed in questo senso il procedimento dialettico agiva, allo stesso modo, del Sapere, nei limiti e nell'ambito dei significati dati dal linguaggio storico.

Il compito della Dialettica e della Filosofia non poteva concernere, quindi, l'esistente, ma i singoli oggetti e le loro molteplici relazioni, così come esse si determinavano di volta in volta nelle varie modalità relazionali.

Vives riteneva che la logica aristotelica difettesse invece di applicabilità filosofica, poiché non avrebbe aiutato a trovare delle argomentazioni, né a mostrare come fossero giudicabili le dimostrazioni.³⁹⁷

Inoltre le sue distinzioni erano state spesso ambigue³⁹⁸ e le proposizioni logiche, *pronunciata*, del *De interpretatione* erano state prese in considerazione per la sola essenza delle cose, ma non per la loro natura umana.³⁹⁹

L'umanista Valenzano rimproverava ad Aristotele di aver isolato le dieci affermazioni fondamentali delle *Categorie* dalle loro corrispettive realtà⁴⁰⁰, non avendo il filosofo tenuto conto del sistema dei nostri sensi e della nostra conoscenza.

Nel *De causis corruptarum artium*⁴⁰¹ scriveva: “Non sull'ordinamento dell'essenza delle cose, che nessuno può afferrare e comprendere, vorrei

³⁹⁵ L.Vives, *De causis corruptarum artium*, VI, 112.

³⁹⁶ Ibid., 112.

³⁹⁷ Ibid., 114: “(...) praeterquam quod more suo (Aristoteles), obscure et prolixae, etiam parum apre ad usum vel inveniendi argumenta, vel judicandi argumentationes”.

³⁹⁸ Ibid., *De Aristotelis operibus censura*, III, 28.

³⁹⁹ Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 117.

⁴⁰⁰ Ibid., *De Aristotelis operibus censura*, III, 28: “Sed denominationes istae ex rebus pendent, atque ut res separare, ac segregare operosum est, et arduum, ita et categorias istas”.

⁴⁰¹ Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 114.

pronunciarmi difatti, giacché secondo la testimonianza di Aristotele è appunto l'essenza delle cose a rimanere nascosta e distante dalla conoscenza propria del pensiero umano”.⁴⁰²

Il pensiero di Vives si era opposto alla determinazione razionale del Linguaggio, che Aristotele cercava di cogliere e di esprimere con le astrazioni del *λόγος* e dell' *ὅρος*.

La Filosofia, per l'umanista Valenzano, aveva svolto, invece, il compito di soddisfare quei bisogni originari e pratici e contingenti dell'umano teatro del Mondo.

I filosofi tradizionali greco-tomisti, con i loro processi d'astrazione, avevano quasi sempre cercato di sottrarsi alla rappresentazione della “tragedia del mondo”, isolando l'Uomo dalle radici, che lo legavano alla sua Storia, per la progressiva ascesa dell'anima a Dio.

Per la mistica medievale, da Sant'Agostino e Pseudo-Dionigi Areopagita, utilizzata poi da Dante, questa “tendenza verso l'alto” era rappresentata nella simbologia dei “gradini” della *Divina Commedia*, proprio per esprimere il progresso dell'anima, creata ad immagine e somiglianza di Dio, con in sé un principio divino, punto di partenza per colmare la distanza fra l'Uomo e Dio.

In tal senso la pericolosa omissione del linguaggio immaginativo e del sapere ricco d'ingegno creativo si fondava, nella cultura tardo-scolastica, da un lato sul rifiuto della percezione delle relazioni storiche tra i singoli oggetti, e dall'altro sul rifiuto dell'espressione e traslazione di quei significati, che l'Uomo doveva di continuo scoprire attraverso la *contemplatio*.

Sebbene Vives non contestava la perfezione formale⁴⁰³ dei *Primi e Secondi Analitici*, e, neppure, la novità della dottrina della deduzione e dimostrazione scientifica, egli riteneva che la fragilità e l'improduttività applicativa della logica aristotelica avesse, come conseguenza, l'oblio dei fondamenti, su cui si basavano la storia umana e il metodo gnoseologico.

Per Vives, Aristotele sembrava preoccupato del rigore formale della sua

⁴⁰² Traduzione di E. Grassi.

⁴⁰³ Ibid., *De Aristotelis operibus censura*, III, 28.

Logica:

“Ut laboriosius sit instrumentum intelligere, quam usum”.⁴⁰⁴

Le regole che Aristotele riferiva al necessario e al possibile, all'impossibile e al causale, come, pure, le norme della dimostrazione razionale, non sembravano il risultato dell'esperienza, né si prestavano ad essere applicate⁴⁰⁵, come invece richiedeva ogni Sapere umano, che cercava di fondare una logica sulla base di un principio universale dell'Ente concreto.⁴⁰⁶

Secondo Vives il metodo aristotelico razionale non solo ignorava la priorità e la funzione filosofica del *sermo communis*, ma non era neppure garante della nostra *cognitio*:

“Neque enim ego pro captu naturae intelligo; (ac ne tu [Aristoteles] quidem) sed pro meo”.⁴⁰⁷

Le domande di Vives riguardavano la determinazione razionale e la necessarietà del *primo* e del *necessario* nella Natura⁴⁰⁸:

“ Qui scio ego quae sint *prima* (...) quae *necessaria*, naturae ?”

La conoscenza e la Filosofia si dovevano adeguare costantemente al *verbum*, sempre nell'ambito della dimostrazione, e non viceversa⁴⁰⁹:

“ Erit ergo demonstratio quasi Lesbia norma, quae se aedificio accomodat, non sibi aedificium”.

Solo così il metodo poteva mediare quei significati, che riguardavano l'Uomo e rimandavano al senso della Storia.

La critica di Vives alla concezione astratta degli *universalia* aristotelici confermava, ancora una volta, la differenza sostanziale tra la “via” antica e quella

⁴⁰⁴ Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 118.

⁴⁰⁵ Ibid., *De Aristotelis operibus censura*, III, 28 e Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 118.

⁴⁰⁶ La divisione tra i termini *existentia* ed *esse* sarà superata, successivamente, dalle posizioni del filosofo granadino Suárez, che ha preso le mosse proprio dalla gnoseologia di Vives, in T. Rinaldi, *Francisco Suárez, Cognition Singularis Materialis: De Anima*, Levante Editori – Bari, 1998, pp.196-197.

⁴⁰⁷ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, VI, 118.

⁴⁰⁸ Ibid., 118.

⁴⁰⁹ Ibid., 119.

moderna.

Dal punto di vista umanistico le singole cose erano infinite, “*quae singularia quam sint infinita*”, e dunque Aristotele sbagliava, quando argomentava la necessità del generale:

“Quand'anche manchi un solo singolo elemento, il generale non è definito”.⁴¹⁰

E se l'esperienza testimoniava la non-esistenza degli universali, il sapere definito da Aristotele nella *Metafisica*, come “arte della conoscenza dell'universale (*χαθόλου*)”⁴¹¹, era speculativo, e, separato dalla funzione originaria della Parola storica.

Luis Vives si riferiva proprio a questa contraddizione, quando utilizzava la *Metafisica*, un'opera difficile ed oscura perché speculava su cose del tutto ignote all'Uomo:⁴¹²

“Libri sunt plerisque in locis obscuri, et difficiles, non tam tractatione ipsa, quam ignorantia earum rerum, quae tractantur, ad quas, in abditis, et abstrusis Naturae positas, perpauca possunt ingenia penetrare”.

Citando Grassi, per Vives la stessa Topica aristotelica, non ci avrebbe aiutato a trovare gli argomenti e fornire utili indicazioni “*rationem inveniendi argumenta*”.⁴¹³

Sebbene questo libro presentasse alcuni aspetti pregevoli, Aristotele sembrava, infatti, aver raccolto una foresta di luoghi comuni, “*in quo videtur philosophus silvam quandam ad communes locos conguessisse*”⁴¹⁴, il suo metodo non sembrava raggiungere il fine sperato.⁴¹⁵

Secondo Vives, ad esempio Cicerone, era stato capace di riparare ai danni di una Dialettica astratta e razionalista⁴¹⁶, perché ogni parola, in ogni circostanza contingente, aveva origine dalla necessità, nell'ambito del suo concreto divenire, di conformarsi alle richieste dell'Essere.

⁴¹⁰ Ibid., 119.

⁴¹¹ Aristotele, *Metafisica*, 981 a, 15-16.

⁴¹² L. Vives, *De Aristotelis operibus censura*, III, 32.

⁴¹³ Ibid., 29.

⁴¹⁴ Ibid., *De causis corruptarum artium*, VI, 120.

⁴¹⁵ E. Grassi, *La metafora inaudita*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1980, pp. 147-163.

⁴¹⁶ L. Vives, *De Aristotelis operibus censura*, III, 29.

Del Nero⁴¹⁷ ha sottolineato, nella sua introduzione al *De tradendis disciplinis*, quanto la produzione educativa vivesiana abbia, non solo focalizzato la dimensione pratico-operativa dell'insegnamento, quali “ubicazione delle scuole, organizzazione della vita materiale degli studenti, salario pubblico per i docenti, vaglio costante delle attitudini degli allievi”⁴¹⁸, ma, soprattutto il rapporto tra ingegno e memoria, con specifici consigli didattici pratici.⁴¹⁹

Infatti, Vives attribuiva all'*ars*⁴²⁰ ingegnosa il manifestarsi dei vocabolari, come il francese, il fiammingo, l'inglese, l'italiano, oltre, il castigliano e la valenzana, delle lingue volgari, anche, per la “*translatio linguarum*”, come interscambio tra le culture europee⁴²¹:

“ Sic etiam loqui naturale est nobis, hanc vero lingua, aut illam artis”.

Qualsiasi invenzione doveva soddisfare una nuova situazione di bisogno, rispetto alla quale l'Uomo doveva sempre affermarsi, un tema che sarà ripreso da Vico, nel suo *De antiquissima italorum sapientia*, per cui l'immaginazione sarà definita come “l'occhio dell'*ingenium*”.⁴²²

Per Vives, l'armonia, che regnava nella pre-storia delle cose e degli animali in un “paesaggio spirituale”, “meta-geografico”, scomparve, dal momento in cui l'Uomo, abbandonata la mitica Arcadia, del regno di Pan, doveva ritrovare l'equilibrio, come attore protagonista, nel suo nuovo teatro del Mondo, nella convenzione estetica del “non-luogo”, il *locus amoenus* di Virgilio.

Partendo dall'idea di Natura, Vives disvelava il ruolo filosofico delle *necessitates* umane, con la possibilità di esaudirle, per mezzo della capacità dell'*ingenium*.⁴²³

Allo stesso modo scaturivano quelle nuove *necessitates* che,

⁴¹⁷ Ibid., *L'insegnamento delle discipline*, Introduzione di V. Del Nero, L.Olschki Editore, Firenze 2011, pp. V-XXVIII.

⁴¹⁸ Ibid., p. XXIII.

⁴¹⁹ Ibid., p. XXIII: “metodo di apprendimento, abitudine a un taccuino per appunti, uso del dizionario”.

⁴²⁰ L. Vives., *De tradendis disciplinis*, VI, 298.

⁴²¹ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press Edizioni, Como 2015, pp. 104.

⁴²² G. B. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1953, pp. 300-304.

⁴²³ Ibid., VII, VIII, IX.

incessantemente e in forma sempre nuova⁴²⁴, portavano la *res* a manifestarsi, come *pars construens* della filosofia vivesiana.⁴²⁵

Nella *Fabula de homine*, offrendo al lettore una conversazione ingegnosa, *confabulatio*, e un colloquio vivace, *collucutio*, la necessità di rappresentare per mezzo del *verbum* fantasioso e ingegnoso la storicità del nostro mondo costituiva il punto di passaggio di Vives, dal pensiero medievale a quello umanistico.

La parola e le lingue scaturivano dallo stato del disordine e della necessità, poiché l'Uomo, al contrario degli animali non trovava già dato ciò di cui aveva bisogno per il suo sostentamento e per la sua vita in comune, doveva procurarselo con l'inventiva, “*prima rerum inventio necessitati succurrit*”.⁴²⁶

Se l'invenzione delle Scienze corrispondesse alle situazioni di bisogno dell'Uomo⁴²⁷, “(...) ita artibus, quae praesenti atque urgenti necessitati opem ferrent sive inventio ac constituti (...)”, questo era vero anche per il linguaggio retorico⁴²⁸, intimamente collegato alle nuove *necessitates*.

Attraverso i suoni, le “voces”, nuovamente interpretati, attraverso le lettere, e i vocaboli, l'Uomo tentava di scoprire quelle cose, che appartenevano al suo ambiente, ritrovandosi a esse legato, anche se gli stessi vocaboli non potevano avere in origine alcuna qualità razionale, cioè non potevano considerarsi conclusione di un sapere deduttivo.

Del Nero lo sottolinea⁴²⁹: Vives “distingue quindi la conoscenza del segno da quella del significato”, in quanto il “significare non va inteso in maniera assoluta o universale, ma sempre in relazione a un destinatario (a qualcuno o a qualcosa)”, soltanto nella correlazione del Linguaggio, creando le condizioni per un discorso deduttivo.

Per l'umanista Valenzano l'Uomo, affermando la propria storicità,

⁴²⁴ Cfr. l'idea del “nuovo” nel *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, p. 28.

⁴²⁵ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press Edizioni, Como 2015, p. 177.

⁴²⁶ L. Vives, *De causis corruptarum artium*, VI, 8.

⁴²⁷ Ibid., 9.

⁴²⁸ Ibid., 153.

⁴²⁹ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Polyhistor Edizioni, New Press Edizioni, Como 2015, p. 106.

denominava le cose, costruendo la mediazione educativa, in tal modo, la progressiva invenzione del Linguaggio edificava una necessaria struttura di significati e di segni orientativi, sui quali si poggiavano i diversi modi del Linguaggio, sia che si trattasse semplicemente di una conversazione o di una comunicazione scientifica o filosofica.

Il *De causis corruptarum artium* incominciava con un capitolo, dedicato all'origine delle arti del *sermo*, manifestando, qui, la sua viva ammirazione per la creazione delle lettere e dei vocaboli, per la comprensione reciproca degli uomini, mediante un'estrema differenziazione e molteplicità dei suoni e delle voci.⁴³⁰

Nel *De anima et vita* questa scoperta originaria derivava la creazione e la ricchezza di tutti i vocaboli, della lingua comune e delle diverse lingue⁴³¹: non solo l'invenzione delle parole, quindi, rispondeva alla necessità esistenziale di esprimere l'esemplarità della vita in comune, della società civile, ma, soprattutto, del divenire della storia umana, con il mutamento della Cultura nel tempo, alla luce della Verità.

Servendosi di un'immagine metaforica, Vives illustrava la formazione e la natura del Linguaggio: pre-sentendo e pre-vedendo la minaccia di una possibile distruzione del legame con i propri simili, l'Uomo, che con *prudentia*, per difendersi, erigeva mura intorno alle città. Tale legame e la percezione ingegnosa dell'Uomo implicavano l'originaria comunanza della *res*, nella quale erano fondate, con saggezza, l'unità e la storicità dei nostri sentimenti e delle nostre passioni.⁴³²

Secondo Vives, all'opposto delle mura, che ci avevano protetto in circostanze particolari, la parola storica erigeva la perenne indissolubilità tra l'Uomo e la sua comunità storica⁴³³, mediante le parole, *verba*, scaturite dai tumulti delle passioni dell'anima umana e dalle *res* concrete.⁴³⁴

⁴³⁰ Ibid., 10: "Mira res est, quisquis ille fuit tanti auctor inventi, quatuor et viginti notulis, plus minus, potuisse tantam humanarum vocum sonorumque varietatem comprehendere".

⁴³¹ Ibid., *De anima et vita*, III, 372: "Admirabile est, tantam humani oris sonorum, diversitatem tam paucis, potuisse litteris comprehendi, unde confecta est verborum, sermonis, linguarum tanta varietas, et copia".

⁴³² Ibid., *De tradendis disciplinis*, VI, 245.

⁴³³ Ibid., 245: "Illa quotidiana, contrahere, et versari inter homines indivisibilis perpetua societate, quam arctissime devincit sermo".

⁴³⁴ Ibid., *De censura veri in enuntiatione*, III, 143.

3.3 LA CULTURA DELLA *CONCORDIA* IN VIVES

“Quid homine dignius, quid honestius, quid vel jucundius inveniri queat, quam pax amorque mutuus ? Et rursus quid hominis generositate indignius, quid foedius, quid nocentius, quid infelicius, quid denique bellarum vitae propius, odio atque discordia ?... Cum illa (concordia) homini molestum nihil; cum hac (discordia) jucundum nihil ... : illa nos diis simillimos reddit; haec homines in belluas vertit”.
 Erasmo *Oratio de Pace et Discordia, Opera omnia*, VIII, col. 546-547, 552.

“(Omnes homines respondebunt) ... prorsus concordiae spectaculum simillimum esse gratiae sereni veris, quum vernat, quum floret, quum arridet mundus; discordiae faciem non aliam, quam mare turbidum, et ventos concitatissimos, et coelum tonitribus, fulminibus, nimbis ruens”
 L.Vives, *De Pacificatione*, p.448, *Opera omnia*, V, p. 435.

“Ningún bien había de tenerse (para Vives) en más precio que la concordia”.
 E. González, *Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes*, p. 81.

La dimensione universalista ed evangelica della filosofia cristiana dell'Umanesimo ha messo in rilievo i seguenti punti chiave: la solidarietà, la fraternità, la comunione e l'armonia, come valori supremi dell'Uomo, sia soggetto spirituale, che relazionale.

Secondo Vives, l'Uomo, dotato di intelligenza, ragione e volontà, oltre a dover rispettare il rapporto con l'Essere assoluto, deve relazionarsi con i propri simili:

“Hominem vero sanctum animal, si quis explicet penitus, inveniet ad religionem adversus Deum et societatem cum hominibus non modo natum esse, sed factum, appositum, instructum”⁴³⁵.

L'uomo è stato creato da Dio come: “Animal societati aptissimum, idque duabus potissimum rebus declaratur, benevolentia, et sermone”⁴³⁶.

Tra le caratteristiche fondamentali degli esseri umani, secondo Vives, quella più essenziale è la forza dell'*ingenium*, come guida e orientamento per l'amore, l'armonia, la quiete, la giustizia, l'equità o per ogni possibile sentimento di bontà e di virtù.⁴³⁷

Nello studiare tutti quei segni di armonia e di convivenza sociale, per Vives non c'è nessuno più evidente e più convincente del Linguaggio, strumento privilegiato concesso agli uomini da Dio, per gli interessi della collettività:

⁴³⁵ L.Vives, *De la concordia y de la discordia*, Obras, II, p.82, *Opera omnia*, V, p. 195.

⁴³⁶ Ibid., *De la verdad de la fe*, Obras, II, p.1659, *Opera omnia*, VIII, p. 449.

⁴³⁷ Ibid., *De la concordia y de la discordia*, Obras, II, p. 83.

“est etiam sermo societatis humanae instrumentum”⁴³⁸.

E, ancora:

“Linguam dedit Deus hominibus ut sit instrumentum societatis, et communionis”⁴³⁹.

Coseriu⁴⁴⁰, che ha considerato Vives, come "uno dei teorici della lingua più interessante, e più rappresentativo e, allo stesso tempo, più originale dell'Umanesimo ... in tutta Europa", ha affermato, che per quanto riguarda la sua concezione generale del Linguaggio, Vives lo aveva considerato⁴⁴¹, da un lato, come espressione di tutta l'anima, cioè, il prodotto dell'intera coscienza umana; dall'altro, come strumento ineludibile per la stessa convivenza umana:

“sacrarium est eruditionis lingua”⁴⁴².

Vives perseguiva come reale obiettivo dello studio delle lingue, le similitudini con le culture corrispondenti, pertanto, non soltanto, raccomandava l'apprendimento non solo delle tre lingue classiche, Latino-Greco-Ebraico, ma anche delle altre volgari.⁴⁴³

Inoltre, si è tramandato che il più grande desiderio di Vives sarebbe stato quello di fondare, nella maggior parte delle città europee, collegi linguistici, e, non solo, quelle consigliate del mondo classico, quali: il latino, il greco e l'ebraico.⁴⁴⁴

Con la conseguente profonda convinzione che il Linguaggio sarebbe stato in grado di unire il Passato con il Futuro, attraverso il Presente.⁴⁴⁵

Anche le reazioni, come il piangere o il ridere erano classificati, come potenti mezzi con cui l'uomo poteva comunicare i propri sentimenti, contribuendo efficacemente alla concordia ed alla riconciliazione tra gli esseri umani attraverso

⁴³⁸ Ibid., *De tradendis disciplinis*, Opera omnia, VI, p. 298.

⁴³⁹ Ibid., *Introductio ad Sapientiam*, n.443, Opera omnia, I, p. 36.

⁴⁴⁰ E. Coseriu. M. Martínez Hernández trad., “*Acerca de la teoría del lenguaje de Juan Luis Vives*”, in *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid 1977, p. 77.

⁴⁴¹ L. Vives, *De la concordia y de la discordia*, Obras, I, p. 83.

⁴⁴² Ibid., *De tradendis disciplinis*, Opera omnia, VI, p. 298.

⁴⁴³ E. Coseriu. M. Martínez Hernández trad., “*Acerca de la teoría del lenguaje de Juan Luis Vives*”, in *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid 1977, p. 77.

⁴⁴⁴ L. Vives, *De tradendis disciplinis*, Opera omnia, II, p. 574.

⁴⁴⁵ Ibid., *De la concordia y de la discordia*, Obras, II, p. 84.

il senso d'identità comunitario, oltre che quello dei sentimenti individuali.⁴⁴⁶

Per il fatto che tutti gli esseri umani avessero, da sempre, un bisogno di aiuto reciproco, mediante lo slancio e la naturale inclinazione nel cercare una forma dialogica, Vives aveva ribadito⁴⁴⁷:

“Expositus est nobis homo a natura ipsa..., factus, instructus, ornatus, appositus ad pacem, quietem, concordiam, amorem, amicitiam”.

Xirau⁴⁴⁸ ha riassunto la dottrina di Vives nel modo seguente: gli uomini, in virtù della propria specifica natura, tendono spontaneamente ad amare. Per le loro capacità innate e le esigenze della natura, sono essenzialmente degli esseri sociali.

Inoltre, la qualità dell'intelligenza e della memoria umane, insieme alla capacità della lingua scritta, parlata e di gesti hanno legittimato la posizione di privilegio, rispetto agli altri esseri viventi, ma, soprattutto, il sentimento religioso e devozionale, che è promanato da tutta la Natura, ha confermato l'altissima rivelazione del Cristianesimo, mostrando, sufficientemente, quanto l'Uomo non sia stato adatto soltanto per la vita della comunità, ma in realtà ne sia stato il suo prodotto funzionale ed ultimo.

In sintesi:

“ad humanitatem formatus ac fictus”.⁴⁴⁹

Ciò ha permesso di spiegare anche quel disgusto, o meglio, quell'odio che abbiamo provato, quando siamo immersi nella solitudine.

Analogamente Erasmo aveva fatto riferimento a moltissimi di questi elementi, che avevano rappresentato una chiara indicazione, che l'uomo fosse stato creato, per la concordia, l'armonia e l'amicizia.

L'uomo ne è nato sprovvisto, anche, se, la sua stessa esistenza, viene garantita proprio dalla stessa collettività. Ogni attività umana dipenderebbe dalla relazionalità. Ciascun uomo non può parlare o camminare o mangiare da solo.

Da ciò, si può dedurre che ci sia un ecumenismo culturale, capace di

⁴⁴⁶ Ibid., p.75.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 87. *Opera omnia*, V, p. 201.

⁴⁴⁸ J. Xirau, *Il pensiero vivente di J.L. Vives*, pp.37-38, 70.

⁴⁴⁹ L. Vives, *Concordia y discordia en el lenguaje humano*, *Opera omnia*, V, p. 235.

legittimare il valore dell'amicizia reciproca, che coagula e garantisce la stessa coerenza sociale. Di conseguenza, la Natura ha voluto portare il dono di Dio della Vita, non tanto per il bene egoistico, quanto per il Bene comune.

Secondo Erasmo, per ordine della Natura:

“Hominem vero ... plane non saevitiae, sed benevolentiae natum... Ab ea ipsa (natura) animis nostris insita quaedam pacis semina, quibus nostra sponte in amorem concordiamque ferimur”.⁴⁵⁰

Anche se ci sono ripercussioni negative sull'Uomo, la sua vera natura, il Sé superiore, lo spingeva sempre verso gli ideali più alti: "Sono nato per amare".⁴⁵¹

L'universalismo moderno avrebbe dovuto essere inteso come l'eredità della tradizione cristiana primitiva, per cui queste comunità umanistiche definivano Uomo come colui che viveva nella dimensione universale il piano divino di salvezza del *Deus Trinitas*: Padre, Figlio/*Lógos* e Spirito Santo.

La coincidenza fondamentale della filosofia cristiana dell'Umanesimo con il contenuto del Cristianesimo, l'affermazione dei valori fondamentali aveva continuato nell'umanesimo cristiano, in base ai seguenti valori: la solidarietà, la fraternità, la concordia, nel senso di una comunione universale, profonda, che abbraccia tutti gli esseri umani senza distinzioni, privilegi e sovranazionale.⁴⁵²

Mentre, nella filosofia greca classica, tranne, forse per Socrate, che secondo la tradizione si definiva come cittadino del mondo, l'idea di umanità come una sola famiglia, legata da legami profondi, era comparsa come “luogo” della Trinità, dove la Carità, l'agápe, o amore disinteressato, che ogni uomo provava come il valore supremo, permetteva di vivere in Cristo.

La visione cristiana del mondo, per Vives, si trovava all'apice di valori, quali: la carità, l'amore inteso come atteggiamento di beneficenza e sacrificio amorevole, fraternità, empatia sociale fino al tema della mendacità.⁴⁵³

Tutti questi valori avevano concorso, grazie agli umanisti cristiani, nel promuovere e costruire un'educazione politica, una sensibilità collettività per

⁴⁵⁰ Erasmo, *Oratio de Pace et Discordia*, *Opera omnia*, VIII, col. 547.

⁴⁵¹ cfr. Sofocle, *Antigone*.

⁴⁵² L. Vives, *Introductio ad Sapientiam*, n. 349, *Opera omnia*, I, p. 29.

⁴⁵³ *Ibid.*, *De subventionem pauperum*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

trovare una soluzione allo spinoso problema della povertà e dell'assistenza pubblica del tempo.

Nel *De subventionem pauperum*, (1526), Vives aveva chiarito come la società fosse sorta dal bisogno, anche se lo stesso bisogno venne, poi, superato dall'amore, o come afferma Saitta: “ossia almeno da un qualche sentimento di gratitudine e da una qualche memoria del beneficio”.⁴⁵⁴

Nel 1531, nel secondo Libro del *De prima philosophia*, Vives aveva espresso la preoccupazione per i dissensi sociali, le agitazioni di classe:

“se da un lato la loro esistenza rivelava la rottura della legge d'amore da parte di coloro che con la loro violenza o con la loro avarizia hanno provocato tali dissensi, dall'altro questi ultimi rompono l'armonia che deve regnare tra tutte le parti della società e finiscono con il colpire l'anima stessa, che regge il corpo della società. Nella rottura dell'unità e nel contrasto delle parti con il tutto stava la storia degli uomini, la quale in Vives si traduceva ora in affresco degli sforzi umani per realizzare la primitiva unione, come, nell'opera del 1529, *De concordia*, ora un postulato di ordine metafisico-teologico, il *De veritate fidei christianae*”.⁴⁵⁵

Il pensiero di Vives, e, tutto il pensiero cristiano era teso all'utopia di redimere l'Uomo dal peccato originale, che aveva determinato la rottura del patto con Dio.

Un'utopia, che poteva essere legata, anche, al tema del messianismo profetico, cioè il messaggio della *Philosophia Christi*, nella sua dimensione universalista per l'avvento del regno universale di pace, di libertà e di armonia.

Per quanto, nonostante l'influsso di Moro o di Erasmo nel pensiero vivesiano fosse indiscutibile, il *De subventionem pauperum* non veniva stimata come un'opera del genere utopico o semi-utopico, evasiva o di rivendicazione di protesta, per una “città ideale”, quanto un vero e proprio progetto, concretissimo, di carità cristiana, nella sua Bruges, contro l'angoscioso problema della mendicizia e del vagabondaggio.

Anzi, aggiungerei della sua Valencia, che aveva dovuto abbandonare per cautela paterna,⁴⁵⁶ e di tutta la Spagna, che nel 1522, dopo una gravissima carestia,

⁴⁵⁴ Ibid., Introduzione a cura di A.Saitta, p. XXII.

⁴⁵⁵ Ibid., p. XXIII.

⁴⁵⁶ Cfr. M.de La PintaLLorente-J. M. de Palacio y de Palacio: con l'Inquisizione, nel 1524, il padre di Vives fu processato e arso a Valencia, come ebreo.

aveva attraversato una profonda crisi demografica ed economica, vissuta, anche, nella Granada del suo primo arcivescovo, Hernando de Talavera⁴⁵⁷, che intendeva dare buoni regolamenti alla città, da poco conquistata dai Re Cattolici⁴⁵⁸, secondo il concetto “cristiano irenista e integrador”.⁴⁵⁹

Per inciso, Talavera fu uno dei consiglieri della regina Isabella, che appoggiò il progetto di rinnovamento culturale di Nebrija⁴⁶⁰ della *Gramática* castigliana, pubblicata proprio nel 1492.

Secondo Saitta non si può escludere l'ipotesi che Vives fosse a conoscenza degli sviluppi, curati da Alonso Fernandez de Madrid, arcidiacono di Alcor⁴⁶¹, che aveva proseguito l'operazione di mediazione culturale e linguistica del Talavera, anche nei confronti della cultura araba in Spagna, con l'allestimento di un vocabolario, esclusivamente, dall'arabo in castigliano, attraverso Juan Vergara e Alonso Valdues.⁴⁶²

L'orizzonte europeo e le articolatissime confluenze culturali fecero sì che Vives non fu “un borghese fiammingo o brabantone del secolo innanzi”⁴⁶³, quanto piuttosto un umanista di matrice erasmiana, con l'inclinazione allo spirito di carità.

Erasmus aveva perseguito l'ideale del pan-umanesimo, come "presagio di un mondo unito" e di "una nuova forma di unità spirituale", circa tre secoli dopo Novalis, Soloviev svilupperanno il "cristianesimo universale".

L'ecumenismo di Erasmo aveva trovato il proprio posto e la sua piena giustificazione, di fronte al disastro imminente, politico e religioso, che l'umanista aveva esorcizzato con il suo messaggio di pace, armonia, e fratellanza universale.

L'Umanesimo aveva, infatti, cercato l'unità dei popoli, sulla base del "Logos" e non su mere considerazioni socio-politiche di opportunità o simili, ma

⁴⁵⁷ I. Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y Leon, Salamanca 2009.

⁴⁵⁸ L. Vives, *De subventione pauperum*, La Nuova Italia, Firenze 1963, Introduzione di A. Saitta p. XLIV.

⁴⁵⁹ I. Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y Leon, Salamanca 2009, p. 11.

⁴⁶⁰ Ibid., *Talavera y Nebrija: lenguaje para convencer, gramática para pensar*, Hispania, vol. LXVIII, n. 288, pp. 33-62.

⁴⁶¹ L'arcidiacono di Alcor fu anche il primo traduttore di Erasmo in Spagna.

⁴⁶² L. Vives, *De subventione pauperum*, La Nuova Italia, Firenze 1963, Introduzione di A. Saitta p. XLIV.

⁴⁶³ Ibid., p. XLVII.

per ritrovare i fondamenti primigeni della natura umana.

Era il grande tema della comunione umana globale, al di là di particolarismi e di Stati nazioni, il pan-umanesimo, che si era diffuso attraverso le generazioni, e pensatori successivi, come Kant, Saint-Simon, Comte, Soloviev, che avevano sviluppato l'idea della modernità, del “nuovo”, nel XVI secolo, nel XIX e nel XX secolo.

Nel pensiero di Erasmo, l'importanza delle idee cosmopolitiche, come in quello di Seneca, nella prospettiva del pensiero tardo stoicismo romano, era stata evidenziata da diversi studiosi del lavoro di Erasmo e Vives, insieme al rilievo attribuito al cristianesimo primitivo, che avevano giocato un ruolo davvero molto importante, per garantire l'unità del genere umano in tutto il mondo.

Erasmo aveva sviluppato il recupero di tale idea estetico-etica della perfetta fraternità universale, attaccando fortemente la concezione aristocratico-clericale della Chiesa stessa, che era diventata particolarmente potente nel Medio Evo, sebbene, ovviamente, non avesse negato la funzione di una gerarchia come servizio, un tema su cui aveva insistito particolarmente nelle sue opere, in contrasto con la gerarchia egemone.

Di fatto Erasmo aveva tenuto sempre in considerazione la struttura di fratellanza della Chiesa.

Vives, inoltre, aveva anche cercato di evidenziare la struttura della fratellanza, nella comunità della Chiesa: egli era, infatti, particolarmente convinto che la Chiesa rappresentasse il popolo di Dio, piuttosto che dare importanza agli ordini religiosi o alle gerarchie ecclesiastiche.⁴⁶⁴

Nella sua parafrasi del Vangelo di Matteo, Erasmo interpretava il brano "voi siete tutti fratelli" (Mt 23,8) in termini di uguaglianza:

“Fratres invicem: inter quos mutua caritas omnia reddit paria. Nec decet ut quisquam semet anteponan alteri”⁴⁶⁵.

Successivamente, nell'interpretare *Matteo* il capitolo XXV del giudizio

⁴⁶⁴ E. González y González, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 16.

⁴⁶⁵ L.Vives, *Paraphrasis in Evangelium Matthaei*, Opera Omnia, VII, col. 120.

finale, egli aveva fatto notare che Gesù fosse 'fratello' dei più poveri ed il più "disprezzato" del mondo, identificandosi con loro, lo dichiara "fratello", come dicono le Sacre Scrittura, evidenziando il tema della libertà:

“Christus ab omni servitute redemit”.⁴⁶⁶

Sono gli stessi valori fondamentali, prodotti dalla Rivoluzione francese, che proclamò "*liberté, égalité, fraternité*" che Erasmo profetizzò a livello centrale dalla Buona Novella del Vangelo, insistendo nell'*Enchiridion*, che se intendessimo essere "uomini nuovi", nel modo in cui testimoniava San Paolo, dovremmo vivere nello Spirito.

Nel caso di Vives, parlando del destino della comunità dei giusti, dei santi e di coloro che erano predestinati alla salvezza dalla grazia divina, nella Repubblica ideale, veniva ricordato l'insegnamento del Vangelo: Gesù affermava che tutta la legge consisteva nell'amare Dio e gli uomini, e che questo amore doveva coinvolgere non solo i nostri amici, ma doveva estendersi ai nostri nemici sebbene costoro presentassero un animo dedito al Male, in ogni loro manifestazioni, nelle parole e nelle azioni, perché “il mondo è un torchio che sprema”.⁴⁶⁷

Questo era un precetto, affermava Vives, che determinava il massimo disgusto e repulsione nei confronti del Male e la sua intrinseca connessione con la Storia.

Seguendo la lezione di S.Agostino della *civitas Dei* e *civitas terrena* o *civitas diabuli*, per Vives la Storia rappresentava il tempo in cui si realizzava il destino dell'Uomo o in cui si svolgeva il “dramma” della salvezza dell'Uomo.

La Storia, in ultima analisi, costituiva il problema della presenza di Dio

⁴⁶⁶ Erasmo, *Institutio principis christiani*, Opera omnia, IV, col. 578.

⁴⁶⁷ Agostino, *Sermones*, XXIV, 11: “Il mondo è come un torchio, che sprema. Se tu sei morchia, vieni gettato via; se sei olio vieni raccolto. Ma essere spremuti è inevitabile. Soltanto osserva la morchia, osserva l'olio. La spremitura ha luogo nel mondo attraverso la fame, la guerra, l'indigenza, la carestia, il bisogno, la morte, la violenza, la rapina, la cupidigia; queste sono le miserie dei poveri e le calamità degli stati, noi le sperimentiamo...Vi sono uomini che oppressi da tali calamità si lamentano e dicono: “come sono cattivi i tempi cristiani”...”. Questa è la morchia, che defluisce dal torchio nei canali di scolo: il suo colore è nero, perché essi bestemmiano: non risplende. L'olio ha splendore. Poiché qui è un altro genere d'uomo che subisce la stessa pressione e torchiatura, che lo depura: non è stata infatti una torchiatura a raffinarlo così?”

nell'ordine temporale, di Dio inteso come provvidenza, garante dei fini ultimi degli avvenimenti umani.

Al punto che alcuni sostenevano quanto tale disposizione fosse una predisposizione dell'Uomo contro la Natura stessa. E tuttavia, si alludeva al Naturalismo, formulato dal Signore, che intendeva riaffermare il Regno della Natura anche come espressione dell'Amore:

“Vocat nos Christus, seu revocat venus, ad integritatem naturae nostrae”.⁴⁶⁸

In questo contesto Vives intendeva, con un'allusione di matrice “classica”, la radicale trasformazione del cambiamento, determinata dal Cristianesimo, al fine di promuovere una mentalità universale:

“Olim videbantur homines ex patria contrahere inimicitias naturales, ut Asianus cum Europico, Graecus cum Barbaro, Judaeus cum Gentili, inter quos non videbatur posse intervenire reconciliatio, immò fas, et pium erat inter illos odisse mutuò, nefas conversari, convivere, colloqui; Christus lege sua distinctiones istas omnes sustulit, et septa quibus gentes separabantur diruit, hominem quemcumque cuicumque alteri conjunxit, et conglutinavit bona voluntate, docens fratres illos esse homines inter se, qui Filii essent ejusdem Patris Dei”.⁴⁶⁹

La Natura come Creazione, per Vives, del Padre celeste dettò le condizioni affinché tutti gli uomini potessero vivere insieme nella tolleranza, nella pace, nella concordia e nella carità, perché il Padre offrì in sacrificio il Figlio primogenito, proprio per la riconciliazione del genere umano e per tutto ciò che fosse sulla terra e in cielo, annullando tutte le separazioni e discriminazioni esistenti.

Nel processo storico, gli uomini avevano cercato di unirsi in comunità, legati da vincoli di cittadinanza, che coincidevano, con i vincoli dello stesso Bene pubblico, anche, se professavano religioni diverse. Ma, a lungo termine, le differenze e le discriminazioni ebbero il sopravvento: il Gentile era un estraneo per l'Ebreo a causa di sacrifici e rituali distinti, così come il Greco dal Barbaro, gli Ateniesi dagli Spartani.

Un rinnovato processo di unificazione fu determinato dal sacrificio di Cristo, che con il suo sangue ottenne che tutti gli uomini appartenessero nella

⁴⁶⁸ L.Vives, *De la verdad de la fe*, Obras completas, II, pp.1659-1660, Opera omnia, VIII.

⁴⁶⁹ Ibid., p.1662, Opera omnia, VIII, p. 454.

nuova comunità universale della “*Respublica christiana*”, con la stessa cittadinanza, la stessa religione e la stessa beatitudine finale:

“Nova essemus omnes et una creatura, in qua jam nec discrimen esset nationis, nec gentis, nec conditionis, nec status”.⁴⁷⁰

Cristo determinò tutto questo, e:

“Id vidit (Christus) una ratione commodissime posse fieri, si homines omnes mutuo inter se bene vellent, atque unanimes aevum, in hac vitae communionem traducerent”.⁴⁷¹

Pertanto, il suo unico precetto fu l'amore per il prossimo e l'osservanza della *pietas*:

“Hoc jubet, hoc vult Feus, ut homo hominem, hoc ipso quòd sit homo, diligat; nec gentem spectet, nec conditionem, nec aliud quàm humanitatem et Deum”.⁴⁷²

Vives aveva, così, tramandato la teoria della *politeia*, come “scienza della misura” e di miglioramento, sostenuta da Socrate, per cui l'Uomo saggio, cittadino del Mondo, viveva un sapere sempre più consapevole di se stesso, secondo giustizia, temperanza, forza e religiosità, per non rimanere prigionieri dei propri limiti ed evadere da quel mondo, rappresentato dalla mente umana, nella libertà e nell'equità sociale:

“Homo Christianus mundanum se esse existimat, non contemptu civitatis suae tamquam exiguae, sed amore pectoris sui in cunctos se homines diffundente”.⁴⁷³

Così, l'Umanesimo cristiano presentava l'anticipazione del pacifismo e del diritto cosmopolitico kantiano, contro ogni spirito di discordia, di particolarismi nazionali o d'integralismi religiosi:

“Nullum videbis hominem, quem non existimes debere tibi esse fratris germani loco, ut eius rebus prosperis gaudeas, adversis doleas, juvesque quantum erit opis tuae”.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Ibid., *De la concordia y discordia del género humano*, Obras completas, II, pp. 241- 242, Opera omnia, V, p. 389.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid., p.242, Opera omnia, V, p. 389.

⁴⁷³ Ibid., *De la verdad de la fe*, pp. 1662-166, Opera omnia, VIII, p. 454.

⁴⁷⁴ Ibid., *Introductio ad sapientiam*, n.385, Opera omnia, I, p. 32.

Vives aveva avvisato che non ci sarebbero stati ostacoli per questo comportamento di:

“Non natio affectum hunc minuat, non civitas, non cognatio, non professio, non conditio, non ingenium”.⁴⁷⁵

Vives possedeva un'etica puramente filosofica, respingendo la dottrina tardo-scolastica, che ammetteva un'etica puramente naturale, vale a dire, quella aristotelica, che presentava la Natura, come un tutto articolato, differenziato, determinato.

Ogni manifestazione della Natura aveva il suo autonomo fine, che costituiva, anche, la propria specifica ragione d'essere, conferendogli quella sua forma peculiare.

Anche l'universalismo religioso di Vives aveva a che fare con questo tipo di valutazione naturale della Ragione: lo spirito cristiano ecumenico di Vives scaturiva, infatti, da una tendenza nascosta, ma, profonda, verso il naturale insegnamento della Religione, proclamando la guida di Cristo, che avrebbe sviluppato l'innato senso morale per tutta l'umanità.⁴⁷⁶

Qui l'universalismo morale kantiano era stato già preconizzato di qualche secolo, come elemento della filosofia cristiana, tratto dal Vangelo, che gli umanisti cristiani già utilizzavano, come un argomento razionale.

Così Vives sottolineava l'esistenza di una società universale, costituita da uomini, sulla base dell'uguaglianza naturale per tutti, in cui regnava: la libertà, l'uguaglianza, la fraternità e la giustizia:

“Natura exerta voce clamat se homines omnes ad mutuam amorem finxisse et conciliasse inter se, ut sicut civis civi nocere non potest, quin patriam vulneret, quae omnes communi quodam vinculo quasi mater complectitur, ita nemo hominem potest illaesa natura laedere, quique non maximam hanc humani generis patriam consauciet, et sancta naturae jura violet, quae eadem sunt divina”.⁴⁷⁷

Come si è visto, il pensiero vivesiano, a differenza della concezione

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ C. G. Noreña, *Juan Luis Vives y las emociones*, Ayuntamiento, Valencia 1992, p. 293.

⁴⁷⁷ Ibid., *Concordia y discordia en el linaje humano*, P, p.331: Opera omnia, V, p. 362.

umanistica, che si configurava, principalmente, come un inno individualistico dell'Uomo stesso, si conformava nell'anelito per l'unità universale di tutta l'umanità, intesa come una grande famiglia: "una patria comune".

L'individuo, lo stesso Vives, in un chiaro e doloroso richiamo autobiografico, ritrovava il suo essere ed il suo "dover essere", nel suo carattere relazionale, la propria identità ed il suo senso ultimo, solo all'interno di questa comunità, immensa, come il Mondo.

Nel pensiero occidentale antico e moderno, guardando ad altri esempi di tale antropologia universale, è possibile rintracciare una certa affinità con Seneca, oppure, nel pensiero filosofico successivo, Herder, Saint-Simon, A.Comte, Vladimir Soloviev, M. Scheler, anche se sarebbero maggiormente espliciti, paradossalmente, alcuni richiami di culture non occidentali, ai limiti del collettivismo tribale, dove regnava una superiore unità dettata dal Cosmo.

Professare la *concordia* con gli altri uomini significherebbe per l'uomo negare la propria istintualità:

"Ut pax, amor, concordia, humana nos in natura conservat, ita discordia et dissensio homines nos esse non sinit, cogit nos a praestantia degenerare originis ac stirpis nostrae".⁴⁷⁸

Erasmus a sua volta, metteva a confronto la salute dell'organismo sociale con la salute del corpo umano individuale.

Il corpo della persona era sano, quando si stabiliva armonia tra tutte le membra fisiche, solo in questo modo si poteva raggiungere la condizione di salute.

Allo stesso modo il grande corpo dell'umanità: l'armonia tra le diverse membra era assolutamente necessaria, anche se poi nella realtà si verificavano altre condizioni contingenti:

"Et qua ratione nos sani putabimur, qui cum unius corporis membra sumus, alii alios odimus, expilamus, depraedamus, trucidamus, et si quid morte crudelius imprecamur".⁴⁷⁹

Ma tale società, che non viveva in armonia, non poteva essere raggiungeva la condizione di felicità e di benessere.

⁴⁷⁸ L.Vives, *De la concordia y la discordia en el linaje humano*, Obras completas, II, p. 81, Opera omnia, Vives, p. 194.

⁴⁷⁹ Erasmus, *Oratio de Pace et Discordia*, Opera omnia, VII, col. 549.

L'Umanista Roteradamo comparava anche le condizioni di un'umanità che viveva in condizioni retrograde, legate al passato, potremmo dire anche di culture “altre”, che, pur poveri, vivevano in pace ed equità:

“Pauperiem nostram felicem reddebat concordia, vos quia eam deseritis, ditari quidem potestis, felices vero fieri minime”.⁴⁸⁰

In tal senso l'antropologia dell'umanesimo cristiano diventava un'ontologia, basata sull'uguaglianza universale, che dal pensiero stoico, Dionigi l'Areopagita, Nicola Cusano, M. Ficino e pensatori dell'età moderna come Pascal, Spinoza, Feuerbach, Solovyev sosteneva la profonda unità tra l'armonia e l'amore:

“Entia naturae, sectio ac divisio tradit corruptioni”; “hoc indidit eis opifex naturae, ut norint quodammodo in unione positam esse salutem, contra in distinctione perniciem”.⁴⁸¹

La *concordia* consolidava dunque l'essere, mentre la discordia distruggeva la realtà più intima.

Vives ripeteva in diversi passaggi della sua produzione una vecchia massima, forse di Seneca, che aveva attribuito questo compito ad un oracolo:

“Concordia etiam pusilla coalescunt: discordia, maxima dissipantur”.⁴⁸²

Vives sosteneva la verità di questo aforisma, che riguardava tutti: le case private, le città, i paesi, i gruppi, le scuole, le accademie, le corporazioni, i grandi regni, gli imperi.

Come si elevavano per l'armonia, così per la discordia venivano gettati nella distruzione e nel decadimento rovinoso.

Così gli Assiri, i Medi, i Persiani, i Greci e, infine, i Romani arrivarono fino all'acme della propria condizione di armonia, ma, successivamente, con la discordia precipitarono da quell'altezza.⁴⁸³

“Ut non aliter videantur pax et discordia inter se distare quàm mors et vita, ut omnia pace oriantur, stent, et vivant, discordia cadant ac extinguantur”.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Ibid., p. 548.

⁴⁸¹ Ibid., *De la verdad de la fe*, Obras II, p.1369, Opera omnia, VIII, p. 55.

⁴⁸² Ibid., *Introductio ad sapientiam*, n. 391, Opera omnia, I, p. 32.

⁴⁸³ L. Vives, *De la concordia y la discordia en el linaje humano*, Obras completas, II, p. 81, Opera omnia, Vives, p. 194.

⁴⁸⁴ Ibid., S, p. 205, Opera omnia, V, p. 258.

Entrambi gli atteggiamenti, la *concordia* e la discordia, avevano lasciato impronte indelebili ed eterne.

La *concordia* aveva educato la stirpe umana, fondato città, ingrandendole o mantenendole, introducendo le Arti, il benessere, l'educazione dello spirito, facendo grandi uomini, sia in saggezza, che in virtù.

La discordia, con un parallelismo deplorabile, aveva, invece, disperso gli uomini, facendoli vagare, pieni di paura e di terrore, rendendoli nemici in tutti i luoghi e diffidenti, nei confronti di qualsiasi altro uomo.

La discordia aveva privato i Re del proprio titolo, rompendo il patto della *concordia*, gettando nella disperazione la comunità umana, distruggendo edifici, ville, città, insieme alla carestia, che aveva portato: peste, indigenza, l'ignoranza ed, infine, l'immoralità.⁴⁸⁵

Nulla diventava sicuro, inutili le solitudini contemplative, né l'ingegno o l'astuzia, né la maestà del nome, né le numerose armate, tutto veniva distrutto dalle conseguenze della discordia.

Inoltre, la cultura non poteva più esistere: non si permetteva agli insegnanti di insegnare, né ai discepoli di apprendere o ai genitori di preoccuparsi per l'educazione dei propri figli.⁴⁸⁶

D'obbligo il riferimento alla *Civitas Dei*, di S. Agostino, come la città della *concordia*:

"Dio ha portato la pace e l'armonia e l'amore", scriveva Vives,⁴⁸⁷ e la *concordia* reciproca tra gli uomini diventava l'immagine più efficace ed espressiva della città sovrana di Dio, mentre la discordia rappresentava la beffa trionfante dell'Inferno.

La concezione del cristianesimo per questi pensatori umanistici era completamente inserita nella prospettiva della storia delle idee, dedicate all'irenismo ed alla dimensione religiosa.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Ibid., p. 187.

⁴⁸⁶ Ibid., pp. 95-96.

⁴⁸⁷ Ibid., *Introductio ad Sapientiam*, p. 170, Opera omnia, I, p. 32.

⁴⁸⁸ Erasmo, *Querela pacis*, p. 978: " Coelestis illa ... per Hierusalem nomen habet pacis visione",

Vives affermava:

“Vera et sancta christiana pietas dicitur est velut caputibus universa comprehensa, iisque amoris, caritatis, pacis, concordiae, amore proximi quem vides, et amore Dei quem non vides.”⁴⁸⁹

E così ripeteva, spessissimo, lo stesso Erasmo, nel suo carteggio: “Summa nostrae religionis pax est et unanimitas”. L'umanista lo ricordava tutte le volte che la Scrittura suggeriva di vivere nella beatitudine, in nome della pace:

“Age Christus ipse jam adultus, quid aliud docuit, quid aliud expressit, quam pacem ?”⁴⁹⁰

La dottrina cristiana era permeata, sia nell'Antico, che nel Nuovo Testamento, da tale comandamento, che, con forza, esortava alla pace ed all'unità delle anime e dei cuori.

È possibile notare quanto il Signore promuovesse la *concordia* e l'amore reciproco:

“Hoc, inquiens, argumento cognoscent homines vos esse meos discipulos, non si sic aut sic vestiamini, non si his aut his vescamini cibis, non si tantum jejunetis, non si tantum Psalmorum exhausseritis, sed si delexeritis invicem (...) Innumera sunt Philosophorum praecepta, varia sunt Moysis, plurima Regum edicta, unicum est, inquit, praeceptum meum, ut ametis invicem”.⁴⁹¹

Inoltre, la *concordia* veniva nominata nel sacramento della celebrazione eucaristica:

“Quid illa sacrosancti panis, et calicis philotesii communio, nisi novam quandam et indissolubilem concordiam sanxit ?”⁴⁹²

Vives si rammaricava di ogni contesa e contrasto nel campo della Religione, perché in totale contrasto con l'indole della stessa *religio*: il declino negli ultimi anni, che aveva subito la religione cristiana, aggredita, colpita e sfiancata dagli alterchi, le risse, i processi, dimostravano la forte ed apocalittica

Opera omnia, IV, col. 632.

⁴⁸⁹ L. Vives, *De la concordia y la discordia en el linaje humano*, p. 179: Opera omnia, V, p. 311.

⁴⁹⁰ Erasmo, *Querela pacis*, p. 974: Opera omnia, IV, col. 360.

⁴⁹¹ Ibid., Opera omnia IV, col. 361, p. 974.

⁴⁹² Ibid., p. 975: Opera omnia, IV, col. 631.

decadenza della sua tepoca.⁴⁹³

Alla concretezza di Vives contrapponiamo, in conclusione del terzo capitolo, l'astrattezza dell'*u-topia* o *eu-topia*, un termine coniato da Moro.

Nella rappresentazione della prospettiva socratico-platonica, fra la realtà e l'ideale, si auspicava un mondo di armonia, luogo inesistente, ma felice, di *concordia*, dove non prevalevano interessi individuali, ma solo quelli della comunità, oltre che quelli religiosi, sia pure non esclusivamente cristiani.

Questo diventerà un modello di sapienza civile e di etica della comunità per tutte le utopie dell'era moderna, in *Utopia* vigeva il principio della tolleranza religiosa, nel senso che ciascuno poteva scegliere la religione e il culto che ritenesse più corrispondente alle proprie esigenze spirituali, consentendo la discussione e il dibattito in vista di un ordinato e tranquillo proselitismo. Non aveva alcun senso imporre e sostenere un credo religioso con la forza: l'unico risultato era quello di provocare contese e conflitti che avrebbero finito per degenerare in vere e proprie guerre civili.

Quella coscienza utopica, di cui, anche Vives aveva tanto sofferto diventandone vittima, aveva svelato le attese profonde, ma disattese, di tutta la società, contro l'etica di potenza degli Stati e della nuova politica europea del dominio e dell'oppressione della Modernità.

⁴⁹³ L. Vives, *De la concordia y la discordia en el linaje humano*, p. 179: Opera omnia, V, p. 311.

Capitolo IV
L'ESEMPLARITÀ EDUCATIVA,
FEMMINILE E MASCHILE A CONFRONTO,
NEL CARTEGGIO DI LUIS VIVES: LE LETTERE INDIRIZZATE
A MARIA TUDOR E A CHARLES BLOUNT

INTRODUZIONE ⁴⁹⁴

Erasmus scrisse da Basilea, nella vigilia dell'Ascensione dell'anno 1527, a Luis Vives, in maniera davvero ambigua ed in termini satirici, denominandolo “animale anfibio” e *Mercurio*⁴⁹⁵, quasi accusandolo di opportunismo, sempre in viaggio verso l'oltremontana e di trasformismo, per denaro e commerci poco chiari.

La risposta di Vives non si fece attendere: il 20 di luglio dello stesso anno, da Bruges, gli replicò piccato, suscitando una contro-risposta riparatrice di Erasmo, nella lettera di Basilea del 15 ottobre del 1527, forse solo perché invidioso del grandissimo successo del *De institutione feminae christianae*⁴⁹⁶, che Vives aveva composto per la regina Caterina, e, che aveva incontrato, anche, un'ottima accoglienza in tutta l'Europa continentale.⁴⁹⁷

L'appellativo di *Mercurio* e di essere venerato, come una divinità, trovava la sua ispirazione, proprio, dal modello classico, tramandato dalle concrete parole, nel *De Bello gallico*, di G. Giulio Cesare⁴⁹⁸, oppure di Tacito nella sua *Germania*, in cui aveva

⁴⁹⁴ La presente ricognizione storica ed ermeneutica di Vives, è stata criticamente strutturata, in base al confronto dell'impostazione offerta da seminari e tesi, dal 1999 al 2005, (in particolare dei dott. H. E. Anízar e dott.ssa M.L.L.Senatos), ripubblicati nel volume di L. López, *Clasicos en El Renacimiento. la Labor Educativa de Juan Luis Vives*, 2006, presso la Universidad Nacional Autonoma del Mexico, curate dal prof. E. González, mentre per l'approccio al dibattito sull'Umanesimo e la retorica di Vives il confronto è stato organizzato in base agli studi critici di V. Del Nero e E. Grassi.

⁴⁹⁵ M. A. Coronel Ramos, *Juan Luis Vives ¿Animal anfibio ?*, Liburna 4, Noviembre 2011, pp. 115-120, Universitat de València – Estudi General.

⁴⁹⁶ L. Vives, *De institutione feminae christianae. La formación de la mujer cristiana*, trad. Joaquín Beltrán, Ayuntamiento, Valencia 1994.

⁴⁹⁷ V. Del Nero, *Problemi aperti sul De Institutione Foeminae Christianae di Juan Luis Vives*, Bruniana & Campanelliana *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma Anno XII/1, 2006.

⁴⁹⁸ G. Giulio Cesare, *De Bello Gallico*, a cura di F. Manzoni, Mursia editore, Milano 2008, VI, 16: “Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra; hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad questus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur”.

descritto le caratteristiche del mito e del rito di Mercurio.⁴⁹⁹

Al contrario, però, Vives, anche sulla base di tutto il carteggio intercorso con il fedele amico Cranevelt⁵⁰⁰, aveva una personalità coerente ed onesta, che anteponeva il Bene comune al suo bene personale.

Come dimostrato nel caso del divorzio tra Enrico VIII e Caterina d'Aragona, Vives aveva sacrificato tutto per la sua coscienza e per quello che considerava conforme ai propri valori morali, lasciando d'improvviso l'Inghilterra, perdendo quella che era stata la sua principale e sostanziosa fonte di reddito.

L'istitutore Valenzano non era in Inghilterra per fare soldi, ma per compiere una missione: educare la principessa Maria⁵⁰¹ per contribuire, con ogni suo sforzo educativo di mediazione e di trasmissione del Sapere, nel ripristinare, come fine ultimo, teleologico, l'armonia, in Europa.

A questo proposito aveva scritto quasi dieci prima al suo amico Guillermo de Croy⁵⁰², che fosse meglio per il credente di non cercare avidamente la vuota eleganza retorica, oppure, mendicare con la presunzione della parola o del fraseggio; utilizzare l'acutezza di una dialettica vuota e iniqua, perché senza argomenti, colma di sofismi o espressioni capziose del teologo scolastico, nelle sue dispute speciose e sottili.

Luis Vives intendeva, con la propria mediazione educativa, morale e religiosa rappresentare lo spirito del Cristianesimo, basato sulle promesse di uguaglianza, nello spirito evangelico di Cristo, anche se si fosse guadagnato l'odio degli uomini e perseguitato per il suo raggiungimento della Saggezza, della Virtù e della Grazia.

⁴⁹⁹ P. Cornelio Tacito, *Germania*, Mondadori, Roma 1991 IX: “Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent”.

⁵⁰⁰ Cfr. il prologo postumo, scritto da Cranevelt, nel *De veritate fidei christianae, La verdad de la fe cristiana en cinco libros*, Ajuntament de València, Colección “Juan Luis Vives”, Valencia 1978.

⁵⁰¹ A conclusione del capitolo rapidi cenni storiografici: Maria Tudor nacque a Londra nel 1516 e fu regina d'Inghilterra, dal 1553 al 1558, anno della sua morte, era anche conosciuta come Bloody Mary, Mary Bloody Mary o la Terribile. Quando Vives scrisse questa lettera, Maria aveva soltanto sette anni.

⁵⁰² L.Vives, *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978 pp. 129-30.

4.1 IL PROGRAMMA EDUCATIVO DEL *DE RATIONE STUDII PUERILIS*, PRIMA LETTERA.

Il programma educativo di Luis Vives, sintetizzato come un “trattato di comportamento”⁵⁰³, che trasse ispirazione dalle fonti classiche e bibliche, dalla letteratura patristica e dagli scritti tardo medievali, sulla scia di Erasmo⁵⁰⁴, non tralasciò di valutare o “rivalutare”⁵⁰⁵, non solo, la dimensione spirituale, ma, soprattutto, la condizione culturale femminile, per la preparazione della donna alla vita sociale e all'armoniosa *concordia* affettiva del matrimonio con silenzio e obbedienza, tra il XV e la prima metà del XVI secolo.⁵⁰⁶

Ciascuna delle due lettere, sia la lettera indirizzata a Maria Tudor, sia quella a Charles Bount, in parallelo al *De ratione studii puerilis*, del 1531, avevano un obiettivo ben preciso, anche se distinto, collocandosi su uno sfondo interpretativo comune molto più ampio, nel tentativo delicato ed, alquanto impervio, perché limitato dalla sensibilità virtuosa dell'epoca, di uniformare gli obiettivi dell'istruzione femminile, a quella maschile, nella società, tra il XV ed il XVI secolo .

Un grande dibattito, che coinvolse i più famosi umanisti⁵⁰⁷, di certo anche padri e consorti⁵⁰⁸, preoccupati di condividere comuni opinioni sullo *status* della donna, pur

⁵⁰³ V. Del Nero, *Problemi aperti sul De Institutione Foeminae Christianae di Juan Luis Vives*, Bruniana & Campanelliana *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma Anno XII/1, 2006, p. 15: lo definisce come “un trattato di comportamento, tra specchio di un modello che si spera e si auspica praticabile e proposta socialmente imitabile”.

⁵⁰⁴ Erasmo, *De civilitate morum puerilium*, trad. it. *Il galateo dei ragazzi*, a cura di L.Gualdo Rosa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991.

⁵⁰⁵ V. Del Nero, *Problemi aperti sul De Institutione Foeminae Christianae di Juan Luis Vives*, Bruniana & Campanelliana *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma Anno XII/1, 2006, p. 15.

⁵⁰⁶ L. M. King, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 191-192, 200-248; C. Klapisch-Zuber, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 5-68.

⁵⁰⁷ Erasmo era a favore dell'istruzione femminile, non perché le donne dovessero trarne vantaggio per se stesse o per il mondo, ma perché lo studio era più efficace del cucito nello scacciare la pigrizia, preservare la verginità e migliorare i rapporti matrimoniali. Anche se le sue opere pedagogiche erano esplicitamente dedicate all'istruzione maschile, Erasmo aveva riconosciuto la capacità femminile di imparare le stesse materie dei maschi ed ammirava moltissimo le donne colte del suo tempo, prendendo come modello la figlia di Moro, Margaret Roper. Anche H.C. Agrippa von Nettesheim, con il suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, nel 1529, con la dedica a Margherita di Borgogna, rivendicava l'uguaglianza fra i due sessi. Lo stesso Boccaccio dedicò il suo *De claris mulieribus* alla fiorentina Andrea Acciaiuoli e Goggio il suo *De laudibus mulierum* ad Eleonora d'Aragona, duchessa di Ferrara.

⁵⁰⁸ T. Moro, padre di famiglia e marito per ben due volte, potrebbe essere portato, ad esempio, come uno dei lontani antenati dei promotori dell'insegnamento misto e dei difensori dei diritti della donna.

considerando una grandissima varietà di situazioni, distinguendo: le religiose dalle laiche, destinate alla vita coniugale, le donne appartenenti all'aristocrazia, che avrebbero assunto eventuali responsabilità nell'esercizio del Potere, e quelle che dovevano lavorare per guadagnarsi il pane di ogni giorno.

È sicuramente una problematica ancora tutta da mettere a fuoco, dal Medioevo al Rinascimento, ricchissima di allusioni e prescrizioni negli abbondanti carteggi privati: è difficile con la nostra sensibilità moderna sapere in cosa consistesse, esattamente, tale educazione, che doveva, comunque, aderire in maniera vincolante all'immagine o alla rappresentazione, che si aveva della donna dell'epoca.⁵⁰⁹

Vives ci si dedicò⁵¹⁰, dopo il faticoso ed immane lavoro critico del suo commento al *De Civitate Dei* di Agostino, commissionato da Erasmo, con il suo *De institutione feminae Christianae*, già nel 1523, contemporaneo al *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, e, poi, pubblicato nel 1524 e riedito, ben 40 volte, con numerose traduzioni in inglese, olandese, francese, tedesco, spagnolo e italiano, insieme, al *De anima et vita*, nel 1538.

Del Nero ha sottolineato che il *De Institutione foeminae christianae*, come anche l'opera ben più conservatrice del *De officio mariti*, introdusse, come scrisse lo stesso Vives nella sua prefazione⁵¹¹, alcuni valori esemplari, in una visione moralmente severa⁵¹², quali: la purezza, la castità e l'onore⁵¹³, in parallelo, al tema del percorso

Cfr. la corrispondenza di Moro, probabilmente tra il 1518 e il 1523, indirizzata a sua figlia maggiore Margaret, in cui manifestava l'orgoglio e l'appassionata ammirazione paterna per i suoi progressi eruditi nell'apprendimento e nell'uso del Latino; oppure alcune conseguenze estreme a cui Moro giungeva nella sua *Utopia*, quando parlava di educazione, anche nei confronti delle donne sposate, in cui caldeggiava nel secondo Libro, una perfetta uguaglianza tra i due sessi: donne ed uomini si dedicavano nel tempo libero allo studio delle belle lettere e partecipando alle conferenze pubbliche.

⁵⁰⁹ Si vedano gli esempi delle umaniste Laura Cereta e Alessandra Scala di Firenze, di Alessandra Fedele e Olimpia Morata, come, Cateruzza Caldiera e Costanza Barbaro di Venezia, oppure Cecilia Gonzaga che venne accettata nella celebre scuola del pedagogo Vittorino da Feltre. Alla fine del XVI secolo si ricordavano Lucrezia Marinelli, le orfane Modesta da Pozzo e Irene da Spilimbergo, come la più famosa Christine de Pizan, figlia del medico ed astrologo di corte di Carlo V.

⁵¹⁰ V. Del Nero, *Problemi aperti sul De Institutione Foeminae Christianae di Juan Luis Vives*, Bruniana & Campanelliana *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma Anno XII/1, 2006, p.12.

⁵¹¹ Ibid., p. 17.

⁵¹² Ibid., p.16. Del Nero ha riproposto la drammaticità esistenziale vivesiana di *converso*, anche per spiegare questa sua presa di posizione sul mondo femminile, una coscienza ora spregiudicata, ma nello stesso tempo particolarmente rigida, in una visione idealizzata e cristallizzata del "femminino sacro", della Madre, alla ricerca di una felicità, venata di tristezza e di malinconia, mai vissuta, perché costretto dall'esilio e dai crudeli processi dell'Inquisizione subiti dalla sua stessa famiglia, in particolare la componente femminile.

⁵¹³ Ibid., p. 16.

educativo e morale della donna, nelle quattro fasi della vita, tra l'infanzia, l'adolescenza, il matrimonio e, persino, la vedovanza, insieme alla conferma, tutta umanistica, della conoscenza prestigiosa del Latino, indiscutibile linguaggio dei potenti, tutto al maschile.

Dal Medioevo fino al Rinascimento, i portatori di idee, come i predicatori ed i teologi, i filosofi ed i medici, gli avvocati, gli umanisti ed i poeti, avevano definito gli uomini in base alle loro attività nel mondo, mentre avevano identificato le donne, in base al loro ruolo sessuale, ai ritmi della vita riproduttiva, prematrimoniale, matrimoniale e post-matrimoniale.

Il mondo maschile, seguendo la tradizione storiografica, si poteva schematizzare, usando le consuete categorie feudali, in: chierici e uomini di Chiesa, nobili e cavalieri, artigiani e contadini.

Mentre, con l'avvento della soglia moderna, in: giudici, mercanti e avvocati, pellegrini e invalidi, contadini e artigiani, monaci, frati e prelati, nobiluomini e gentiluomini.

Le donne, solo con qualche eccezione, erano classificate, rispetto l'ideale di verginità, oppure, l'uso o abuso della loro sessualità nella loro vita quotidiana, in ottemperanza di ideali formativi antichi, sicuramente essenziali al mantenimento, sia della famiglia patriarcale, che del sistema dei valori della cristianità istituzionale.

Così, in una valutazione complessiva, il posto d'onore spettava alle vergini dedicate a Dio, come le monache o religiose, seguite dalle donne sposate, le quali potevano restare caste all'interno del matrimonio o sottomesse al marito, procreando figli legittimi, le vedove, che erano state, comunque, contaminate dall'esperienza sessuale e le fanciulle, ancora illibate, in età puberale.

Infatti, nella considerazione della figura della donna, l'interesse di Vives, ha ribadito Del Nero⁵¹⁴, fu tutto incentrato sull'educazione della *virgo*, con tormentate “tracce lontane di un'educazione giudaica”⁵¹⁵, da salvare dall'ignoranza, quindi instradata, attraverso un processo di interiorizzazione della “disciplina” e di autocontrollo⁵¹⁶, allo studio degli autori più esemplari della storia della civiltà, come: il Vangelo, gli Atti degli Apostoli e le epistole del Nuovo Testamento, i libri storici e morali dell'Antico Testamento, i santi Cipriano, Girolamo, Agostino, Ambrogio,

⁵¹⁴ Ibid., p. 22.

⁵¹⁵ Ibid., p.16.

⁵¹⁶ Ibid., p. 23.

Giovanni Crisostomo, Ilario e Gregorio, ed inoltre Boezio, Fulgenzio, Tertulliano, fino a Platone, Cicerone e Seneca.

In particolare, Vives, ricollegandosi alla tradizione di Plutarco e dei Padri della Chiesa, aveva scelto, anche, di valorizzare la dignità della donna, nella cura di sé, proprio nella tutela, principalmente, della *pudicitia*, che simboleggiava, nell'universo maschile, il valore morale più elevato della *virgo docta* e *virgo sacra*.

La prima lettera venne scritta per l'istruzione della principessa María Tudor⁵¹⁷, con la dedica a Caterina d'Aragona, moglie di Enrico VIII, in risposta alle caratteristiche di una richiesta per un determinato *curriculum studiorum*, nella quale si esponeva ogni contenuto grammaticale, e, soprattutto, le dinamiche d'insegnamento:

"Iussisti ut aliquam rationem brevem conscriberem, qua Tua praeceptor a Maria filia eius instituenda uti posset (...)"⁵¹⁸.

Luis Vives, qui dimostrava già di essersi reso indipendente dai vecchi ed obsoleti dettami della Grammatica, svincolata, cioè dal tradizionale insegnamento, che seguiva, in parte, il metodo induttivo, dal semplice al complesso, dall'alfabeto ai tropi, come discusso nella grammatica di Donato del IV secolo d. C.⁵¹⁹, nella *Introductiones* di Nebrija e, ancor prima, al *Compendium*, del 1490, dello spagnolo Daniel Sisón.

Sarebbe, comunque, opportuno segnalare le somiglianze, le differenze ed i contributi tra Vives e i suoi predecessori: ad esempio, Donato, che esponeva un intero *corpus* di precetti grammaticali, il *Grammaticae Constructionis Compendium*, nel campo delle Arti, attraverso un metodo, che veicolava coloro che già parlavano la lingua Latina; mentre il Valenzano, affrontava una realtà linguistica molto diversa, dato che l'imparare il Latino era apprendere una seconda lingua *ex novo*.

Inoltre, il fatto che si memorizzassero frammenti selezionati, permetteva di utilizzare, anche, il metodo deduttivo, una pratica fondamentale nel perseguire la possibilità di possedere un sistema lessicologico, indispensabile per imitare lo stile "classico".

A questo erano collegate le tre forme di apprendimento: l'induzione, la

⁵¹⁷ E. Gonzalez,- V. Gutiérrez, *Los diálogos de Vives y la imprenta*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Col·leció Arxius i documents, 24, 1999, p. 53

⁵¹⁸ L.Vives, *De Ratione Studii Puerilis*, I.

⁵¹⁹ Si tramandava che il grammatico preferito dagli scolastici fosse Prisciano di Cesarea, del V secolo d. C., con le sue *Institutiones grammaticae*.

deduzione e l'analogia.

Nella seconda lettera, dedicata a Charles Blount, futuro Barone di Mountjoy, figlio di William Blount, Vives aveva, quindi, plasmato il canone della letteratura pedagogica, arricchito e modificato nell'attenta ermeneutica delle letture degli Autori antichi prescelti.

Sarebbe però opportuno ricordare che, per Vives, la Grammatica, non era solo, un'arte, ma, soprattutto, uno strumento per la conoscenza, ancora non autonoma e critica, non si poteva, cioè, studiare di *per sé*, ma per scopi più esemplari, strettamente collegati a quegli ideali educativi, di *exempla*, ricavati dalla lettura dei classici.

Sebbene nel periodo della maturità intellettuale dei *Dialoghi*, Vives aveva presentato un vero e proprio cambiamento nell'atteggiamento didattico tradizionale: la lingua latina era sì utile per esprimersi correttamente, ma anche per pensare in termini etici ed intraprendere il cammino socratico del “conosci te stesso”.

In entrambi i casi, la Grammatica si presentava come un'arte, nel senso greco del termine, come una *τέχνη*, perché consisteva in una raccolta di precetti morali funzionali, e, gli strumenti essenziali per l'apprendimento della lingua e delle altre arti.

In realtà, per Vives il linguaggio era, in generale, artificiale.⁵²⁰

E le arti venivano così definite e classificate, in base ad una tassonomia:

"(...) diffiniatur collectivo nobis ars universalium praeceptorum parata annuncio cognoscendum, agendum, vel aliqua in certa latitudine operandum finis".⁵²¹

Le *Artes*, che presentavano obiettivi e finalità: di controllo come conoscenza di *per sé*, dinamiche di azioni esaustive, efficaci come alcuni lavori o risultati conseguiti, che si traducevano in azione.

Gli apparati dottrinari rappresentavano strumenti delle *Artes*, ad esempio: di controllo, come la geometria, dinamici come la musica, efficaci come alcuni ambiti della Medicina, ed altri apparati dottrinari, come la Grammatica e la Dialettica.

“Cognitionum finis est in aliis ipsa cognitio, quae artes inspectivae nominantur, sicuti naturae contemplatio et molium, quae est geometria; aliarum est actio, velut in musica, cum post actionem nihil reliquitur, quae activae dicuntur; aliarum opus aliquod et effectio praeter actionem, ut aedificatoriae et medicinae, quae effectivae nuncupantur. Sunt quaedam instrumenta tantum aliarum, velut grammatica et dialectica, quae a Graecis ea de causa *ὄργανα* nominantur”.⁵²²

⁵²⁰ Ibid., *De anima et vita*, II-VII: *Del lenguaje*, p. 1206.

⁵²¹ Ibid., Ap 11 *De Tradendis Disciplinis* I.

⁵²² Ibid.

La Grammatica era stata considerata un'arte strumentale, in quanto le conoscenze grammaticali dovevano essere codificate in un *corpus* obbligatorio, per permettere un'agevole lettura dei classici.

Ora, sia pure accettando che la Grammatica fosse meramente un'arte-strumento e anche dal presupposto che si trattasse di una facoltà con uno scopo determinato e specifico, era stato necessario pianificare una metodologia per lo studio e la trasmissione di Sapere, ri-attualizzando l'antico tema dei *semina*, sviluppando le attitudini e i talenti concreti dell'allievo.

Se si analizzassero cronologicamente le opere più importanti di Vives, riguardo il tema della Grammatica, si potrebbero considerare i suoi approcci nella prassi educativa:

- a) *In pseudodialécticos*, (1519): argomentazione sul declino del Linguaggio;
- b) *De ratione studii puerilis*, (1524): propedeutica ed approccio metodologico per l'insegnamento;
- c) *De disciplinis*, (1531): sviluppo dello studio della Grammatica, insieme alla presentazione della problematica dell'arte come strumento, con la sua sistematizzazione nell'ambito cognitivo;
- d) *Exercitatio linguae Latinae*, (1538): approccio metodologico formale, completo di sintesi della mediazione linguistica e di trasmissione della Lingua Latina.

Il *De ratione dicendi*, (1532), che aveva indotto ad analizzare le operazioni della mente per quanto riguarda proprio gli specifici processi cognitivi, e il *De anima et Vita libri tres*, (1538), che ne aveva analizzato il funzionamento, si affiancarono alla *Exercitatio*, segnando un punto di maturazione nell'evoluzione e nello sviluppo degli approcci metodologici vivesiani nella mediazione educativa; pertanto, non è un caso che la maggiore cristallizzazione sia stata rappresentata dalla *Exercitatio*.

Tuttavia, è importante analizzare, in dettaglio, la prima lettera del *De ratione studii puerilis*, perché vi sono state esposte, punto per punto, *velut digito*, quei suggerimenti metodologici, insieme all'importanza del processo dialogico, come risorsa infallibile, per imparare rapidamente il Latino.

Analizzando questa prima lettera si ha la prova di quanto Vives fosse consapevole dell'importanza della mediazione educativa e di quanta "cura" che, come maestro di Latino, occorresse approfondire proprio su quelle problematiche più

importanti, inerenti alla morfologia per l'accesso alla lettura, alla scrittura ed alla comunicazione⁵²³, incominciando con le lettere e le sillabe, fino alla formazione delle parole, per poi arrivare alla comprensione delle parti del discorso stesso.

E, ancora, si doveva continuare con gli esercizi, limando la composizione, e, quindi, inserirla correttamente nell'orazione, che poteva essere letta oppure scritta, in prima persona, o dettata ad un amanuense.

I testi che Vives consigliava, per questo scopo, erano il *Compendium Grammaticae* di Tomás Linacre, insieme al *Libellum di Constructione* e i *Colloquia* di Erasmo, attraverso i quali si potevano evidenziare quei forti interessi per l'impianto terminologico della trasmissione orale.

La lezione consisteva sul come imparare qualsiasi lingua, iniziando dalla modalità più ottimale per ottenerlo, e cioè, attraverso il lessico d'uso quotidiano.

Quindi, se questi furono i chiari obiettivi di Vives, da questo momento era più che semplice prescrivere le caratteristiche e le finalità della mediazione educativa, dal momento che erano stati espressi già i luoghi e i campi semantici, sulla cui base poter effettuare una qualche rappresentazione della Realtà, ad esempio: parti di abbigliamento, porzioni della casa, cibo, strumenti di misurazione del tempo, musica, parti del corpo, ecc.

Il fine educativo della *Exercitatio* era di insegnare a parlare la lingua latina, anche, attraverso le necessità pratiche di comunicazione di tutti i giorni.

Nel campo metodologico dell'insegnamento della Grammatica, il contributo di Vives fu, sicuramente, quello di gestire appieno i contenuti, affinché non variassero sostanzialmente da ciò che era stato stabilito dalle precedenti programmazioni, stilate da Sisón e Nebrija, i suoi predecessori, a cui era particolarmente devoto e grato per la

⁵²³ Per una puntuale e dettagliata ricostruzione storica dell'ambito filologico-retorico cfr. Cap.3, *La cuestión didáctica, el "Arte de la lectura" y la teoría de la recepción*, in P. Aullón de Haro, *Estética de la Lectura. Una teoría general*, Editorial Verbum, Madrid 2012, pp.75-104: “ (...) Los métodos sintéticos arrancan de Dionisio de Halicarnaso (*De la composición de las palabras*) y de Quintiliano (*Instituciones oratorias*). En la transición de los siglos XVII a XVIII se da gran preferencia, frente a los cuadros de las letra, a los de sílabas que emparejan las vocales a sucesivas consonantes e incluso los de sílabas que se identifican en diferentes palabras. Los procedimientos de medio fonético, difundidísimo en el siglo XIX, adolecen de cierto mecanicismo y su aplicabilidad depende en buena parte de las características diferentes de cada idioma. La preferencia silábica altamente combinatoria, conduce a la palabra y de ésta puede prolongarse a la frase. Los métodos analíticos, que tienen su antecedente quizás más específico en Comenio, se desarrollan en el XVIII y progresivamente han disfrutado del mayor éxito bajo la denominación de método global, que atiende al interés y motivación del niño y, por tanto, ofrece una mejor base psicológica y de concepción del aprendizaje. (...)” p. 79.

sua stessa *ratio*.

E nonostante i loro nomi non fossero menzionati in questa specifica lettera, apparvero in più passaggi del *De disciplinis*, mentre si è potuto riscontrare il forte collegamento a Tomás Linacre e ad Erasmo.

Sarebbe quindi utile, magari rimandando ad un'altra sede futura, studiare lo stretto collegamento con Sisón, in quanto sono emerse alcune prove, autentiche, che fosse il precettore di Vives e la determinante relazione con Nebrija, il quale introdusse in Spagna l'Umanesimo italiano, ponendo le basi della nuova tradizione grammaticale.

Vives, come precettore della principessa Maria s'impegnava, quindi ad intraprendere quella procedura educativa dell'arte grammaticale, *velut digito*, su modello dei suoi immediati predecessori, tra questi Donato, pur sviluppando una certa originalità ed uno sperimentalismo moderno:

“(...) quae tamen aut obscure tradita aut praetermissa ab scriptoribus artis grammaticae putavi, ea paulo pluribus consignavi verbis (...)”.⁵²⁴

Vives li aveva organizzati come in una rubrica, già dal 1524, e poi, successivamente, nella seconda edizione del 1527:

1. lectio
2. partes orationis
3. scriptio
4. memoria
5. inflexio nominum
6. de verbis
7. syntaxis
8. participia
9. verbalia (vocabula)
10. exercitatio latine scribendi
11. reditus ad priora exactius
12. sermo
13. accentus
14. annotationes (autori).

⁵²⁴ L.Vives, *De Ratione Studii Puerilis*, I.L. Vives, Ap.14.

Di qui l'interesse pedagogico prescrittivo di Vives, che introdusse formalmente le operazioni cognitive della memoria e della ritenzione, incluse, quelle che segnalò nella seconda lettera, e, poi, nel secondo libro, del *De tradendis disciplinis*, che intendo analizzare in questo capitolo,

Prima voce della rubrica della fonetica: *lectio*.

Secondo libro grammatica: *partes orationis*.

Terza voce della rubrica della scrittura: *scriptio*.

Quarta voce della rubrica: *memoria*.

Quinta voce della rubrica della declinazione: *inflexio nominum*.

Sesta voce della rubrica della coniugazione: *de verbis*.

Settima voce della rubrica: *syntaxis*.

Ottava voce della rubrica: *participia*.

Nona voce della rubrica: *anomala e vocabula*.

Decima voce della rubrica: *exercitatio latine scribendi* (autori).

Undicesima voce della rubrica: *reditus ad priora exactius*.

Dodicesima voce della rubrica: *sermo*.

Tredicesima voce della rubrica: *accentus*.

Quattordicesima voce della rubrica: *annotationes* (autori).⁵²⁵

⁵²⁵ L. López, *Clasicos en El Renacimiento. la Labor Educativa de Juan Luis Vives*, Universidad Nacional Autonoma del Mexico, 2006.

4.2 IL PROGRAMMA EDUCATIVO DEL *DE RATIONE STUDII PUERILIS*, SECONDA LETTERA.

Vives, nella seconda lettera, aggiungeva aspetti della sua visione educativa più in generale, riprendendo e ampliando alcuni punti già sollevati nella prima lettera, il che avrebbe potuto spiegare nella trattatistica educativo-pedagogica, nella personalità e nella produzione dell'autore le ragioni per cui insegnare al bambino fosse stato più complesso di quanto lo fosse per la bambina, specie nel campo dello studio della retorica e delle lingue, seguendo le raccomandazioni della lettura di Lorenzo Valla e di Teodoro Gaza.

Il fatto che si trattasse di una lettera per l'educazione maschile, per un bambino, giustificava l'inclusione di elementi tutti presenti nelle rubriche, già opportunamente selezionati da Servio, Donato e Porfirio.

In tal modo Vives metteva in evidenza il lavoro filologico, anche nell'ambito giuridico del suo amico Budé, sviluppando un ulteriore lavoro di approfondimento nel mondo antico in generale, incluso la lettura e l'apprendimento degli autori greci.

Poiché era evidente che la lingua greca non fosse utilizzata con la stessa abilità e destrezza linguistica come il latino, era necessario approntare altri strumenti, quali lessici dedicati e traduzioni con testo a fronte, il lavoro che aveva già impegnato Erasmo e Moro.

Allo stesso tempo, le letture degli autori greci venivano organizzate, gradualmente, in due livelli di difficoltà, il primo, quello propedeutico, contemplava alcuni testi selezionati di Luciano, Isocrate, Platone, Esopo, Demostene, Lisia, Eschine, Aristide e Senofonte; nel secondo, Tucidide, Erodoto, Erodiano Plutarco, Temistio, Aristotele e Teofrasto.

Nel campo della poesia venivano inclusi Aristofane, Omero, Euripide e Sofocle; e, successivamente, nel libro III del *De tradendis disciplinis*, Vives aveva aggiunto Menandro, con lo scopo di “forgiare” l'allievo a sua immagine e somiglianza.

Infatti, nella visione di mediazione educativa vivesiana⁵²⁶, la conoscenza del greco, rispetto al latino, apriva un maggior numero di “porte” sapienziali, anche se era necessario riservarla agli studenti più esperti, invece per l'istruzione femminile e per coloro che mostravano capacità modeste, era comunque sufficiente lo studio del latino.

⁵²⁶ Curiosamente, per alcuni studiosi, lo stesso Erasmo non conosceva la lingua greca, invidiando, proprio per questa ragione, in più occasioni, il giovane erudito Vives.

Per tutte queste ragioni, il programma letterario di Vives era, di certo, più ricco ed articolato nella seconda lettera, in quanto venivano inclusi quei principali autori greci, che abbiamo menzionato; mentre nell'ambito della cultura latina, s'iniziava gradualmente con quelli che:

“(…) et linguam et mores excolant atque instituant, quique non modo bene scire doceant, sed bene vivere: (...) huiusmodi sunt Cicero, Seneca, Plutarchi opera, quae sunt a variis versa, aliquot Platonis dialogi, praesertim qui ad rempublicam gubernandam spectant. Hieronymi epistolae et quaedam Augustini opera, Erasmi *Institutio principis*, *Enchiridion*, *Paraphrases* et alia eius permulta pietati utilia, Thomae Mori *Utopia*. Historiam poterit leviter cognoscere ex Iustino et ex Lucio Floro et Valerio Maximo. Inter haec omnia et cum surgit e lecto et cum it cubitum, aliquid quotidie ex Novo Testamento legat. Sunt et christiani poetae quos iucundum fructuosumque erit legere, velut Prudentius, Sydonius, Paulinus, Arator, Prosper, Iuvenus, qui multi in loci possint cum quovis veterum certare, elegantia carminis dico, nam rebus tanto sunt superiores, quantum bona malis praestant et humanis divina”.⁵²⁷

Insomma una ragionata tassonomia per tutti quegli autori, che potevano promuovere un'autentica educazione umanistica, privilegiando, comunque, una maggiore presenza dello stile della prosa, rispetto alla poesia, in quanto più edificante e meno soggetta alle tempeste di passioni e di pensieri carnali, che potevano turbare l'animo dei più giovani, in particolare quello femminile.

La lista dei poeti iniziava con Gaio Sollio Sidonio Apollinare, senza tralasciare Apuleio, con il suo *Asinus aureus*⁵²⁸:

“(…) si cui vacat Sydonium Apollinarem legere, eidem legantur et Apuleii Asinus et Florida(…)”.⁵²⁹

Di seguito l'elenco delle caratteristiche dei poeti:

“Poetae sunt quoque attingendi, partim animi gratia, nam levant saepenumero taedium negotiorum, saepe etiam lectionis solutae orationis; et illa alternatio carminis prosaeque diutius intentionem animi in studiis detinet. Ad hoc, scatent reconditis vocabulis et figuris omnis generis, quibus etiam communis sermo plenus est: sunt in inventione sublimes, iucundi, acuti, acres, graves, faciles; in verbis suaves, lepidi, festivi; rapiunt in affectus omnes, prout cuiuscumque est argumentum. Vergilius ponitur primus merito mea sententia propter gravitatem et sententias. Huic Horatius adiungitur, carmine excultus, verbis proprius et sapienter pleraque praecipiens. Silius multum habet diligentiae. Ex Latinis tragicis solus ad nostram aetatem pervenit Seneca, sed omnes et verborum maiestate et argumentorum viribus et sententiarum pondere ac numero vincit meo quidem iudicio Lucanus. Legendi et poetae nostrae pietatis: Prudentius, Prosper, Paulinus, Sedulius, Iuvenus et Arator, qui, cum habeant res altissimas et

⁵²⁷ L.Vives, *De Ratione Studii Puerilis*, I. Ap. 27.

⁵²⁸ Le *Metamorfosi* o l'asino d'oro, di Apuleio, costituivano per Vives un esemplare racconto allegorico delle sue stesse peregrinazioni, come la *curiositas* di Lucio, quella sua stessa inquietudine che lo aveva portato nell'Europa del nord, e, alla stessa stregua, la più famosa storia di Amore e Psiche, rappresentava la lezione della fedeltà e della “discrezione”, così determinante per la biografia stessa di Vives.

⁵²⁹ Ibid., *De Ratione Studii Puerilis*, II. Ap. 34.

humano generi salutare, non omnino sunt in verbis rudes aut contemnendi; multa habent quibus elegantia et venustate carminis certent cum antiquis, nonnulla quibus etiam eos vincant”.⁵³⁰

Le linee guida coincidevano con quelle già espresse nel 1523, data di composizione delle lettere, e, nel 1531, data di pubblicazione del *De disciplinis*.

Pertanto, si doveva operare una vera e propria censura, filtrando, in base alle inclinazioni e alle nature dei propri allievi, alcuni autori classici, come: Ovidio, Tibullo, Catullo, Propertio, Marziale, Luciano e Lucrezio, perché stimolavano certi vizi dell'anima o del corpo, specie quelli adolescenziali.

Nella *Praelectio* al *Christi Iesu triumphus* o *Veritas Fucata* la sua posizione, in relazione alla poesia, fu assolutamente di riprovazione, un po' come quella che manifestò Platone, nel terzo libro della Repubblica.

Successivamente, nel terzo libro del *De tradendis disciplina* Vives espresse i vantaggi e i profitti spirituali, derivati dalla dedizione alla poesia, per quanto ne riconoscesse, insieme a Platone e Pitagora, i deleteri pericoli per l'anima umana.

Vives dimostrò, però, toni più tolleranti, distinguendo, nel dettaglio chiaramente i pro e i contro dell'arte poetica, incrementando, nel *curriculum studiorum*, la presenza dei poeti, anche se privilegiò, maggiormente, quelli di fede cristiana.

Tuttavia, successivamente, Vives raccomandò persino le *Metamorfosi* e i *Fasti* di Ovidio per la conoscenza della mitologia, una selezione di Marziale, e, naturalmente, Persio, che stimava importante per le sue satire.

Se lo scopo era, infatti, quello di formare l'uomo integerrimo, nell'evoluzione del suo corpo e della sua anima, la censura vivesiana aveva una solida giustificazione, perché Vives non era filologo, bensì un maestro.

Era raccomandabile leggere epica, lirica e tragedie che non mettevano in dubbio la Morale dei giovani allievi: al primo posto venivano le opere di Virgilio, poi Orazio, Silio Italico e Tito Livio, a cui aggiunse Gaio Sollio Sidonio Apollinare e Sedulio.

Nella prima lettera Vives affermava che fosse piacevole leggere la produzione elegante e fruttuosa di questo gruppetto di sei poeti, fortemente legati a S. Agostino, con un cristiano denominatore comune: la *pietas*.

“Sunt et christiani poetae quos iucundum fructuosumque erit legere, velut Prudentius, Sydonius, Paulinus, Arator, Prosper, Iuvenius, qui multis in locis possint cum quovis veterum certare, elegantia carminis dico, nam rebus tanto sunt superiores, quantum bona malis praestant et

⁵³⁰ L. Vives, (Ap.35) *De Ratione Studii Puerilis*, II. Ap 35) DRSP-II.

humanis divina”.

E, nella seconda:

“ Legendi et poetae nostrae pietatis: Prudentius, Prosper, Paulinus, Sedulius, Iuvenus et Arator, qui, cum habeant res altissimas et humano generi salutare, non omnino sunt in verbis rudes aut contemnendi; multa habent quibus elegantia et venustate carminis certent cum antiquis, nonnulla quibus etiam eos vincant”.

Dal terzo secolo cominciava ad emergere la letteratura apologetica degli autori cristiani come Marco Minucio Felice, Tertulliano e Lattanzio. Con il quarto secolo, il suo apice venne rappresentato principalmente da personalità di spicco, quali S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, Aurelio, Prudenzio e Clemente.

La poesia latina cristiana era costituita, in misura maggiore o minore, da una somma di tradizione e di precetti della poesia pagana insieme alla forma e al contenuto della religione cristiana: un sincretismo, che Vives aveva apprezzato moltissimo.

Tra i poeti, di cui nelle lettere si raccomandava lo studio, quattro appartenevano al IV secolo, Prudenzio, Gaio Vettio Aquilino Giovenco, S. Paolino, un discepolo di Ausonio e amico di S. Agostino, e Prospero, il suo discepolo, due al V secolo, Gaio Sollio Sidonio Apollinare e Sedulio, e uno, al VI secolo, Aratore.

Nella seconda lettera, furono inclusi, anche, un elenco di poeti classici, quali: Virgilio, Orazio, Silio Italico, le tragedie di Seneca e la *Pharsalia* di Lucano, Cicerone, Seneca, Plutarco e Platone, con a capo Cicerone, Seneca e Platone.

Apparentemente, sembrerebbe un elenco, piuttosto arbitrario, soprattutto, perché si trattava di due autori di origine romana e due di origine greca, ed appartenenti a tempi molto diversi, per quanto Vives non fosse interessato all'ordine cronologico nella esposizione degli autori, piuttosto che ai fili rossi che li collegavano tra loro, in sintesi: *lingua, mores, bene scire et bene vivere.*⁵³¹

La questione degli stilemi filologici e linguistici non era al primo posto, infatti Vives raccomandava, pur di leggere gli autori greci, di reperire la loro traduzione⁵³² latina.

⁵³¹ L. López, *Clasicos en El Renacimiento. la Labor Educativa de Juan Luis Vives*, Universidad Nacional Autonoma del Mexico, 2006.

⁵³² Vives con la sua mediazione linguistica, preconizzava una vera e propria proposta di metodo, con le seguenti tappe: (ri)lettura, identificazione del genere letterario, del contesto, della struttura retorica, de campi semantici, delle connotazioni, delle assonanze, della dominante, della valutazione degli esiti, seguendo alternative, perdite e compensazioni di senso, distinguendo, in termini già modernissimi, locuzioni, reiterazioni, variazioni verbali, di morfologie, di prestiti e calchi e, persino, di ambiguità e di fraintendimenti, i cd. “falsi amici”.

Oltre a queste raccomandazioni, a Vives interessavano moltissimo i carteggi classici, sia di Cicerone, sia di Seneca, autori di *Epistulae*, un genere la cui lettura caldeggiava vivamente.

A questo proposito, andrebbe menzionato, all'interno della produzione di Vives, il *De epistola conscribendis*, pubblicato ad Anversa, nel 1534, in cui vengono citate, quasi integralmente, le *epistulae* di Seneca, colonna portante della filosofia morale umanistica.

Riguardo le *praelectiones*, Vives seguiva il modello di alcune opere di Cicerone, specifiche per l'insegnamento della lingua latina, quali: *Praelectio in Leges Ciceronis*, *Praelectio ad Catonem maiorem Ciceronis quae dicitur Anima senis*.

A Vives interessava: Plutarco, con le sue *Vitae parallelae*, oltre il breve trattato, il *De liberis educandis*, Platone con i suoi Dialoghi, e tra i Padri della Chiesa, i S. Girolamo, S. Agostino e, probabilmente, Sant'Ambrogio.

Quest'ultimo apparve postumo, nelle edizioni vivesiane del 1555, mentre San Geronimo, per la sua formazione letteraria, fu una delle sue principali fonti: come Padre della Chiesa, infatti, godette di una posizione privilegiata nella produzione di Vives, perché come discepolo di Donato, consentiva di esercitare e di sviluppare buone doti critiche, oltre che commentare favorevolmente l'opera letteraria di Tito Livio, ugualmente stimato dal Valenzano nella *Praelectio in quartum Rethoricorum ad Herennium*:

“(...) Ad Titum Livium lacteo eloquenti(a)e fonte manantem inquit Hieronymus...quosda(m) uenisse nobiles legimus (...)”.⁵³³

E, nella seconda lettera, viene ripetuta la stessa citazione:

“(...) sicut Hieronymus inquit, lacteus eloquentiae fons (...)”.⁵³⁴

Inoltre, tra la produzione di San Geronimo comparivano anche le *epistulae*, fortemente raccomandate da Vives. Riguardo Sant'Agostino, il Valenzano rimandava alla sua opera monumentale del suo *Comentarii*, pubblicato poco prima della seconda lettera, nel 1522.

Per gli autori contemporanei, Vives consigliava Erasmo, in quanto presentava *permulta pietati utilia*, e, per lo stesso motivo, raccomandava di leggere il Nuovo

⁵³³ Ibid., *Praelectio in quartum Rethoricorum ad Herennium*, p. 295.

⁵³⁴ Ibid., *De Ratione Studii Puerilis*, II.

Testamento ed i poeti cristiani, molto vicini alla sensibilità di Sant'Agostino.

Il collegamento tra Vives con l'opera di Moro, *Utopia*, meriterebbe un commento a parte, proprio perché i due amici erano animati dalla stessa profonda critica della società e della politica del loro tempo. Infatti, l'organizzazione di uno stato utopico, oltre che riecheggiare l'approccio di Platone nei dialoghi della Repubblica, rappresentava, per Vives, come per Moro, la tutela dei diritti umani, femminili e maschili, e la riorganizzazione di tutto il sistema sociale ed educativo: una risposta per sanare la mendacità⁵³⁵ e l'ignoranza, che condivideva con Moro.

Ora un buon insegnante, secondo Vives, non solo, doveva concentrare la propria attenzione e sviluppare i suoi sforzi per il raggiungimento della *virtus-eruditio*, ma, anche, di saperlo organizzare con giocosità ed efficacia, profetizzando quello che sarà definito con termini contemporanei, l'impulso motivazionale:

“(…) danda est opera ut exempla sint interdum gravia, quae sancte illam erudiant, interdum festiva, quae delectent; admiscebuntur castae et purae aliquae fabellae, quae animum eius reficiant et redintegrent, tum etiam excitent”⁵³⁶.

Nella prima lettera, l'obbedienza, la castità e la purezza esprimevano i criteri che Vives utilizzava nell'educazione femminile, mentre nella seconda lettera, emergeva, a tutto tondo, il criterio morale come obiettivo dell'apprendimento al maschile, che aveva tratto dai *Disticha Catonis*, nel 1513, di Erasmo:

“(…) discet Catonis disticha et Mimos publicanos et sententias septem sapientum, quae omnia eodem libello Erasmus coniunxit, et explicavit. Ediscet ex illis sententiolis aliquot vitae maxime utiles, quas habeat in posterum velut antidota adversus venenum et prosperae fortunae et iniquae (...) Delectabitur interim fabellis quae vitam erudiant, quas ipsa aliis referre possit, ut de Papyrio Praetextato puero apud Gellium, de Iosepho in sacris libris, de Lucretia in Livio, de Griselide et aliis, ut ex Valerio, Sabellico, et huius notae scriptoribus, quae pertinebunt ad aliquam commendationem virtutis aut detestationem vitii”⁵³⁷.

⁵³⁵ Il problema del pauperismo rientrava nelle preoccupazioni di Vives, in quanto s'inquadrava nella sua riflessione filosofica sull'Uomo e sul suo destino. Con il suo *De Subventionem pauperum*, cinque anni prima del *De disciplinis*, Vives si focalizzò sul rapporto dialettico tra ricchezza e povertà ed, in particolare sull'intenzione e la volontà dell'individuo, che poteva costruire una nuova convivenza sociale, che oltrepassasse le strettoie del dominio clericale, alla luce di auspicabili interventi di assistenza ai poveri, da parte dei poteri laici.

⁵³⁶ Ibid., *De Ratione Studii Puerilis*, I, Ap. 28 .

⁵³⁷ Ibid., Ap.29.

4.3 IL PROGRAMMA EDUCATIVO E L'IDEA DEL "CLASSICO" DI VIVES⁵³⁸

L'insieme di indicazioni programmatiche, esemplificate nelle due lettere di Vives, che ho precedentemente analizzato, hanno sinteticamente indicato il piano educativo vivesiano, che ha mirato principalmente a rafforzare l'apprendimento della lingua latina, insieme ad un tipo di formazione intellettuale, in grado di armonizzare i principi morali e cristiani con la cultura classica.

Un autentico ideale umanistico, che Erasmo aveva già difeso, e, che Vives aveva sviluppato con una vera e propria metodologia sistematica, sulla base di osservazioni sulla natura della Persona, fin dalle sue caratterizzazioni infantili.

Coerentemente con le linee guida della sua mediazione educativa, Vives aveva indicato una lista di autori da studiare, includendo, nel canone delle letture formative anche l'ambito della Storia e della conoscenza tecnica.

Inoltre, come Valla ed Erasmo, Vives era particolarmente convinto della necessità di ampliare il significato dell'idea di "classico", distinguendo, innanzitutto, il primo Umanesimo, da quello pedagogico dell'Umanesimo nordico, con un tono di radicale classicismo, d'impronta ciceroniana.⁵³⁹

⁵³⁸ La presente ricognizione storica dell'idea del "classico" di Vives, è stata criticamente strutturata, in base al confronto dell'impostazione filosofica, storica, estetica, filologica e letteraria offerta dal volume: *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017, in particolare il saggio di P. Aullón de Haro, *La ideación clásica*, pp. 17-35 e F. G. Jurado, *La ciudad invisible de los clásicos. Entre Aulo Gelio e Italo Calvino*, Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 28 – 1, UNAM, Mexico 2010, pp. 273 - 300.

⁵³⁹ L.Vives, *Epistolario*, Lettera 139, pp. 505-509. Vives ha indirizzato questa lettera al suo familiare Galcerano Cepello, nel frammento delle pp.9 – 8: "Me incitas a la imitación de Cicerón, a la cual muy a gusto yo (accedería) y seguiría tan gran guía con un entusiasmo increíble de mi alma, si nos ponemos de acuerdo entre nosotros sobre qué sea seguir e imitar a Cicerón. El discurso contiene elementos con los que se confirma el tema y las palabras. Para la confirmación de tema están los argumentos. Con ellos se refuta y repele al adversario. Hay argumentos con los que se confirman y quedan más seguras las materias de que se trata. La materia es el comienzo del discurso, es la continuación, es la disposición de cada uno de los elementos como en orden de batalla. Las palabras son simples o compuestas; son las frases tomadas en sí mismas, son las expresiones relativas a aquellos asuntos que estamos tratando. De todos estos elementos se compone el discurso, como el cuerpo de huesos, nervios, carne, sangre, humores, jugos, piel, calor, forma y algo así como un cierto filamento. Para la composición de mi discurso me fijaré atentamente en el arte de Prometeo. Y en lo que de mis fuerzas dependa, me esforzaré en lograr, con tal de que no protestes tú, que le has imitado con poco éxito, después de haberme esforzado en expresar todo a imitación y de acuerdo con el artificio de Cicerón, lograr reproducir aquel sumo colorido, tal vez de forma desemejante a la de Cicerón...Cosa muy diversa es tomar algo en préstamo que robar, seguir que despojar. Tú y los semejantes a ti, hombres amables y bien educados, llamáis ladrones a estos emuladores. Me obligas a que durante dos años no lea ningún otro autor más que a Cicerón, como si ningún otro entre los latinos hubiera encontrado nada bueno o hubiera hablado bien. Cicerón (...) Y sin embargo, yo

La sua posizione era piuttosto chiara e definita, circa l'imitazione dell'arte di comunicare dell'Arpinate, specie nel modello dell'abilità di Parola, come tratto distintivo dell'Uomo e come mezzo fondamentale della ragione, strumento principale dell'Uomo, attraverso il quale l'individuo poteva realizzare ed esaltare se stesso, fondando su solide basi il rapporto con l'altro e fornendo, con il proprio contributo di esemplarità, un miglioramento della società stessa.

Nell'estrapolare e riordinare le idee espresse da Cicerone, Vives suddivideva l'arte oratoria in cinque parti: *inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*.

Dall'analisi delle prime tre parti dell'oratoria, che consistevano, rispettivamente, nella capacità di reperire gli argomenti, di organizzarli e di esprimerli, in termini adeguati, si prestava sia a un discorso orale, che a un testo scritto, e poteva fornire utili indicazioni per potenziare tre competenze, ancora oggi fondamentali, come veniva dimostrato dal fatto che erano riproposte, sia pure con nomi diversi, nei programmi e nei libri di testi scolastici.

Per Vives, come per Cicerone, le specificità della comunicazione orale erano rappresentate, invece, dalle altre due parti, la *memoria* e l'*actio*, cioè la capacità di tenere a mente contenuti e parole del discorso, e quella di esprimerli, anche, tramite il “linguaggio del corpo”, davanti all'uditorio.

Il Valenzano diede particolare risalto alla *memoria*, sottolineando l'utilità dell'esercizio quotidiano e l'importanza delle doti naturali dell'allievo.

A questo proposito, si discostava, non solo dagli umanisti "radicali", ma

preferiría la técnica de Quintiliano en la forma de enseñar el arte, la agudeza de Séneca, el donaire de Plinio, el conocimiento de la antigüedad de Varrón, más que estas mismas cosas en Marco Tulio. No porque todo ello no esté en él en grado sumo, sino porque en los otros está en forma más ajustada. Ya estás decidido a hablar latín y no te gusta la lengua de nadie a excepción de Cicerón. Pues bien, quieras, tendrás que seguir a Vitrubio en temas de arquitectura, a Columela en asuntos del campo, a Plinio en muchas otras materias. Y, ¿qué? En mismo siglo de Cicerón, ¿no piensas que Varrón, Salustio, César, Bruto, Plinio y otros de esta categoría han hablado con pureza y elegancia la lengua de Roma y de su tiempo? ¿Por qué no hacer a éstos iguales a Cicerón, principalmente cuando no veo muy bien el habla del propio Tulio? Pienso que los sabios de aquel tiempo lo aprobaban sobre todo sus grandes amigos, como Ático, Marco Bruto y Calvo. Ciertamente sostengo que él tenía pendientes los oídos de los romanos con sus discursos, no tanto por lo selecto de sus palabras auténticametne latinas más que los demás, cuanto por la feliz abundancia de ideas y palabras. Cicerón alcanzó su grandeza con el estudio, la filosofía, el conocimiento, la agudeza del recuerdo total de la antigüedad, con la fuerza de su juicio, la sutileza de su argumentación, su arte, con aquellas cualidades que eran entonces raras en aquellos o hablaban en el foro o se dirigían al pueblo o al senado, dejando a los demás en breve en pos de sí y logrando tanto en el foro como en la curia un ciero pricipado. Si te empeñas en esto, conforme. Le sigo de buena gana. Pero llévame no a un pequeño riachuelo cualquiera, sino a las mismas fuentes abundosas, de donde vuestro Tulio extrajo todas sus riquezas (...).”

largamente anche dai dettami di Quintiliano, specie riguardo l'affermazione del primato di Cicerone, come "l'oratore perfetto".

Questo non era di certo l'unico punto di attrito: Quintiliano detestava l'"effetto Seneca", che invece piaceva a Vives, stimando il suo stile conciso, breve, incalzante e che terminava spesso con una sentenza, il che probabilmente aderiva maggiormente alle sue strategie di insegnamento, perché insegnava testi inerenti alla vita reale e concreta.

Vives proponeva, insieme a Cicerone, il filosofo di Cordoba per l'esegesi testuale, sebbene, entrambi i pensatori presentavano approcci educativi distinti, come ho argomentato nel secondo capitolo: Quintiliano più aderente al neoclassicismo, mentre Vives al neo-umanesimo.

Pertanto, il Valenzano oltrepassava lo schema ciceroniano, ormai consolidato, suggerendo la lettura di autori classici, non solo dell'età d'Argento della poesia latina o della letteratura successiva, come i poeti cristiani, ma anche, ad esempio, Terenzio, che utilizzava stilemi, possibilità lessicali e dialoghi, che caratterizzavano la commedia classica, sia pure con una certa accortezza, per censurare le oscenità o i termini scurrili:

“Ad quotidianum sermonem multum confert Terentius, quo multum Cicero utebatur et cuius fabulas propter leporem et festivitatem orationis scriptas a nobilissimo Romano fuisse multi crediderunt”.⁵⁴⁰

I criteri, finora delineati, hanno dimostrato una chiara strategia di mediazione educativa di gradualità e di esemplarità dell'idea di “classico”, per quanto proprio la seconda lettera, dedicata a Charles Blount, abbia dimostrato come un livello superiore di apprendimento, sia da costruire tutta nell'istruzione maschile, nella differenza di genere.

Inoltre, Vives si era, comunque, concentrato su altri aspetti, come, ad esempio, nel plasmare una nuova ed originale idea del “classico”, nella pratica educativa:

“(…) Exercendus est crebro stylus, optimus magister atque effector dicendi (...)”.⁵⁴¹

Così, nel programma di Vives la lingua e la letteratura venivano concepiti, insieme, in maniera indissolubile. Il linguaggio si poteva apprendere, attraverso vari meccanismi interpretativi, che coinvolgevano, in modo semplice e lineare le proprie conoscenze, e un autore veniva letto ed imitato, non solo perché eccelleva in quelle doti retoriche, ma, soprattutto, perché esprimeva la sua *vis* esemplare e la sua efficacia morale.

⁵⁴⁰ L.Vives, *De Ratione Studii Puerilis*, II. Ap .30.

⁵⁴¹ Ibid., Ap. 31.

Il carteggio di Vives, in particolare, le due lettere esaminate, enfatizzavano l'utilità di uno stilema, quello epistolare, in quanto, proprio i primi umanisti, maestri dell'*ars dictaminis* o *artes dictandi*, conservando una pratica longeva, dal tardo Medioevo al primo Rinascimento, avevano contribuito a mantenere la vitalità della retorica, il che spiegherebbe come dal XV al XVI secolo esistessero validissimi manuali, dedicati all'arte epistolare.

Lo stesso Vives scrisse il suo *De epistolis conscribendis*, che apparve pubblicato per la prima volta ad Anversa, nel 1534, in cui caldeggiava una rielaborazione della classicità, nella lettura e nella composizione di carteggi, per contribuire ad una rinnovata pratica ed uso moderno del linguaggio.

Come esempio, la citazione delle lettere di Cicerone ad Attico:

“(...) Ciceronis quoque epistolae familiares, sed imprimis ad Atticum multum erudire ac expeditum reddere sermonis usum possunt, nam in illis est sermo ille purus et simplex, quo Cicero cum uxore, cum liberis, cum servis, cum amicis, in triclinio, in balneo, in lecto, in hortis utebatur (...)”⁵⁴².

Infine, per Vives gli epistolari possedevano un'intrinseca e rivoluzionaria influenza nella trasmissione del Sapere, specie nel caso dei carteggi di Erasmo, di Plinio il Giovane, di Angelo Poliziano, e, con qualche riserva, di Francesco Filelfo, oppure, di Elisio Calenzio:

“Sunt et familiaria colloquia ab Erasmo conscripta, quae non modo utilitatem, sed voluptatem quoque habent, haud sane exigua, ut est vir ille exculpto et urbano ingenio. Epistolae Plinii iunioris plurimas suppeditare sententias possunt cuiuscumque generis epistolas scripturus quis sit, quae propemodum compositae in hoc videntur ab auctore, nam ut res gestas paucas admodum narrant – quod Cicero fecit, diversa enim illis fuerunt tempora – delicias tantum sententiarum continent, ac velut gemmulas, quibus epistolae ornari possint. Eodem fere spectant epistolae Politiani, nisi quod interdum nimia cura factae sunt paulo duriores, dum scriptor dat operam, ne nihil sit non expolitissimum, nec vult ullum bonum verbum perdere, quae anxietas non magnopere epistolarem dictionem decet. Sunt epistolae Philelphi, quae plus habent verborum quam gratiae, et Calentii lusus”⁵⁴³.

Il romanista Ernst Robert Curtius⁵⁴⁴ ha intrapreso una riflessione pertinente a questo proposito, in particolare sugli effetti della terminologia letteraria e il criterio grammaticale, che ha presieduto la prima formulazione dell'idea di "classico".

In questo senso Vives, insieme a Melantone e ad altri umanisti, che hanno fatto rivivere la metafora di Gelio, nel XVI secolo, in particolare nel tredicesimo dei suoi

⁵⁴² Ibid., Ap. 32.

⁵⁴³ Ibid., Ap. 33.

⁵⁴⁴ E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

Dialoghi, nel 1539, con il titolo "La scuola", ha utilizzato la designazione di un'esplicita definizione di "classico", *eos quos classicos vos grammatici appellatis*, per riferirsi a quegli autori, che si opponevano a coloro, che erano considerati dagli umanisti stessi, non solo come *proletarii*, ma anche *capitecensi*:

“- Nos eosdem omnes, sed ut quisque est peritia, et ingenio praeditus. Eruditissimi, et acerrimo iudicio scriptores sibi sumunt optimos quosque, et eos quos classicos vos grammatici appellatis. Sunt qui ex ignorantia meliorum ad proletarios descendunt, atque etiam capitecensos. Ingrediamur, ostendam vobis publicam gymnasii huius bibliothecam. Haec est bibliotheca, quae ex magnorum virorum praecepto ad ortum aestivum spectat.

- Quos Auctores interpretantur?

- Papae! quantum librorum, quantum bonorum auctorum, graeci, latini, oratores, poetae, historici, philosophi, theologi, et imagines auctorum.”⁵⁴⁵

Occorre quindi meditare tutta la mediazione educativa di Luis Vives, per meglio apprezzare l'idea di "classico", come è stata poi sviluppata nell'epoca moderna.

L'uso del termine si è poi sedimentato, per tutto il XVIII secolo, quando l'idea di "classico" venne introdotta dalla rivoluzione culturale dei Lumi, acquistando una rinnovata dimensione storica, sia riguardo gli ambiti della stessa Teoria della Letteratura, nella costruzione della categoria storiografica del "Siglo de Oro", sia per ribadire l'eterna esemplarità degli autori greco-latini.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ L. Vives, XII. *Schola*, en *Los Diálogos, Linguae Latinae Exercitatio*, trad. de García Ruiz, 2005, p. 241.

⁵⁴⁶ F. G. Jurado, *La ciudad invisible de los clásicos. Entre Aulo Gelio e Italo Calvino*, Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 28 – 1, UNAM, Mexico 2010; pp. 281- 285.

Capitolo V
MAPPATURA
LESSICOGRAFICA EDUCATIVO-FILOSOFICA CINQUECENTESCA:
ESEMPI

INTRODUZIONE

“É dentro noi un certo modo immessa originalmente ogni scienza nel LUME dell'intelletto agente, mediante le concezioni universali che pel LUME dell'intelletto agente di subito si conoscono, per le quali concezioni universali sí come per universali principi giudichiamo dell'altre cose e in esse le preconosciamo”
 S.Tommaso, *De Veritate*, Q, X art.VI.

La Storia semantica di Koselleck⁵⁴⁷ è stato l'efficace quadro di riferimento, che ha in gran parte convalidato, sul piano del metodo, il mio lavoro di ricerca.

Mediante la “semasiologia”⁵⁴⁸, e, con l' “onomasiologia”⁵⁴⁹, è stato possibile evidenziare l'importanza del piano diacronico, rispetto a quello sincronico, per analizzare l'”ambito oggettuale” del Sapere vivesiano, attraverso lo strumento più importante: il Linguaggio.

Nel suo *De Anima et Vita*, (1538), nel capitolo *De Sermone*, come sottolinea lo studioso Petrosino⁵⁵⁰, Vives, infatti, ribadiva quanto fosse privilegiato ed indispensabile il rapporto tra l'Uomo e l'atto comunicativo.

“La ponderatezza sulle cose che debbono dirsi e la circospezione su quelle vicine per luogo, tempo, persone, ecc., rende spesso tarsi (*tardiloquos*) nel discorrere e parsimoniosi (*pauciloquos*) di parole gli uomini di grande ingegno. Quelli invece leggeri e cavillosi, poiché non si danno nessun pensiero di ciò che esce loro di bocca, sono verbosissimi. Un pensiero sbrigliato, che non sia regolato da nessun freno della ragione, come quello degli stolti e dei pazzi, rende loquacissimi: infatti costoro profondono ogni cosa, così come viene loro alle labbra. La penetrazione acutissima nell'intimo delle cose e il largo accoglimento nel pensiero, di molti e gravi argomenti rendono talvolta infertili (*infantia*) gli ingegni pi chiari e più eccellenti: infatti essi non trovano le parole appropriate per esprimere cose tanto grandi”.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, Stanford California 2002.

⁵⁴⁸ Il compito della “semasiologia”, per Koselleck, è quello di analizzare il numero maggiore dei significati che un termine ha avuto nel corso della Storia.

⁵⁴⁹ Il compito della “onomasiologia”, per Koselleck, è quello di analizzare il numero maggiore delle denominazioni che sono state utilizzate per rappresentare la Realtà.

⁵⁵⁰ S. Petrosino, *Il magnifico segno. Comunicazione, esperienza, narrazione*, Edizioni San Paolo Milano 2015, pp. 7-8.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 7, nota 2: J.L. Vives, *De Anima et Vita*, Gregoriana ed., Padova 1974, p. 305.

5.1 GLOSSARIO: “*PRAEMEDITATIO*”

“La *praemeditatio* è un esercizio che ha la funzione di fornire all'uomo la dotazione di un insieme di discorsi veri a cui potrà fare ricorso, e che egli potrà chiamare in soccorso (il *lògos boethòs*) non appena se ne presenterà la necessità (...)”.

M.Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 420.

L'idea di un sintetico Glossario cinquecentesco nasce come l'originale obiettivo di tale ricerca, un nuovo approccio al linguaggio di base, utilizzato dall'educatore Luis Vives, fornendo una ricostruzione genealogica di alcuni suoi vocaboli fondamentali, di letteratura latina medievale e rinascimentale, accompagnandoli con una sintetica spiegazione dei concetti, ad essi collegati storicamente.

Tale realizzazione didattica, applicabile in aula, è basata concretamente sulla mia esperienza d'insegnamento, in qualità di docente di Filosofia, nella scuola di secondo ciclo italiana.

I risvolti significativi ed indubbiamente problematici emersi, sia in ambito ermeneutico, che filologico, hanno ben rappresentato la complessità trasversale di uno studio, in grado d'investire la Filosofia e la Storia delle Religioni, la Linguistica e la Storia della lingua latina.

A tal fine mi concentrerei, in una dimensione di discorsività, nella cornice, sia pure “irregolare”, di un'indagine topologica del “sensibile o dell'immaginazione”, di matrice vichiana, sulla “costellazione” di almeno cinque lemmi paradigmatici del Cinquecento vivesiano, mettendo a frutto quella logica adorniana della “disgregazione”, *der Zerfall*, alla stregua di un'operazione di un vero e proprio smontaggio, dall'interno e all'esterno, dei concetti stessi.

Sono le parole che diventano “isole nella corrente. Le parole sopravvivono ai sistemi perché vivono di loro stesse: sono fuochi di memoria, segnali di trasmissione, transiti tra Passato e Presente, ancoraggi per evitare derive, non certo approdi definitivi, ma porti sicuri nel mare aperto della verità”.⁵⁵²

Un esempio fra tutti, la parola *paideia*, che ha sicuramente rappresentato la quintessenza della greicità e che ha costituito un modello ineguagliabile ed eterno, per le epoche successive.

⁵⁵² S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, prefazione p. 6.

“Ogni modello per definizione è sempre da realizzare: in quanto tale è qualcosa da portare a compimento: storicamente inevaso è, per questo, suscettibile d'essere continuamente ripreso. Di qui i *nostoi* ricorrenti, gli immancabili ritorni. (...) D'altra parte quante volte nella storia dell'Occidente essi sono tornati, quante volte si è ripartiti da loro? Sono stati assimilati dal cristianesimo, rimodulati dall'Umanesimo; il Rinascimento li ha reinventati, ma poi, sono apparsi neoclassici. Sono sempre gli stessi ?”.⁵⁵³

⁵⁵³ Ibid. p.7.

5.2 “COME IN ALTO, COSÌ IN BASSO”

Il grandissimo interesse che il converso Valenzano Luis Vives espresse, nella sua opera postuma per il Cristianesimo delle origini⁵⁵⁴, ci conduce, inevitabilmente, alla corrispondenza filosofica e teologica, tra microcosmo e macrocosmo, facendo proprio il detto della tradizione esoterica: “come in alto, così in basso”.

Il che dimostrebbe, come lo studio delle tre diverse forme religiose monoteiste, Ebraismo-Cristianesimo-Islam, sia in grado di apportare un incremento di una coscienza di un'unità primordiale, di una tolleranza sempre maggiore e di una conoscenza del Mondo e dell'Universo.⁵⁵⁵

Riguardo i rapporti storici⁵⁵⁶, fra la triade esoterica ebraica (Kabbalah)-cristiana-islamica (Tasāwwuf), si può fare riferimento, in una prima fase, dal periodo delle Crociate e alla loro conclusione, verso la fine del XIII secolo, in cui prevalse l'esoterismo islamico, mentre, in un secondo momento, fino al consolidamento del Rinascimento, si attinge, piuttosto, all'esoterismo ebraico.

Un esempio di mediazione islamica, secondo gli studi di N. Goodrick-Clarke⁵⁵⁷, è stato individuato con Ramon Llull, che numerosi islamologi hanno definito “sufi cristiano”, specie per la sua opera principale “Il libro dell'amico e dell'amato”, di chiara imitazione della poesia sufi.

Mentre, nella seconda fase, per tutto il XVI secolo, Moshe Idel⁵⁵⁸ ha sottolineato quanto sia stato determinante l'influsso dell'esoterismo ebraico su intellettuali e mistici cristiani, che pare possa risalire, in Italia, all'opera sincretistica di Pico della Mirandola e alla decisione di pubblicare alcune opere della *Kabbalah*, sia in Italia, che in Europa centrale e settentrionale, fra il XV e il XVIII secolo.

Meditando su alcuni lemmi, evidenziati da Luis Vives⁵⁵⁹, è possibile cogliere

⁵⁵⁴ L.Vives, *De veritate fidei christianae. La verdad de la Fe cristiana en cinco libros*. Ajuntament de València 2010.

⁵⁵⁵ E. V. George, *Author, Adversary and Reader: a view of the De Veritate fidei Christianae*, in C. Fantazzi, introd. ed., *A Companion to Juan Luis Vives*. Brill's *Companions to the Christian Tradition* 12. Leiden: Brill, 2008, pp.315-358.

⁵⁵⁶ A. Grossato, *Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, in Quaderni Di Studi Indo-Mediterranei, *Le Tre Anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014, p. 11.

⁵⁵⁷ Ibid. nota 21.

⁵⁵⁸ Ibid. nota 24.

⁵⁵⁹ L.Vives nel *De disciplinis* (1536), definisce “enciclopedia” tutto quello che l'allievo dovrebbe apprendere, facendo riferimento a Plinio e ad altri enciclopedisti classici, “come continuo

una dimensione enciclopedica, tutta trascendente ed immanente, per un'educazione completa, che nella tradizione greca si definiva come *enkýklios paidéia*⁵⁶⁰, in grado di raccogliere conoscenze di ogni età misterica, in una *concordantia philosophorum*.

Nell'esemplarità dei lemmi, che ho prescelto, per un breve glossario vivesiano, intenderei sottolineare il nesso dell'Uomo con l'Essere divino, allo stesso modo del nesso dell'Uomo con l'Altro, insieme alla regolazione di processi e ruoli nella struttura sociale, proprio per focalizzare quel legame creativo, che procede, anche dall'alto verso il basso, fin entro i più immediati e concreti processi e le configurazioni della Vita stessa.

1. COGNITIO, come la capacità del conoscere umano, senza eludere la sua ultima funzione teleologica, che Vives presentava come “quaestio in primis digna humani generis cura” e che definiva come “pulcherrima quaestio”;
2. AMOR, come tensione umana nel suo domandarsi riguardo la Verità e il Bene;
3. PIETAS, come punto di arrivo del cammino cristiano, “via perficiendi hominis”;
4. RELIGIO, come esercizio sociale alla rivelazione del Bene supremo;
5. LUX, come aiuto divino verso l'infinito.

accrescimento d'informazione dovuta alla civile conversazione” (cfr. U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012-2016, nota 13 p.551).

⁵⁶⁰ Ibid. nota 11, p. 549: “*Enkýklios* non significa tanto, come si è abituati a tradurre, “educazione circolare”, nel senso di armonicamente completa, in quanto significa “nel circolo”. Aristotele, nella *Nicomachea* e in *De Coelo* userebbe questo aggettivo proprio per indicare l' “usuale”, l' “ordinario”, nel senso di ciò che è “ricorrente”. Ma, secondo alcuni, l'aggettivo si riferirebbe alla struttura del coro musicale: imparare a cantare certi inni era difatti parte essenziale dell'educazione di un ragazzo, e pertanto *enkýklios* vorrebbe dire “la forma di educazione che un ragazzo dovrebbe aver ricevuto”. E, in tal senso, verrebbe interpretato da Vitruvio (*De architectura* VI), come “doctrinarum omnium disciplina”, e da Quintiliano in *Institutio oratoria* (I, 10).

5.3 COGNITIO⁵⁶¹

“Ipsa verba cogitamus”
Agostino, *De Magistro* I, 2.

Nel pensiero umanistico vivesiano la *cognitio* è presentata come la capacità del conoscere umano, senza eludere la sua ultima funzione teleologica, ovvero, viene presentata come la “quaestio in primis digna humani generis cura” e che, pertanto, viene definita “pulcherrima quaestio”.⁵⁶²

Luis Vives attinse ad un patrimonio lungamente elaborato, come ha evidenziato Del Nero⁵⁶³, risalente *in primis* ad Aristotele, che nel *De anima et vita* aveva teorizzato il ruolo delle facoltà, delle funzioni, oltre alle passioni dell'anima.

Nel suo *De anima et vita*, Vives focalizzò la dinamicità delle *facultates*, con l'approfondimento sulla *memoria* e l'*ingenium*, nella loro privilegiata funzione di trasmissione del sapere, nei metodi di approfondimento delle *disciplinae*.

Del Nero lo ribadisce⁵⁶⁴:

“(…) Va precisato, che già a questo livello la memoria svolge una eccezionale funzione economizzatrice delle operazioni mentali, perché, se si postulasse la sua assenza, dovremmo tornare all'esperienza di ciascun senso ogni volta che fosse necessario. Né è una novità la considerazione che ai sensi, i quali coronano l'attività cognitiva della realtà esterna, va sottratto il criterio di verità o di falsità, perché essi di per sé non possono ingannarsi. (...) Estremamente più vasto ed articolato è invece il campo della '*cognitio interior*', le cui funzioni a livello mentale sono simmetriche a quelle svolte dalla '*facultas altrix*' a livello biologico, e che funge da legame tra la sensibilità e la vita razionale dell'uomo. Nella pignola descrizione delle singole '*facultates*' e dei loro rapporti, Vives pare sottolineare specialmente due fenomeni: il primo, che la natura ha attribuito a ciascuna di tali facoltà '*diversa instrumenta ceu diversas officinas*', localizzabili in determinate parti del cervello; il secondo che la definizione delle passioni, dei moti dell'animo '*qui affectus dicuntur, seu perturbationes, Graece πάθη*' scaturisce direttamente dalla cognizione di ciò che è dannoso o benefico per l'uomo. È perciò sintomatico che proprio nel momento in cui intraprende ad analizzare la '*cognitio interior*', Vives si riferisca per la prima volta, esplicitamente al mondo dei sentimenti e delle passioni, che sarà oggetto di tutto il III libro di quest'opera, (...). La struttura e le argomentazioni del II Libro '*de anima rationali*' rispecchiano la più ricca articolazione della realtà oggetto di analisi. Intelligenza, memoria e volontà, nelle quali si riflette, agostinianamente, l'immagine della trinità, costituiscono le funzioni fondamentalmente dell'anima umana.(...) Ora proprio nell'economia di questa seconda parte del *De anima et vita* uno dei capitoli di maggiore rilievo è dedicato alla memoria e al ricordo, non solo per lo specifico ruolo da essa rivestito nei processi di formazione della conoscenza complessa superiore, ma anche per le implicazioni che la legano al terreno dei metodi di

⁵⁶¹ P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón, de Haro.

⁵⁶² L.Vives, *De tradendis*, lib. I, cap. 4^o: M.VI, 256.

⁵⁶³ V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà nel “De Anima et Vita” di Juan Luis Vives*, in *Ragione e “civilitas”*. *Figure del vivere associato nella cultura del '500 Europeo*, di J- C. Margolini, D. Bigalli, A. Tenenti, A. Ingegno, C.Vasòli, Collana Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 235-252.

⁵⁶⁴ Ibid., pp. 239-249.

apprendimento e di trasmissione del sapere, oggetto di un continuo e genuino interesse da parte del filosofo spagnolo. Nella vigorosa affermazione che la memoria è in primo luogo 'facultas animi' atta a conservare quel che è stato appreso coi sensi esterni ed interni. Vives sgancia la memoria dall'ambito della retorica, ribadendone il carattere naturale rispetto al peso che avevano acquistato le varie elaborazioni di memoria artificiale e di tecniche mnemoniche, a volte addirittura non senza suggestioni di tipo magico-cabbalistico. (...) Il rapporto memoria-ingegno non è statico e non tollera perciò generalizzazioni, perché si dà il caso che la 'recordatio' sia più facile in ingegni pronti, mentre risulta estremamente durevole la memoria di quelle impressioni che sono penetrate nell'animo, accompagnate da una straordinaria gioia o da un grandissimo dolore. (...) Proprio nel *De anima et vita*, riprendendo osservazioni svolte nel *De ratione studii puerilis* del 1523 e, dettagliatamente, in parte del c.I V del l. II (dove aveva recuperato esplicitamente il concetto quintiliano della memoria come 'signum' dell'ingegno) e in tutto il c. III del l. III del *De tradendis disciplinis* del 1531, Vives sostiene che chi vuol ben ricordare deve seguire un preciso metodo, cioè porre attenzione all'ordine delle nozioni depositate nella memoria, (...). Queste osservazioni acquistano maggiore chiarezza se inquadrare nella forza complessiva della nostra mente, come Vives ama definire l'*ingenium*' (il cui nesso con la memoria, di origine quintiliana, non va mai perso di vista), il quale è regolamentato e condizionato da spiriti 'tenuissimi et lucidissimi', esalati dal sangue del cuore, dai quali trae origine l'estrema varietà delle indoli umane: tematica, anche questa, già svolta nel *De tradendis disciplinis* in funzione di un progetto educativo criticamente fondato, e non a caso riemergente nel *De anima et vita*. (...) In particolare, sul terreno delle varie discipline, c'è chi è versato per la poesia o per l'apprendimento delle lingue, ma non riesce in altri campi del sapere (...). L'accettazione della volontà sapiente di Dio che ha distribuito con giustizia doni diversi, che tuttavia ogni uomo ha il compito di far fruttificare, blocca sul nascere ogni eventuale protesta o rivendicazione; parallelamente, al di là dell'imperscrutabile e in definitiva misterioso dono di partenza, mi pare che Vives accentui molto il valore delle attitudini personali e la capacità del singolo di far maturare i semi ricevuti. In questo contesto anche il linguaggio riveste un ruolo fondamentale, dal momento che esso sgorga '*ex universa mente*' come l'acqua da una sorgente, per cui vi è una corrispondenza notevole tra '*ratio*' e '*sermo*': ne abbiamo la riprova con i bambini e gli stolti nei quali, osserva il Vives riprendendo considerazioni di sapore valliano, la combinazione delle parole non corrisponde alla relazione delle idee nella mente, con la conseguenza che talvolta concetti semplici vengono espressi con complicate circonlocuzioni; del resto anche il linguaggio non è stato concesso all'uomo una volta per tutte, bensì necessita di un lungo esercizio, al quale giova assai, ancora una volta, l'ausilio della memoria".

Da parte dei filosofi occidentali, infatti, il tema dei segni e del Linguaggio è sempre stato oggetto di studio approfondito, per poter investigare l'origine della costruzione delle idee e delle opinioni umane.

Naturalmente la base comune di partenza era la tradizione aristotelica, che stabiliva le parole come segni dei pensieri, domandandosi, però, se i segni linguistici fossero in grado di svolgere una funzione cognitiva.⁵⁶⁵

Agli albori della prima età moderna la domanda, per ogni teoria della conoscenza, s'imponeva come una delle questioni prioritarie, ovvero: se da ogni classico del XVI e del XVII secolo fosse possibile dedurre una particolare gnoseologia, in merito alla natura del Linguaggio ed al suo rapporto con il pensiero.

⁵⁶⁵ La presente ricognizione storica e filosofica del termine ha seguito l'ermeneutica curata dagli studi, sulla riflessione moderna del pensiero e del linguaggio, in particolare sulla logica e sulla semiotica della scolastica tardo-medievale e moderna di Matteo Favaretti Camposampiero, dell'Università di Venezia, Ca' Foscari, Dipartimento di Filosofia.

Nel Medioevo era stata avviata una vera e propria teoria del linguaggio mentale: si trattava, cioè, di una dottrina al tempo stessa psicologica e semantica, una concezione del pensiero che, se da un lato affermava la priorità e l'autonomia, rispetto ai sistemi linguistici convenzionali, dall'altro ne metteva in evidenza la sua natura semiotica e discorsiva.

Meno esplorato dagli studiosi è stato, invece, un risvolto apparentemente secondario di tale teoria, ossia l'ipotesi relativa all'esistenza di un linguaggio mentale del tutto parallelo, al discorso verbale parlato e scritto, una sorta di “doppio” convenzionale di quel Linguaggio mentale naturale che accomunava tutti gli uomini, indipendentemente dalla comunità linguistica di appartenenza.

Nell'Occidente latino, la riflessione sul Linguaggio è stata impostata sulla distinzione tra termini parlati, termini scritti e termini mentali. Una suddivisione che, come è noto, derivava da Aristotele, attraverso la mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere di Boezio.

Ma nei trattati di logica tardo-medievali, sulla scorta di suggestioni agostiniane, anselmiane e occamiste, a questa triade si aggiungeva un quarto tipo di segni linguistici, chiamati “termini mentali impropri”, “concetti non-ultimati” o “concetti medi”.

A questi veniva conferito un ruolo importante nella spiegazione dei processi cognitivi, coinvolti nell'uso e nella comprensione del Linguaggio verbale: la loro funzione sarebbe consista, infatti, nel mediare tra l'esteriorità del segno e l'interiorità del concetto, che di quel segno custodiva il significato.

Nell'età moderna la teoria del linguaggio mentale improprio è stata riformulata nel gergo tipico della filosofia moderna, e poi inserita nella discussione di nuove problematiche: si è parlato allora di “idee di suono” e ci si interrogava sulla loro natura, non più da un punto di vista strettamente logico-semantico, bensì nel chiarire una delle questioni cruciali, aperte dalla metafisica moderna, quella, cioè, relativa all'unione tra la mente e il corpo.

L'occasionalismo del Seicento trovava, quindi, nelle idee dei suoni un elemento indispensabile per spiegare i fenomeni linguistici ed, in particolare, quei processi di significazione e di comprensione del senso, sempre nel rispetto dei vincoli imposti da un'ontologia rigidamente dualistica.

Infatti se Descartes e alcuni dei suoi primi discepoli oscillavano ancora verso un modello interazionista, in cui la ricezione dei segni, da parte degli organi sensoriali destava immediatamente nell'anima il pensiero della cosa significata, i pensatori più decisi nell'assunzione delle tesi occasionaliste elaborarono un modello semiologico differente, nel quale la percezione acustica, in quanto modificazione mentale occasionata da una stimolazione fisica, fungeva da mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere tra la parola proferita all'esterno, evento appartenuto al mondo dei corpi, della sostanza estesa e la rappresentazione di ciò che essa significava.

La distinzione tra il corpo e l'anima della parola, tra il segno come supporto materiale del Linguaggio e il significato come addizione mentale a quell'entità fisica, non coincideva più con la separazione tra le due sostanze, che componevano l'Uomo, dal momento che la materia stessa dei segni era come riflessa nel pensiero, acquistando lo *status* di rappresentazione, per divenire una realtà assoluta.

Così impostata la teoria delle idee dei suoni ha intersecato un problema da sempre oggetto di discussione, quello del rapporto tra la componente naturale e quella arbitraria del Linguaggio: la produzione delle idee acustiche, in corrispondenza di modificazioni corporee era stata regolata dalla Natura, ovvero creata da Dio, mentre il risultato dell'arbitrio umano era la connessione, che si istituiva, all'interno della mente, tra le immagini delle parole e le idee dei loro significati.

Il termine “conoscenza” specificato dall'indicazione della Verità, come suo oggetto, sembrava aver voluto essere una propedeutica a questioni logico-epistemologiche, più che a quelle psicologiche: in altre parole, quel che venne passato sotto silenzio, fu lo studio della *Cognitio* stessa, cioè la riflessione dei processi cognitivi, consistenti nella formazione delle rappresentazioni mentali stesse.

Ricorrendo al Logos, secondo una struttura articolata sui tre piani della *phônê*, dei *grámmata* e dei *pathémata tes psyches*, e, subordinando i primi all'ultimo, in una relazione di espressione simbolica, Aristotele ne tracciò le coordinate di riferimento per l'intera speculazione occidentale, proprio sul rapporto tra pensiero e Linguaggio.

Quindi, attraverso la mediazione boeziana, la tripartizione aristotelica venne trasmessa al Medioevo cristiano: essa stava, infatti, all'origine, tra l'altro, della teoria occamista del Linguaggio mentale, concepito come un discorso interiore, composto di concetti e non di parole, il quale precedeva e dava senso ad ogni produzione verbale,

parlata o scritta.

Riprendendo direttamente dal commento di Boezio, il *De interpretatione*, veniva espressa la concezione secondo cui “triplex est oratio, scilicet scripta, prolata et concepta”.

Ockham⁵⁶⁶ identificava la proposizione mentale, e i “termini concepti” che ne erano le parti, con quei “verba mentalia”, di cui Agostino aveva affermato la non appartenenza ad alcuna lingua: essi rimanevano, infatti, confinati nell'interiorità della mente, e solo i simboli acustici potevano essere pronunciati all'esterno e trasmessi ad altre menti.

L'opera cui si riferiva Ockham era il *De Trinitate XV*, in cui Agostino aveva interpretato le “affezioni dell'anima” del testo aristotelico, nel senso di una parola pronunciata interiormente, ma radicalmente differente, rispetto alle produzioni acustiche e grafiche, che ne costituivano i segni esteriori.

Infine, all'origine di questa concezione della *cogitatio* come *locutio cordis* si possono annoverare una serie di suggestioni scritturali, rispetto al tronco della semiotica aristotelica, che metteva in evidenza e ben rappresentava lo sviluppo tipicamente cristiano.

E, difatti, Agostino se ne servì, al fine di rintracciare nel pensiero umano, una preziosa somiglianza con il Verbo divino: chi arrivava a scorgere nel proprio intimo, “*in secretario mentis*”, l'esistenza di un verbo che era puro pensiero, non ancora incarnato nella voce, solo allora poteva vedere un qualche debole riflesso di quel Verbo di Dio, che era nel principio, e comprendere che esso si sarebbe fatto carne per manifestarsi agli uomini.

La *locutio cordis* era comune a tutti gli uomini: un linguaggio universale, che ciascuno poteva esperire dentro di sé.

Eppure, la sua presenza non sembrava essere così evidente.

Agostino, per guadagnare una dimensione in cui l'analogia tra il verbo interiore ed il Verbo divino fosse riconosciuta, doveva, in un certo senso, focalizzare quella *locutio*, che coincideva con la pura *cogitatio*, isolandola dagli altri linguaggi, che contraddistinguevano il pensare e l'agire umani propriamente detti.

Si trattava, quindi di concepire quel verbo “non solum antequam sonet, verum

⁵⁶⁶ F. Mattei, *Persona. Annotaciones in lemma*, Anicia, Roma 2015, p. 109.

etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvuntur”.⁵⁶⁷

L'avvertimento era chiaro: nella ricerca del verbo “quod intus lucet”, non ci si doveva arrestare alle immagini acustiche, che riflettevano, nel pensiero, i proferimenti esterni, e che appartenevano, dunque, ancora, al linguaggio, che risuonava all'esterno.

Non ci si doveva focalizzare sul “verbum nostrum quod sonat in auribus, nec quando voce profertur, nec quando silentio cogitatur”.⁵⁶⁸

I segni emessi dal corpo riempivano la mente con le loro immagini incorporee, formando discorsi, ritmi e melodie, che il pensiero recitava in silenzio.

Oltre il verbo, vi era un'altra parola che faceva concorrenza al verbo del cuore: Agostino definiva questo verbo mentale, eppure, in qualche misura ancora corporeo, come “cogitativum in similitudine soni”, e aggiungeva, che esso, a differenza del pensiero, che precedeva tutti i segni, che lo significavano, era necessariamente formulato in una lingua particolare.

L'importanza di tali osservazioni, almeno sul piano di una storia degli influssi, è facilmente documentabile in Luis Vives, che curò con estremo interesse e dovizia meticolosa la produzione di Agostino.

Meriterebbe, in questo glossario, una segnalazione anche il passo, spesso ingiustamente trascurato, del dialogo *De magistro*, in cui era la preghiera a porre il problema del rapporto tra il pensiero ed i segni linguistici: dato che le orazioni insegnate da Cristo non erano altro che sequenze di parole: come andava inteso il precetto di pregare nell'interiorità del cuore ?

La risposta di Agostino era che le parole proferite, silenziosamente, nel pensiero, offrivano solo una traccia mnemonica: ripercorrendo i segni verbali, la mente poteva rievocare le cose significate, ed erano a queste che si volgeva l'anima dell'orante.

“Ti sarai reso conto”, diceva Agostino al figlio, del fatto che:

“etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, non intus apud animum loqui, sie quoque locutione, nihil aliud agere quam commonere cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo, facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba”.⁵⁶⁹

Compiendo un salto di oltre sei secoli, si trovano osservazioni molto simili in Anselmo: riflettendo sulla forma, che precedeva l'esistenza della cosa creata, il

⁵⁶⁷ S. Agostino, *De Trin.*, XV, 10, 19.

⁵⁶⁸ Ibid., *De Trin.* XV, 11, 20.

⁵⁶⁹ Ibid., *De magistro* I, 2.

Monologion paragonava tale forma, la *ratio* eterna, che governava la creazione, a un dire, che aveva luogo “in ipsa ratione”.

Anselmo sentiva, però, l'esigenza di precisare:

“Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur”.⁵⁷⁰

Vi erano, infatti, tre modi per descrivere e raccontare una *res*: usando segni sensibili, ossia percepibili mediante i sensi corporei; o pensando insensibilmente, “insensibiliter cogitando”, quegli stessi segni che, all'esterno, erano sensibili; o senza usare questi segni “nec sensibiliter nec insensibiliter”.

La stessa tricotomia sembrerebbe presente, anche, in Alberto Magno e Bonaventura di Bagnoregio⁵⁷¹, e in Tommaso d'Aquino, specie riguardo la ricezione e l'evoluzione del problema, nel corso del XIII secolo.

Tommaso, nella *Summa theologiae*⁵⁷², argomentava, ad esempio, che vi erano tre modi di usare il *verbum*, in senso proprio, ossia, per indicare o un “interior mentis conceptus”, o, “ipsa vox interior conceptus significativa”, o, ancora, “ipsa imaginatio vocis”.

Tommaso citava, oltre al *De trinitate* agostiniano, il *De fide orthodoxa*,⁵⁷³ di Giovanni Damasceno, per quanto, questo secondo riferimento, per la gran parte della ricognizione storiografica, sembrerebbe poco critico.

É interessante che Tommaso giustificasse la presenza del terzo livello, quello dell'immaginare il suono, osservando che la *vox* procedeva dall'immaginazione: l'immagine del suono parrebbe costituita dal modello della parola, proferita esteriormente.

Il terzo modo consisteva nel pensiero della *res* stessa, della quale si rappresentava con l'intuizione o, con l'immaginazione la figura corporea, oppure, con l'intelletto si perveniva all'essenza universale.

L'intuizione coincideva, dunque, con un esercizio dell'*acies mentis*, che prendeva la forma di un pensare, totalmente depurata dalla sensibilità, dal residuo corporeo, che

⁵⁷⁰ Anselmo, *Monol.*, 10.

⁵⁷¹ F. Mattei, *Persona. Adnotationes in lemma*, Anicia, Roma 2015, pp. 75-76 e 75n.

⁵⁷² Tommaso, I, q. 34, art.1.

⁵⁷³ *Ibid.*, (I, 13)

ancora rimaneva nel pensiero: “cum idem nomen tacens cogito”.⁵⁷⁴

Il pensiero intuitivo s'incentrava sulla *res* stessa, e non usava segni sensibili, né li proferiva all'esterno, né li pensava in silenzio.

È con tale *locutio*, aggiungeva Anselmo, riprendendo, a sua volta, la speculazione sul verbo giovanneo, che Dio aveva fatto essere le *res* e, quindi, le conosceva, dopo averle create.

Oltre a questo accostamento del pensiero intuitivo, non segnico, all'ispezione divina delle idee, vi era un altro elemento, nel testo anselmiano: i *verba*, che avevano composto le locuzioni della terza specie erano naturali, ossia avevano esibito la *res*, in virtù della loro somiglianza ad essa, e non, si sarebbe potuto aggiungere, in forza di un'arbitraria istituzione.

Nell'occamismo, tale qualifica di naturalità costituirà un tratto prominente di quella particolare classe di segni, i concetti, che saranno alla base del linguaggio mentale.

Ockham, tuttavia, se da un lato riprese, sviluppandola considerevolmente, questa concezione semiotica del pensiero, dall'altro strutturò i diversi piani del Linguaggio, attenendosi alla tripartizione aristotelica.

Il livello intermedio, tra il segno esterno ed il verbo interno, costituito dalle immagini dei suoni, dal pensiero delle parole, sembrava, però, interessare poco il teologo francescano inglese.

Mentre, la preoccupazione di tenere distinta l'*oratio mentalis*, vera e propria delle rappresentazioni mentali di suoni, e le scritture fu avvertita da tutta l'ermeneutica medievale, che, come afferma Eco dal “labirinto scritturale”⁵⁷⁵, era continuamente affascinata da un dilemma: se “il libro è stato scritto *digito Dei* è il principio stesso dell'identità, il libro non può generare significati contraddittori”.⁵⁷⁶

Le sue fonti non sono nei documenti e non si basano sulla Tradizione, perché è lo stesso Regno dei Cieli: lì vanno cercate e comprese le forze spirituali, così come si comprende la Matematica, cercando di sviluppare le forze della propria intellettualità.

Il nostro intelletto, quando ci serve per comprendere le leggi del mondo sensibile, viene aiutato da un solo organo, il cervello.

⁵⁷⁴ Ibid.

⁵⁷⁵ U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani Il pensiero occidentale, Milano 2012/2016, p. 228.

⁵⁷⁶ Ibid.

Mentre, per la comprensione delle leggi dei mondi spirituali ci occorrono, ugualmente, gli organi adatti, quelli donati dal sommo principio unificatore, del Verbo che esprime il Padre nascosto, di cui è manifestazione: nel Cristo, nello Spirito Vitale, nel Principio unificatore dell'eternità si compì storicamente l'iniziazione di tutta l'Umanità, sul piano del sentimento e del cuore.

Vives lo aveva ribadito, forse, ispirandosi alla *cognitio contemplativa* di Bonaventura di Bagnoregio⁵⁷⁷, nel suo *De tradendis*, coniugando la *cognitio* con l'*Amor di Dio*:

“(...) Deus nos, antequam nobis nasceremur, jam diligebat quia jam noverat, jam illi geniti eramus; nos nati, et cognoscendi vim atque usum adepti, amamus (...)”.⁵⁷⁸

E, ancora, per anticipare i termini che analizzo, di seguito nella mappatura lessicografica educativo-filosofica cinquecentesca:

“(...) quae autem amanda sint fides monstrabit, traditis unicuique primis et simplicissimis elementis pietatis de Deo patre omnium, et filio ejus Jesu Christo, qui ad redemptionem nostrae carnis peccati, carnem eandem nostram induit, sed sine peccato”.⁵⁷⁹

Vives aveva indicato quali fossero i requisiti per l'ascesa mistica, innanzitutto con la conoscenza della stessa realtà, che precede sempre l'atto di amore: "amorem vero est necesse cognitio antecedit".

Dio ci ama, dunque, perché lo abbiamo da sempre conosciuto, prima della nascita, e la nostra condizione d'esistenza viene garantita, proprio perché Lui ci conosce e ci ama, in ogni istante, nell'eternità.

La nostra finitudine, al contrario, è iscritta nella nostra evoluzione sapienziale ed iniziatica, in quanto si raggiunge una certa conoscenza di Dio, solo dopo aver conseguito un certo livello di maturità, dopo aver ricevuto i necessari e graduali insegnamenti, per adorarlo e amarlo, nella sua Bontà infinita.

“Deus nos, antequam nobis nasceremur, jam diligebat quia jam noverat, jam illi geniti eramus; nos nati, et cognoscendi vim atque usum adepti, amamus”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Bonaventura di Bagnoregio, *Sermo IV. Christus unus omnium magister*.

⁵⁷⁸ L.Vives, *De tradendis*, lib. I, cap. 4°: M.VI, 256.

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ Ibid, *De tradendis*, lib. I, cap. 4° M VI, 256.

5.4 AMOR⁵⁸¹

“L'amor che il volge e la virtù ch'ei piove”.
Dante, *Paradiso* XXVII, III.
“L'amor che queta questo cielo”.
Dante, *Paradiso* XXX, 52.

Vives intendeva l'*Amor* come tensione umana nel suo domandarsi riguardo la Verità e il Bene, creando una vera e propria summa mistica, e, sebbene sia difficile investigare sulle fonti scritte a disposizione del Valenzano, sembrerebbe consentito avanzare ipotesi di autori classici e del Quattrocento italiano, da cui trasse sicuramente l'ispirazione.

Vives conosceva, ovviamente, il *Symposium* e il *Fedro* di Platone, molto probabilmente, attraverso le traduzioni di Leonardo Bruni, del quindicesimo secolo.

Inoltre, era quasi assodato il suo studio dei relativi commenti elaborati da Marsilio Ficino, in particolare, *In Convivium Platonis Amore*, edito nel 1484, e nella sua *Theologia Platonica*, il *De voluptate e Commentarium in Philebum*.

Ficino aveva, inoltre, chiarito il significato dell'amore delle due Veneri, celebrate da Platone, la *Venus coelestis* e la *Venus vulgaris*, che rappresentavano, la prima la figlia di Urano, abitante l'universo sopraceleste, la cui bellezza simboleggiava lo splendore primigenio della divinità. La seconda era figlia di Zeus-Giove e Dione-Giunone, collocata tra la Mente Cosmica e il mondo sublunare, cioè il regno dell'anima.

La Venere celeste era *intelligentia*, mentre quella volgare *vis generandi*: ciascuna veniva accompagnata da Eros o *Amor*, loro figlio, perché la bellezza generava amore.

L'amore divino sovrintendeva all'intelletto, mentre l'amore volgare rendeva sua l'immaginazione e la percezione dei sensi.

Solo l'*Amor*, che saliva dal visibile e dal particolare all'intelligibile e universale, raggiungeva il livello di quell'amore divino, che lo poteva rendere simile ai Santi o ai Profeti.

Chi invece si legava alla bellezza visibile rimaneva soggetto al dominio dell'"amore umano", e coloro i quali si adeguavano ai piaceri dei sensi erano preda dell'"amor ferinus cognominatus", che, tuttavia, Ficino, a differenza di quello che espresse in più occasioni Vives, non lo condannava, considerandolo una malattia.

⁵⁸¹ P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón, de Haro.

Per Ficino, la via dell'amore, che conduceva alle Veneri, era rappresentato da un lungo viaggio. Nel Proemio volgare *Dello Amore*, indirizzato a Bernardo Del Nero e Antonio Tuccio Manetti, Marsilio affermava:

“Tutti continuamente amiamo (...) Et se uno in centomila ama rettamente, perché questa non è comune usanza, non si crede. Questo mostruoso errore guai a noi c'aviene perché temeramente entriamo prima in questo faticoso viaggio d'amore, che impariamo el termine suo et modo di camminare et e pericolosi passi del cammino, et però quanto più andiamo, tanto più oimè miseri a nostro grande danno erriamo”.

Salvarani⁵⁸² nel suo studio sulla “didattica delle passioni” del teatro gesuitico ha ben sottolineato quanto, l'*Amor*, ultimo gradino iniziatico dei quattro *furors* platonici, è l'unico che possa consegnare il *passe-partout* alla Virtù⁵⁸³:

“(...) il modello dimostra chiari punti di contatto con l'ideale formativo del Convivio come proposto da Ficino nel *De amore*, finalizzato alla conoscenza perfetta e all'unione con Dio, ma anche all'utilità nell'ambito della vita civile.

Per la qual cosa [l'anima] come per quattro gradi discende così è necessario che per quattro salga. El furore divino è quello che alle cose superiori ci innalza, come nella diffinitione sua fu manifesto. Quattro adunque sono le spetie del divino furore, el primo è el furore poetico, el secondo misteriale, cioè sacerdotale, el terzo la divinatione, el quarto è l'affecto dell'amore. [...] Voi mi domandate a che sia utile l'amore socratico, io rispondo che è prima utile a sé medesimo assai a ricomperare quelle alie con le quali alla patria sua rivoli; oltr'ad questo è utile alla patria sua sommamente ad conseguitare la honesta e felice vita. La ciptà non è facta di pietre ma d'uomini, gli huomini si debbono cultivare come gl'alberi quando sono teneri e dirizzare ad produrre fructi. (M. Ficino, *El libro dell'Amore*, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, Oratione VII, capp. 13-16).”⁵⁸⁴

Il tema dell'amore ci ha rimandato, non solo, alle speculazioni neoplatoniche, ma, soprattutto, alla “letteratura ed ai viandanti d'amore” di reminiscenza medievale e al pellegrinaggio d'amore ed al sogno iniziatico di Polifilo, scritto da Francesco Colonna.

Come gli eterni pellegrini che, muovendosi tra le due Veneri, oppure tre, come suggeriva Pico della Mirandola, andavano alla ricerca del Bello eterno.

Il viaggio vivesiano ebbe iniziò con i Padri della Chiesa, soprattutto Sant'Agostino, che costituirono un'altra importante fonte d'ispirazione, per sviluppare le idee platoniche e neoplatoniche sull'amore.

⁵⁸² L. Salvarani, *La didattica delle passioni. Peculiarità e paradossi del teatro gesuita delle origini*, Studi sulla formazione, 1-2014, pp. 203-218, Firenze University Press.

⁵⁸³ Per quanto Salvarani ribadisca che: “(...) Il fatto che l'amore che incita alla virtù non sia unicamente amore verso Dio, vissuto in isolamento ascetico dall'eroe, ma una relazione vissuta nel mondo, nella realtà umana e concreta del collegio gesuita, è uno degli espedienti più interessanti e più intelligenti che un Ordine militante poteva inventare, affinché la formazione religiosa non si incarnasse in una deriva monastico-ascetica lontanissima dagli intenti politici della Compagnia. (...)”, *Ibid.*, p. 214.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 211.

Si considera, però, meno probabile, che Vives sia stato avviato alla lettura della lirica trobadorica, ai romanzi medievali ed alle formulazioni dottrinali medievali, come, ad esempio, il *Tractatus Amoris et de Amoris Remedio*, di Andreas Capellanus.

Il brevissimo trattato di Vives sull'Amore, nel terzo Libro, del *De Anima et Vita*, sembrerebbe essere soltanto, indirettamente, influenzato dal principio cristiano della carità, come manifestazione dell'amore umano, presente in tutte le produzioni poetiche di Petrarca, di Cavalcanti e di Dante.

Tuttavia nel capitolo sull'Amore del trattato di Vives sono palesi i passaggi, significativamente legati alla letteratura neoplatonica italiana, che fiorì sotto l'influenza del tentativo filosofico, parzialmente riuscito, di Marsilio Ficino di armonizzare i concetti umani e religiosi sull'amore, insieme alla sintesi dei principi centrali del platonismo con il Cristianesimo.

Per Ficino, l'amore di Dio verso l'uomo e l'amore dell'uomo verso Dio e tutti gli altri esseri senzienti erano parte integrante dell'ordine cosmico. Tutto l'amore umano, quando gli uomini amavano l'oggetto appropriato, nel modo giusto, anche questo era amore di Dio.

A differenza degli scolastici e, ancor più radicalmente, di Sant'Agostino, Ficino prese in prestito da Platone e dai Neoplatonici quella prospettiva centrale, fondata sulla identificazione del Bene con il Bello ed il carattere sacramentale di tutta la Bellezza del Creato.

Per quanto, Vives, facendo scarsi commenti d'elogio sul "filosofastro Ficino", sembrò suggerire, tuttavia, che il pensiero di Ficino fosse scaturito, anche se solo indirettamente, dalle opere dei suoi discepoli, in particolare, di Pico della Mirandola, per il quale Vives ebbe una grande trasporto ed ammirazione, e forse Leon Ebreo, un altro esiliato spagnolo, e, Pietro Bembo, Mari Equicola ed altri.

Da questi scrittori, Vives imparò, soprattutto, a parlare dell'*Amor*, in termini di:

“Maxia profundissima sunt amoris, et incomprehensibilia reconditissima Mysteria”, (M 3.453).

E, ancora:

“Sumus conditi amore, amore perficimur, amore beamur”, (M 3.453).

Il primo "mistero dell'Amore" era l'attrazione, che l'amante sentiva per l'oggetto amato. Per S. Tommaso, questa attrazione era basata semplicemente " sul senso di

affinità”, tra due esseri senzienti, (IaIIae. 26, 2).

Per i neoplatonici italiani e Vives, tale attrazione era cosmica e misteriosa, partendo dalla "simpatia spirituale" e dalla "relazione segreta e naturale di tutte le cose", che esprimeva la corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo, per tutto l'universo, in una gioiosa armonia.

La stessa empatia, che legava l'amante e l'amato, era determinata dall'amore, perché amando, l'amante, in parte, amava se stesso "come i bambini che baciano l'immagine dello specchio" (M 3.429).

Scrivendo Vives:

“Amantis animus speculum quodam redditur a quo Amati forma relucet”, (M 3.433).

La bellezza fisica era anche una causa di amore, non solo, perché si interpretava "un bel viso come una moneta tacita", ma, perché quando si considerava una bella anima si era abituati a giudicare la bellezza interiore dai fatti esterni, oltre che per altri motivi, profondamente metafisici e teologici.

La bellezza creata era costituita solo dall'irradiazione della divina bellezza e la divina bellezza ne rappresentava l'acme, l' "apice della bontà divina", (M 3.431).

In un frammento, chiaramente ispirato al *Commentarium in Platonis Convivium* di Ficino, Vives descrisse "Divinae illius ac immensae Lucis splendores", gerarchicamente ordinati, (M 3.341), e l'intelligenza contemplativa, la cognizione sensoriale, i semi della vita e le forme materiali, quando Ficino parlava di quattro "cicli" di bellezza irradiata, idee, motivazioni, semi e forme; l'amore umano, dunque, non era altro che l'amore per l'immagine della bellezza e, di conseguenza, l'immagine dell'*amor*, come la bellezza divina era la causa del vero amore, così la sua immagine costruisce l'immagine dell'*Amor*:

“Quemadmodum divina species veros amores elicit, ita imago illius imaginem quoque amorum”, (M 3.430).

L'esperienza mistica della tradizione cristiana non esprimeva l'esperienza della presenza di Dio.

L'esperienza diretta del silenzio di Dio esprimeva un qualcosa di ineffabile, che oltrepassava le parole umane e quindi, ovviamente, non era facile parlarne e non era comunque soddisfacente lo stesso termine per indicarla.

L'essenza del misticismo cristiano medievale consisteva nell'intensa e perfetta

comunione della persona, nella comunità in Cristo.

Questo tipo di misticismo contraddistingueva tutta la tradizione monastica, che nel tardo Medioevo e nelle epoche moderne assunse una dimensione sempre più intimista e individuale.⁵⁸⁵

La spiritualità si manifestava nella preghiera, che si faceva amore, soprattutto perché si concretizzava nella scelta di vivere una vita infusa nell'*Amor*, ottemperando alla propria umanità e ricercando la propria naturalità nell'amore di Dio e nell'universo, come esseri senzienti aperti, dinamici e liberi.

La vita spirituale metteva, così l'uomo, a confronto con qualcosa di inaccessibile, che costituiva l'universo, sebbene fosse al di là di esso, inesauribile e inconoscibile.

La tradizione spirituale faceva propria quell'approccio teologico apofatico, secondo cui l'uomo, nel silenzio, poteva, quindi, accogliere Dio con l'amore, più che con l'intelletto.

L'accogliere Dio significava trascendere e trasformare, sia la propria dimensione intellettuale, che quella affettiva, intuitivamente e repentinamente, in una connessione di reciproca compenetrazione, come un fuoco che, guizzando dal basso e dall'alto, in un solo movimento, fondeva colui che amava con l'amato, in un'unione appassionata e duratura, nel rispetto della reciproca identità.

Il riferimento riguardava al cosiddetto *incendium amoris*, il fuoco dell'amore, che poteva essere espresso dalla contemplazione della bellezza naturale, dalla musica, dalla pura bellezza, oppure, semplicemente, dalla nostra segreta interiorità.

Isacco il Siro nel VII secolo l'aveva definito come il fuscello, che appiccava il fuoco a tutta la stessa Creazione, mediante l'ardore e l'estasi della preghiera devota, che tutto travolgeva e assorbiva.

In essa si imparavano a conoscere la Natura, l'armonia delle sfere e l'umanità nella sua accezione panica, di fusione con Dio.

Così un albero era un albero, un pino oppure un ulivo, ma esprimevano, allo stesso tempo, una teofania. Per i contemplativi ogni cosa era ciò che era, nel suo specifico particolare, e, nello stesso tempo, qualcosa di più, nell'accezione panteistica del divino.

Si delineava, così, quel nucleo dell'ontologia metaforica, in grado di esprimere il

⁵⁸⁵ Russell, *Storia del Paradiso*, cap. X, Il fuoco dell'Amore, pp. 157-166.

senso manifesto, della realtà fenomenica, per raggiungere quella conoscenza della verità più grande, nel suo senso metaforico, più intimo e segreto.

Molte metafore portanti, relative alla reciprocità dell'essere divino ed umano, erano identiche alle metafore, utilizzate per descrivere, nelle Arti, il cielo.

Pace, serenità, libertà da preoccupazioni mondane, insieme alla metafora, stupendamente paradossale, del *negotiosissimum otium*, una quiete totale, che erano insieme intensa attività ed una magnifica rappresentazione della vita spirituale e della vita delle Gerarchie spirituali.

La tradizione spirituale cristiana aveva avuto, in Dionigi ed Agostino, due esponenti di primo piano.

Nel XII e XIII secolo gli esempi più eminenti furono: Bernardo di Chiaravalle e Francesco d'Assisi.

Bernardo e la tradizione cistercense, dopo di lui, univano insieme: intelletto e volontà, disciplina e gioia, amore dell'anima e amore del corpo.

I cistercensi furono sovente capaci di astrarsi dall'apertura mistica, tanto da poterci scrivere su, pur sapendo, che la concettualizzazione e l'espressione verbale indietreggiavano proprio davanti all'esperienza di quell'apertura, che non poteva essere descritta, se non nella metafora.

Lo stesso Francesco d'Assisi sembrava esservi stato così spesso coinvolto, da non poterne parlare, benché lo avessero fatto i francescani che lo seguirono, come Bonaventura.

Noreña⁵⁸⁶ ha ribadito che, nel *De anima et Vita*, Vives rappresentasse l'amore e il desiderio in tre lunghi capitoli, mal organizzati e, di tanto in tanto, alquanto ripetitivi.

Il secondo capitolo trattava l'*Amor*; *De Amore*, il terzo capitolo sul desiderio, *cupiditates*, ed il quarto capitolo esaminava l'amore e il desiderio con un titolo curioso: "De utroque amore Mixtim".

Insieme, completavano i capitoli sull'affetto, *De favore*, e sulla devozione, *Veneratio seu reverentia*, l'intera sezione sull'amore e sul desiderio costituiva circa un terzo del trattato del *De Anima et Vita*, terzo Libro .

In una certa misura, l'ampia analisi di Vives sull'*Amor* intendeva spiegare con una certa dovizia la propria concezione dell'amore, incluso lo studio dell'emozione, in

⁵⁸⁶ C. G. Noreña, *Juan Luis Vives y las emociones*, pp. 272-280.

una prospettiva nuovissima e specialissima, che comprendeva, indistintamente, i movimenti dell'anima, come movimenti sensibili e intelligibili e, come attrarre i nostri sensi, verso i canoni della bellezza fisica e la nostra volontà, per indirizzarla all'infinita Bontà di Dio.

Quest'ampia prospettiva permise, a Vives, di sovrapporre temi e suggestioni, senza alcun ordine apparente, insieme ad alte considerazioni metafisiche sul ruolo dell'*Amor* nell'universo, anche con accorgimenti "sperimentali", psicologicizzanti, su come curare gli eccessi di un'appassionata unione tra amanti.

Durante l'intero terzo libro, Vives metteva in evidenza il ruolo centrale, principale e fondamentale dell'*Amor*, nelle dinamiche delle emozioni umane.

Scriveva Vives:

"Voluntas est animi universi dominatrix et rextrix, voluntatis amor. Affectionum omnium fortissima et potentissima amor. Ex amore affectus omnes profluere", (M 3.440).⁴

Da questo punto di vista, tutte le emozioni erano gli effetti e le espressioni dell'amore, perché la nostra volontà era motivata, in primo luogo, verso il Bene e rifiutava solo il Male, nella sua lotta.

"A questo proposito siamo simili al nostro Creatore, che è il bene supremo, dal momento che evitare il male per il bene è guardare il bene per te", (M 3.421)

Ovviamente, queste non erano idee propriamente originali di Vives, bensì erano l'eco di una tradizione di cristiani e di moralisti filosofi che, dal pensiero stoico, avevano rielaborato il *Symposium* di Platone, in un significato religioso trascendente.

Le parole di Vives sull'*Amor* potrebbero ricalcare, quasi letteralmente, sia Sant'Agostino, e sia, S. Tommaso.

S. Agostino aveva scritto: "Quando si anela amore per le cose care è il desiderio; quando si possiede e si gode, è la gioia" (*De civitate Dei*, XIV, 7).

E S. Tommaso argomentava, nella *Summa Theologica*, che l'amore "è il primo delle emozioni affettive", (IaIIae 25.2.), causa di tutte le emozioni, anche quella di odio, (IaIIae 29.2.), "si può essere odiati perché si agisce solo contro qualcosa di bello": *contrariatur convenienti*.

Era, quindi, molto probabile, che le ispirazioni di Vives, sul primato dell'amore, fossero state percepite, anche, dallo stesso Cartesio, come luoghi comuni, interpretati dalla Scolastica, senza molta comprensione analitica, su di un argomento, su cui aveva

scritto in precedenza (I, i).

La platonizzante e la devota attenzione di Vives, riguardo l'*Amor*, si stemperò nell'analisi del freddo e razionale *Traité des passions*.

L'Amore venne classificato come una delle sei passioni primitive e l'opposto dell'odio (II, 56), mentre lo stesso desiderio diventava "*une passionne à part*" (II, 80).

Il fatto che il Male fosse, semplicemente, l'opposto del Bene era utilizzato da Cartesio, per sottolineare la centralità dell'amore stesso, ed, ulteriormente, per evitare l'esaltazione del sentimento di avversione, rispetto al suo contrario di desiderare.

Era, difatti sempre un movimento identico che tendeva a guardare il Bene e allo stesso tempo, evitare il Male, anche se, in alcuni casi, insieme all'amore, era possibile riscontrare la speranza e la paura come due emozioni distinte e opposte.

Cartesio stesso ammetteva che la paura non era altro che mancanza di speranza, (III, 175). Non era l'odio, piuttosto, che una mancanza d'amore ? L'odio e l'amore sembravano, in coppia, come la speranza e la paura ?

Per Cartesio, l'*Amor* non era l'emozione più forte, rispetto al desiderio, che, in particolare, era considerato come attesa del piacere, (II, 101): un desiderio che "di solito riceve il nome di amore ... e si fregia un rango dai principali scrittori di romanzi e dai poeti ", (II, 90) .

L'amore, per Vives, era, pertanto, un'inclinazione od un impulso della volontà diretto al Bene, oltrepassando la propria volontà egoica, per abbracciare il Bene vitale ed eterno:

“amorem licet intelligere voluntatis sive inclinationem sive progressum ad bonum, exit enim voluntas obviam bono venienti ut id complectatur, unde nascitur conjunctionis expetitio” (M 3.428).

L'enfasi sull'*Amor*, come fusione tra l'amante e l'amato, era corroborata dal riferimento obbligatorio, il *Symposium* (M 3.439), anche se Vives , riguardo il racconto di Aristofane della ricerca mitica "dell'altra metà", sembrava esserne davvero meno colpito, rispetto a Cartesio.

Mentre Vives non fece alcun riferimento al discorso di Aristofane, Cartesio spiegò il desiderio sessuale tra le persone di una "certa età", come se fossero "più della metà di un tutto, in quanto un individuo di sesso opposto dovrebbe essere sempre l'altra metà" (II, 90).

Cartesio, limitando l'argomentazione alle “persone di una certa età”, sembrava

esprimere eventuali riserve sulla debolezza del desiderio sessuale senile.

Questa tradizionale prospettiva sull'*Amor*, come un'autentica fusione, arricchì la visione di Vives, con alcune riflessioni sui vari gradi di contatto e similitudine tra il desiderio e l'*Amor*.

Ecco, di seguito, un elenco: nel mangiare e nel bere il vino, se ne dovrebbe godere il profumo e il gusto, nel vestirsi perseguire l'eleganza, il denaro conservato in modo sicuro e sempre a disposizione, gli amici accolti generosamente, i defunti celebrati attraverso il culto ed il rito funerario nello stesso luogo dove vivevano, infine, l'anima nella sua evoluzione attraverso il suo anelito verso Dio, (M 3443).

Queste osservazioni sui diversi gradi di desiderio, derivanti dal piacere, sembravano avere un'enorme eco nei commenti successivi di Cartesio. "La bellezza dei fiori", scriveva Cartesio, "ci incoraggiano solo a guardarli, il frutto, a mangiarli", (II, 90).

Mentre per Vives l'amore si divideva in "desiderio" o "amore" o "seu cupiditas concupiscentia", e di amore "verus hic et Germano amore": il desiderio, è solo un "fictusque falsus cupiditatis amore", (M 3.438).

Il primo è caratterizzato come l'amore di ciò che è "appropriato", conducibile, per noi, sia perché è "utilia", o "iucundia", per il nostro corpo, per la nostra anima, o il nostro benessere generale.

Il vero amore, d'altra parte, non perseguire propri interessi e non considera l'utilità. Questo è l'amore tra amici, l'amore del padre per i suoi figli e l'amore di Dio verso di noi (3428).

Il linguaggio e le definizioni sviluppate da Vives, hanno ben rappresentato la base di partenza del sistema filosofico di S.Tommaso e di tutti quegli scolastici che avevano provato, in forma tutta mistica, l'estasi del desiderio e dell'emozione, conformati su di un piacere vuoto, di negazione, assente, specificamente distinto sia dall'amore, che precede il desiderio, e dal piacere, ciò che accade, e dal duraturo effetto dell'*Amor*, (IaIIae. 30.2).

Il rapporto tra l'amore ed il desiderio erano stati, già ampiamente, discussi nella prima parte dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, anche se era davvero difficile sapere quanto Vives conoscesse questo libro quando scrisse il *De Anima et Vita*. Come annotazione erudita sappiamo che il libro dell'Ebreo apparve a Roma nel 1535, cioè tre

anni prima della pubblicazione del *De Anima et Vita*.

Vives, nel frattempo, aveva identificato il desiderio egoistico con l'amore egoistico, conservando il significato di vero amore, nella maggior parte dei casi, a ciò che gli scolastici avevano chiamato "amicitiae amore", (Summa Theologica, IaIIae.26,4), un termine che Vives attribuì ai casi in cui l'autentico amore fosse reciproco: "ex amore amicitia nascitur Quum id quod Amatur redamat et est in reciprocatio benevolentia", (M 3428).

Vives ripeteva anche una verità lapalissianamente aristotelica: che il miglior tipo di amicizia fosse possibile solo "tra le persone migliori", (M 3.451).

Cartesio provava ad argomentare sul desiderio di una diversa emozione dell'amore, migliorando la definizione di S.Tommaso, sottolineando che il desiderio riguardasse il futuro, nel senso che non solo si cercava "la presenza dell'assenza del Bene", ma anche la conservazione del Bene presente, nell'assenza del Male, che già possediamo o che possiamo sperimentare a sufficienza nella nostra esistenza, (II, 86).

Il modo nuovo di mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere che Vives espresse, mise in serie difficoltà i suoi estimatori: il desiderio era incompatibile con il "vero amore" ? Non era forse vero che anche l'amore più puro fosse intrecciato con il desiderio d'incontrare o rimanere uniti all'amata ?

Anche se, come asseriva, Vives, insistentemente, ribadiva che il vero amore cercasse l'unione con l'amato ,senza un tornaconto, "tamquam operae mercedem", ma con l'obiettivo, "sed obiettivo est" e la spinta di realizzare quella propria inclinazione naturale, e anche se, tale unione non fosse provocata dal piacere di poter stare con il proprio amante. Allora noi potremo capire l'inclinazione dell'*Amor* nei confronti di un oggetto senza il desiderio, oppure un desiderio che sia puro o sia indissolubilmente legato all'amore passionale ?

A questo proposito, come in molti altri passaggi, l'analisi posteriore di Descartes sembrava, comunque più convincente in quanto rifiutava la distinzione tra l'amore, scaturito dalla concupiscenza e l'amore nato dall'amicizia, affermando che sia la benevolenza, sia il desiderio fossero inseparabili dall'*Amor* e dagli effetti conseguenti, (II, 81).

Di fatto si potrebbe anche andare oltre questa affermazione e affermare che l'amore fosse una combinazione di benevolenza e di desiderio, e che l'unica differenza

tra l'amore egocentrico e l'amore fosse il donare se stessi, nelle diverse gradualità e reciprocità dei due sentimenti .

Dopo tutto, lo stesso Vives ammetteva che anche l'amore dei genitori verso i figli, fosse uno dei casi più paradigmatici di amore disinteressato, perché nasceva dall'amore stesso:

"ex hoc amore nostri oritur amor erga filios nostros tamquam parte nostri", (M 3,429).

La dottrina del desiderio, secondo Vives, era ulteriormente indebolita dalla netta distinzione tracciata tra il desiderio e l'amore disinteressato, considerando, specificatamente, i loro oggetti ed i loro effetti diversi.

Per Vives, il desiderio non era considerato, infatti, un sentimento isolato o una fase diversa dal processo emotivo, che incominciava da un'attrazione iniziale, fino al raggiungimento del piacere del possesso, ma piuttosto una forma deviante di amore, una forma egoica di amore, un amore, cioè, avvelenato da un'eccessiva attenzione ai propri interessi, rispetto a quelli dell'altro.

Sebbene, Vives abbia riconosciuto che l'uomo fosse dotato di desiderio per serbare solo il proprio benessere, (M 3436-37), e, anche, se avesse proclamato quanto il desiderio umano fosse davvero estraneo a quello dell'unione con Dio, insisteva, ancora, sulla distinzione tra "necessitates naturales" e "nos alia confiximus", (M 3.438).

In primo luogo, affermava che si fosse inebriati non dal desiderio, quanto "appetitus potius dicuntur".

Così anche nel secondo capitolo descriveva quali fossero, a lungo termine, le caratteristiche nobili, invidiabili, meravigliose e degne dell'*Amor*, (M 3429), in netto contrasto con le caratteristiche, proprie degli oggetti del desiderio.

Nella maggior parte dei casi, il desiderio per Vives rappresentava l'amore egoistico di ciò che si voleva smodatamente, in eccesso, come: l'amore per il denaro, avidità, l'amore di onore, ambizione, o l'intemperante amore per il cibo, gola, e il sesso, lascivia, (M 3.438).

Per quanto la differenza tra l'amore disinteressato e il desiderio egoistico, comportasse un facile disvelamento, il vero amore, costituiva un vero e proprio enigma perché esprimeva quel felice connubio tra l'amante e l'amato, come l'unione mistica dell'anima con Dio.

Il desiderio comportava anche un possesso "banale e senza gioia", (M 3444)

connotando la ricerca del piacere come una forma di tortura e di inquietudine, non per l'amore stesso, "quo nihil Fieri potest suavius", ma a causa del desiderio: "che disturba la nostra anima se non siamo soddisfatti", (M 3444).

Per il Valenzano, l'amore egoista rendeva le persone "riluttanti ad amare gli altri" e disposti a seguire solo quello che si riferisce a se stesso, perché per propria natura il desiderio unicamente guarda solo se stesso, (M 3444).

L'amore mosso unicamente dal desiderio, dunque, provocava la "cosificazione" degli altri. L'uomo amava la bellezza delle donne, come l'amore per il gusto di un buon vino o la forza di un cavallo, (3,444 M).

A differenza dell'amore puro, il desiderio si manifestava insieme all'angoscia e apprensione, "plena timoris amor", come causa dei problemi nelle vicende umane, (ibid.).

Il desiderio del piacere sessuale, in particolare, conduceva ad un comportamento irritabile, impudente, arrogante, sospettoso, che "probabilmente era stato inventato in una camera per tortura", (M 3447).

Inoltre, l'amore possessivo, dettato dalla concupiscenza o dal desiderio era la causa di rivalità e di gelosia, (M 3.447).

L'amore lussurioso, inoltre, portava spesso a lusinghe smodate ed ipocrisia (M 3.447), mentre l'amore ispirava grandi gesta, rafforzando il coraggio e la fiducia, con la crescita della compassione ed il perfezionamento della conoscenza, (M 3.448).

L'atteggiamento negativo di Vives, riguardo il desiderio, in generale, avrebbe potuto rivelare una certa influenza stoica ed uno spiccato atteggiamento moraleggiante e severo, anche se lode retorica di Vives rimase saldamente radicata nella "Platonici rei huius altius radices inquirunt", (M 3.433).

Rispetto all'amore mistico, nei confronti di Dio, autentico, assoluto e gioioso, gli altri dimostrano una natura effimera, "banale e infruttuosa" (inans sunt et absque fructu, M 3,444).

A Vives non importava quanto fosse inconsistente l'amore umano, perché il suo obiettivo era quello di natura disinteressata, come rappresentazione dell'*Amor* autentico, con i suoi effetti meravigliosi ed eterni.

L'*Amor* puro era in grado di trasformare le molteplicità nell'unità, di far entrare in simbiosi gli amanti, di rafforzare la fiducia, di non cercare vantaggi", di dare indietro

quanto riceve, di non essere mai statico, di non rifiutare neppure la sofferenza, di portare alla realizzazione di grandi e mirabili intenti, di condurre alla realizzazione della Sapienza ed infine di far germogliare la “*pietas litterata*” ecumenica⁵⁸⁷, rispetto e nella fiducia con l'Altro.

Questo dimostrava l'obiettivo di vivere l'unione dell'uomo con Dio, perché l'*Amor*, non solo, permetteva l'ascesi mistica, ma in quanto Dio voleva l'armonia e la Pace tra gli uomini : "eadem via redeundum est nobis ad illum, qua egressi sumus".

E Vives, per correggere la troppo rigorosa impostazione plotiniana delle sue parole, aggiungeva: l'*amor* era stata la causa della nostra creazione; Dio ci amava e ci dimostrava in ogni istante la propria felicità:

“amor causa fuit condendi nostri, nam ut se nobis tanta illa communicaret felicitas, nos creavit”.

Il cammino con cui l'uomo ritorna a Dio, come obiettivo finale, era quello di arrivare con fedeltà e con amore a Dio stesso: perché vogliamo il suo Amore, quando aneliamo e ci rivolgiamo a Lui, perché è Lui che ci preserva e ci guida, con tutta la forza del suo amore infinito.

Così, grazie all'*Amor*, Dio creò l'uomo affinché l'Uomo lo potesse conoscere ed amare, seguendo un'unica “navigazione” verso la Verità, tornando verso Dio, "via redeundum nobis ad illum": è quello che Vives, definiva, categoricamente, il cammino dell'*Amor*.

⁵⁸⁷ È opportuno il parallelismo con il programma di “pedagogia ecumenica”, che sviluppò Jhoannes Sturm, nel 1538, all'interno del Gymnasium di Strasburgo, (P. Mesnard, *La pietas litterata de Jean Sturm et le développement à Strasbourg d'une pédagogie œcuménique* (1538-1581, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 1903-, Vol.111, Ott.Nov.Déc.. 1965, Librairie Droz, <http://www.jstor.org/stable/24292669>, pp.281-302).

5.5 PIETAS⁵⁸⁸

“Sunt lacrimae rerum (...)”.
Virgilio, *Eneide*, 1, 462.

Il termine antico di *pietas* ha avuto nell'Umanesimo una lunghissima fortuna, rendendo così possibile l'elaborazione di una “storia della pietà”, con un semplice denominatore comune: il rapporto tra gli individui con Dio.

La mutevolezza dell'idea di *pietas*, in ambito storico, ha portato, quindi, alla ricostruzione della “*pietatis via*”, cioè un percorso iniziatico, che il Cristianesimo aveva ereditato in un complesso ed articolato processo di assimilazione i valori, mediati dalla nozione del Sacro del mondo classico.

Un'operazione politica, storica-culturale, caratterizzata da un eccezionale sincretismo religioso, che ha comportato, anche, la trasformazione semantica dello stesso termine: dal pubblico al privato, dalla nozione eroico-sacrale al dovere civico di assistenza ai bisognosi⁵⁸⁹, dal culto degli antenati della *gens* alla responsabilità sociale dello Stato, dalla testimonianza devozionale del singolo all'azione di guerra del “cavaliere di Cristo”⁵⁹⁰, nel Mondo.

⁵⁸⁸ La ricognizione del termine ha tratto ispirazione dagli studi di P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón de Haro e di A. Barchiesi, *Le sofferenze dell'impero. Introduzione a Virgilio, Eneide*, Bur, Milano 2006.

⁵⁸⁹ Il tema della mendicizia è fortemente sentito da Vives. In tal senso si riporta la citazione di A. L. Bonella:“(…) Ma l'ideale di risolvere una volta per tutte il grave problema, attraverso un sistema assistenziale basato su un ospizio di grandi proporzioni, in cui raccogliere i mendicanti e i poveri della città, tenta molto le autorità e percorre tutto il Cinquecento. Certo l'impulso a metter in piedi un'assistenza programmata e affidata alla mano pubblica e perciò sostanzialmente differente dalla carità frammentaria degli organismi privati, è in primo luogo la conseguenza del dibattito sviluppatosi nel centro Europa sulla scia di una pubblicistica di cui il *De Subventione pauperum* di Vives, uscito a Bruges nel 1526, è il titolo più prestigioso. Ma è anche la nuova sensibilità religiosa che chiede una maggiore vigilanza, e in qualche modo un controllo del comportamento dei poveri. I governi procedono così a bandire la mendicizia come forma aberrante di esistenza connessa a un difetto fisico o a una debolezza dell'umana natura, rinchiudendo i veri poveri (in genere vecchi o minorati fisici) in un ospizio e costringendo i falsi poveri o a trovarsi un lavoro o ad abbandonare i centri abitati (...)”, *L'Ospedale dei pazzi di Roma dai papi al '900*, Volumi 1 e 2, Edizioni Dedalo, Roma 1994, p. 81.

Si cita A. Prosperi: “(…) Potremmo immaginare quel soldato ricorrendo alla celebre immagine incisa nel 1513 da Albrecht Dürer: un cavaliere armato che si avvia insidiato dalla morte e dal diavolo. Per Dürer Erasmo stesso era un 'cavaliere di Cristo'; con questo appellativo, memore dell'*Enchiridion*, lo doveva invocare nel 1521 perché accorresse a conquistare 'la corona del martire' in soccorso al Lutero scomunicato a Worms. Nota 13,

La parola *pietas* era utilizzata nel Linguaggio di chi avesse ricevuto un'educazione umanistica e si esprimeva con il vocabolario raffinato degli autori classici, assimilando, ad esempio, con una certa disinvoltura, la religiosità virgiliana del “pius Aeneas” a quella dell'Europa cristiana, alla vigilia della Riforma.

“(…) Secondo l'inno omerico ad Afrodite (198 sg.) al figlio di Anchise e della dea fu imposto il nome *Aineias* perché la relazione con un mortale aveva provocato ad Afrodite un “*ainon ... achos*”, un terribile dolore. Virgilio sembra consapevole di questa eredità: il suo protagonista entra in scena mentre tende le mani al cielo e grida il suo strazio e la sua voglia di morire (1,92 sgg.) e il 'terribile' iscritto nel suo nome si rivela capacità di soffrire ma anche di far soffrire: l'ultima immagine che abbiamo di Enea proietta verso l'esterno il potenziale di 'terribile dolore' che è iscritto nel suo nome: *saevi monimenta doloris... furiis accensus et ira/terribilis* (12,947-48). Persino il suo muto compagno di viaggio e attendente, Achates, potrebbe portare traccia di questo tempa del dolore (cf. Servio, ad Aen, 1,312: di nuovo si pensa al greco *achos*). Enea, Odisseo e Achille sono memorabili per capacità di soffrire e anche per i dolori che infliggono. Questa complessità umana fa tutt'uno con l'epos. Ma questa tradizione letteraria, va anche detto, non ci parla di essere umani. Una famosa definizione antica, 'si dice che l'epica sia intreccio di storie divine e umane' (Diomede, Gramm. 1,483.27), ci può servire da guida. L'epica, sostanziata di dolore, è anche una letteratura che vive sulla compresenza, sulla distinzione e sull'interazione di uomini dei ed eroi. Vedremo in che senso la presenza del dolore unisce e divide gli attori dell'epica, questa comunità di inuguali che devono continuamente conoscersi e separarsi: uomini e dei, amici nemici.(…) Virgilio si assume qui il ruolo di sostituire l'autorità di Omero: la sua nuova epica annuncia, in un certo senso perfeziona, le leggi cosmiche che assegnano posizioni diverse agli uomini e agli dei (...) Giove che non piange (...) lo sforzo di autocontrollo esercitato da Ercole mostra che ci troviamo in un mondo divino in cui il dolore è regolato più severamente. (...) Il contesto particolare –(anche qui) “Sunt lacrimae...”: Enea scopre a Cartagine un tempio istoriato con le vicende della guerra di Troia e il suo commento è che lì troverà rispetto e compassione per le sofferenze dei Troiani – viene continuamente trasceso: ogni nuova lettura è carica di interpretazioni precedenti..., con la sua forza di enunciazione universale... le “lacrime delle cose”, in senso della storia universale, mito della fondazione dell'Occidente. Il nostro punto di partenza è, ancora, la rappresentazione nel dolore. Questa volta abbiamo a che fare non con la dolorosa separazione fra uomini e dei, ma con la possibilità di una unificazione fra gli uomini: dolore rappresentato nelle figurazioni del tempio è l'occasione per un riconoscimento reciproco – Enea si vede conosciuto da Didone e riconosce la sua umanità (...)”⁵⁹¹.

E, ancora Barchiesi sull'eredità virgiliana:

“(…) Questo è dunque il punto di partenza del mio ragionamento. Per chi sente di essere stato travolto da impetuosi cambiamenti storici e culturali, la permanenza del classico può sembrare una sfida irritante, o una vuota nostalgia: ma esistono anche dei modi per mettere a frutto le esperienze acquisite. Spesso concepiamo la modernità come un processo di allontanamento inesorabile dal passato classico, secondo una progressiva perdita di senso: ma a guardare meglio, è probabile che nessuna epoca abbia mai un punto di vista privilegiato e obiettivo da cui interpretare il passato. È più probabile che ogni epoca e ogni contesto storico offra le sue occasioni, che tocca agli interpreti saper valorizzare. Ecco perché voglio introdurre da questo

A. Dürer, *Viaggio nei Paesi Bassi*, a cura di A. Lugli, Torino 1995, p. 123, cfr. E. Panofsky, *La vita e le opere di Albrecht Dürer*, Milano 1967, pp. 197-198, ed. or. Princeton 1943”, nell'Introduzione a Erasmo, *Scritti religiosi e morali*, Einaudi editori, Torino 2004, p. XXI.

⁵⁹¹ A. Barchiesi, *Le sofferenze dell'impero. Introduzione a Virgilio, Eneide*, Bur, Milano 2006, p.1-2, pp. 6-7.

punto di vista relativamente nuovo il caso dell'Eneide di Virgilio e delle sue divergenti interpretazioni. L'Eneide è uno dei pochi testi antichi che abbiano sempre condiviso, (con qualche oscillazione, senza mai tramontare del tutto) la vicenda di quello che possiamo chiamare Classicismo Europeo. Dalla nostra posizione storica possiamo cercare di riassumere la vicenda in due parole. L'emergere dei grandi stati-nazione dell'Europa moderna, in forme politiche diverse tra loro, ma con crescenti ambizioni egemoniche e imperiali, ha alimentato un'opera di reinvenzione del passato greco-romano, pre-cristiano, e ha dato stabilità, soprattutto attraverso le istituzioni scolastiche e la diffusione dell'insegnamento, a una concezione del passato greco-romano come 'classicità'. La forma stabile di questa concezione, che solo di recente ha cominciato ad entrare in crisi sembra essere questa: la cultura europea ha il privilegio di avere 'due' tipi di passato, uno religioso, nazionale, sviluppato attraverso il Medioevo e legato a un'identità statale o etnica; e uno 'classico', potenzialmente più ampio, alternativo all'eredità cristiana e etnica: questo secondo tipo di passato ha funzioni di autorità e di bellezza che vengono sentite come generalizzabili, e che consentono una sorta di 'traffico' fra le élites e le istituzioni formative del mondo europeo. Questa seconda identità è abbastanza importante da poter essere esportata attraverso i vettori del colonialismo e dell'imperialismo. Navigatori al largo di Capo Horn e funzionari dell'Impero britannico in India si tengono strette le loro copie di Platone e di Orazio. Gesuiti avventurosi insegnano a rappresentare drammi senecani agli Indios del Paraguay. La nostra idea di classico raggiunge il suo apice con la scuola di massa e l'imperialismo coloniale che caratterizzano l'era del dominio europeo sul pianeta, fra la guerra dei SetteAnni e le guerre mondiali della prima metà del Novecento. È naturale che questa idea e questa funzione del classico sia entrata in crisi con il crollo dell'egemonia europea, ma non è questa la mia tematica. Il punto che mi interessa è la particolare posizione assunta dall'Eneide di Virgilio in questo quadro interpretativo. Vorrei affermare che l'Eneide ha avuto un notevole influsso e importanza perché le veniva attribuita una funzione mediatrice, quasi di cerniera fra gli ambiti che ho delineato. A livello religioso: un poema 'politeista' a cui venivano però assegnati valori e contenuti in qualche modo compatibili con la cultura cristiana. A livello di identità nazionale (la 'romanità' viene immaginata come più nazionale e statale rispetto alla frammentazione politica del mondo greco) come pure un'evidente ambizione imperiale. Sul piano etico: una storia che insegna a stabilire un nesso fra individuo e comunità, proprio quando la crescita quasi minacciosa dell'idea di 'individuo moderno' minaccia di far saltare vecchi equilibri. Queste funzioni strategiche dell'Eneide nell'immaginario europeo emergono molto bene dalle imitazioni virgiliane, anche in contesti assai diversi fra loro. (Fracastoro, Camoens, Tasso, Milton, Berlioz (...)).⁵⁹²

Il canone virgiliano rappresentava, quindi, l'indiscutibile eredità dell'epoca classica:

“(...) L'identità romana di cui si parla nell'Eneide a noi suona familiare, perché è canonizzata nella concezione europea e scolastica del classico, ma ai tempi di Virgilio si tratta di una dinamica ancora sperimentale, non di una stabile conquista. È molto meglio leggere l'Eneide come un contributo a questo processo, piuttosto che come un rispecchiamento di una già consolidata 'identità romana del nuovo impero' (...) il tema principale del racconto virgiliano: la mobilità delle persone attraverso lo spazio (...) la percentuale di popolazione 'mobile' – militari, coloni, veterani, contadini espropriati e/o inurbati, disoccupati in cerca di lavoro, funzionari, mercanti, profughi delle varie guerre, più naturalmente gli schiavi – doveva essere tale da pesare notevolmente sul totale della popolazione (...). In particolare, le espropriazioni di terre e le assegnazioni di nuove terre ai veterani, nel periodo cesariano e in quello triumvirale, ebbero un impatto molto forte sulla realtà e sull'immaginario dell'Italia romana: ricordiamo che proprio su questo sfondo Virgilio ha ambientato la sua prima, audace opera poetica, le Bucoliche (...).⁵⁹³

⁵⁹² Ibid., pp. 20-21:

⁵⁹³ Ibid., pp. 22-23.

Una cara tematica per Vives, che scrisse la *Interpretatio allegorica in Bucolica Vergilii*.

“(…) Convieni allora rileggere l'Eneide come un testo che parla anche della genesi di uno stile di dominio e di uno stile di convivenza. Il tema fondamentale della storia sociale riguardo al I secolo a.C. è, almeno per la generazione attuale dei romanisti, il cambiamento sociale che attraversa, con sorprendente omogeneità, tutto il Mediterraneo: un'eredità della diaspora italica e romana che segue alla crisi di età sillana, e in parte un risultato dell'abile gestione di questa crisi da parte di Augusto. (…)⁵⁹⁴”.

Infine:

“Quasi tutti i temi di fondo, e anche le scelte poetiche, dell'Eneide diventano più significativi se si tiene conto dello scenario che ho cercato di sintetizzare. Il tema cruciale del poema può essere visto, con ancora maggiore senso di sintesi, come 'una storia sul cambiamento e sul dolore del cambiamento’, e da qui discendono innumerevoli episodi di influenza e ricreazione (…). Nel contesto storico, in cui Virgilio opera, questi temi non sono solo delle cifre simboliche universali, ma anche dei riferimenti specifici: esilio, colonizzazione, nuove patrie che assomigliano o non assomigliano alla madrepatria. La grande idea che fa da connettivo a questi aspetti è il mito troiano: un mito che spiega come fu possibile a un popolo estinto attraversare una distanza di secoli per trasmettere un impulso alla missione imperiale di Roma. È naturale quindi portare attenzione a tutto ciò che nell'Eneide rende possibile un 'trasferimento di cultura' attraverso il tempo: l'uso di immagine visive, simboli religiosi, profezie, imitazioni, corrispondenze. Questa idea della transizione attraverso il tempo ha grande importanza nella ricezione – nella 'sopravvivenza' – di Virgilio, dato che il mito troiano si offre come modello 'profetico' per la ricezione stessa dell'opera: il salvataggio operato da Enea su una Troia in fiamme agisce come modello mitico per il progetto umanistico che si nutre dell'Eneide 'europeizzata'. Ovviamente questa stessa idea è strategica per una lettura del poema in chiave politica e dinastica: la capacità del mito troiano di 'attraversare il tempo' e portare in salvo se stesso attraverso undici secoli di storia è una trasparente allegoria del percorso inverso, quello grazie al quale Augusto riesce a iscriversi se stesso in un passato autorevole e remoto. Ma per i nostri fini è ancora più importante capire che questo tema della traslazione e comunicazione attraverso il tempo trae forza dall'analogia con una pratica collettiva tipica dell'età di Virgilio: il lavoro di trasferimento *attraverso lo spazio* che caratterizza ciò che chiamiamo Romanizzazione, la creazione di una cultura condivisa e di una comunità imperiale. Questo lavoro, che produce omologazione e solidarietà a distanza, si basa sugli stessi materiali e sulle stesse pratiche che hanno importanza cruciale nella trama dell'Eneide: trasporto e diffusione a distanza di valori, simboli, pratiche religiose, immagini, profezie, ludi e gesti di imitazione. Guardate da questo punto di vista, la trama dell'Eneide è una metafora del processo di romanizzazione dell'impero di cui il poema stesso fu una componente significativa. Un aspetto centrale dell'epos virgiliano, un aspetto in cui Virgilio è diverso dall'Iliade e dall'Odissea, è l'idea che le persone possano sviluppare nuovi legami e nuovi affetti verso luoghi di cui non sono originari. (Nell'Iliade, la guerra produceva eroismo, crudeltà, a volte comprensione reciproca, ma non superamento della differenza tra i due campi, nell'Odissea, tante peripezie e tanti incontri portano di fatto a un ritorno a casa e a una ricostruzione delle proprie origini) (…)⁵⁹⁵”.

Così la *pietas* di Enea, nell'affrontare le prove dolorose e pericolose della Vita, diventava una vera e propria allegoria del lungo viaggio dell'uomo cristiano,

⁵⁹⁴ Ibid., p. 24.

⁵⁹⁵ Ibid., pp. 24-25.

lo stesso che intrapresero, nella confluenza delle loro rispettive biografie, Erasmo e Luis Vives.

Erasmo, per penetrare i segreti della Scrittura, con il suo *Enchiridion*, affrontò i propri vizi e demoni, proclamando, sulla base della lezione agostiniana la *pietas litterata*.⁵⁹⁶

Mentre Luis Vives, ricercò le linee fondamentali di sviluppo della civiltà cristiana, attraverso la *pietas laboriosa*, specie in alcuni scritti fondamentali, quali: il *De Subventionem Pauperum*, il *De ratione dicendi* o il *De veritate fidei christianae*.

Nell'analisi della crisi dei fondamenti del Sapere, storicamente trasmessi dall'antichità, fino a tutto l'Umanesimo, per Vives i temi erano sempre gli stessi: Dio e l'Uomo, la religione e la società, il Sapere al servizio del Bene comune, che Del Nero ha indicato, nel modo seguente, come:

“(...) i costanti punti di riferimento di uno scarno schizzo di teologia della storia che si trasforma progressivamente in un'autentica antropologia(...)”.⁵⁹⁷

Per Vives la *pietas* è stata il punto di arrivo del cammino cristiano, “via perficiendi hominis”.⁵⁹⁸

Anche la storia dell'uomo era, quindi, una descrizione dell'*iter* della perfezione: l'Uomo, come “perfectus homo Deo”, aveva espresso, nelle condizioni della convivenza sociale, il bisogno di purificare la Cultura, le *artes*, nel teatro del Mondo⁵⁹⁹, come opera di Dio, per raggiungere la perfezione, lo scopo per cui era

⁵⁹⁶ Nel sistema religioso, cristiano e protestante, la *pietas litterata* o “pietà educativa” appartiene al bagaglio sapienziale, oltre che di Erasmo, anche di Johannes Sturm, (P. Mesnard, *La pietas litterata de Jean Sturm et le développement à Strasbourg d'une pédagogie œcuménique* (1538-1581, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 1903-, Vol.111, Ott.Nov.Déc.,1965, Librairie Droz, <http://www.jstor.org/stable/24292669>, pp. 281-302), con la sua scuola di Strasburgo, nel 1537, e di Melantone, in quella di Eisleben nel 1526, che ritenevano fondamentale la confluenza della religione nell'idea del “classico”, per preparare buoni cittadini e predicatori efficaci, utilizzando, ad esempio, una nuova Retorica necessaria, sia per interpretare la Scrittura, sia per comunicare e diffondere la Verità.

⁵⁹⁷ V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, p.15.

⁵⁹⁸ J. M. Forment, *Verdad de Fe y Vida de Fe*, Ajuntament de Valencia, 2010, p.124.

⁵⁹⁹ Come già si è accennato, in questo lavoro di ricerca, nel terzo capitolo, prima sezione, la similitudine della *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola, con la *Fabula de homine* di Vives, ha messo in evidenza quanto sia esemplare

stato creato.

Infine, nel corso del tempo della storia sincronica, secondo Vives, era possibile disvelare lo scopo per il quale si era creati: Dio rendeva l'uomo capace di conoscere e di amare, nella coscienza del "perfectus vero sibi".

La *pietas* collegava, pertanto, le due "perfezioni": il "perfectus homo Deo" e il "perfectus homo sibi", nel seno del processo storico umano.

In ambedue, la prima come opera del Dio creatore, la seconda come risultanza del percorso esistenziale: l'Uomo veniva forgiato nell'amore e nell'obbedienza, per tutta l'esistenza e fino al raggiungimento del suo fine ultimo conclusivo della sua finitudine, con la pienezza e beatitudine, nell'unione con Dio, attraverso l'*Amor*.

Per Vives, la *pietas* era, dunque, la strada verso la perfezione, presentata come l'unica via della perfezione, anche, nel *De tradendis*:

“sola utique pietas via est perficiendi hominis”.⁶⁰⁰

Il tempo della vita dell'Uomo terreno consisteva nell'operare la propria perfezione e la storia personale, invece, concorreva nel raggiungere la salvezza eterna per tutti gli esseri.

Il buon uomo, che si sforzava di vivere, secondo i propri dettami morali, anche nella pratica della pietà, cresceva di giorno in giorno, a somiglianza della

larappresentazione teatrale del Mondo nella tradizione umanistica della "dignitashominis". Del Nero ne ha ribadito il valore fondante, come "(...) conquistaproggressiva da parte dell'uomo di un faticoso livello di civiltà, è quella in cui vengono descritte le sue caratteristiche (gli occhi sono per esempio 'indices animi' o la 'mens quaedam tanti capax consilii, tantae prudentiae, sapientiae, rationis): (...) inventa sunt eius, urbes, domus; animalium, herbarum lapidum, metallorum usus; cunctarum rerum appellationes et nomina, quod multi sapientissimi inter reliqua ejus inventa in primis demirati sunt; deinde, quod neque minus est, paucis quibusdam litteris comprehensio illius immensae varietatis sonorum vocis humanae, ex quibus conscriptae et traditae disciplinae tot, quibus etiam ipsa religio continetur, Jovis patris cognitio et cultus, ac reliquorum deorum fratrum, quae una res, cum in null sit animalium nisi in isto, ostendit agnationem illam quam habet cum diis; ad haec, parum illa omnia profuisset invenisse, nisi et accessisset quasi thesaurus rerum omnium, qui opes has divinas reconditas servaret, memoria, promptuarium universorum quae diximus, ex quibus duobus quasi conflatur providentia, et futurorum conjectura, scintilla plane illius divinae atque immensae scientiae, quae perspicit omnia futura tamquam exstantia" L. Vives, *Fabula de homine*, Opera omnia, vol. IV, Valenciae, Monfort, 1783, pp.4-7, in V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015, p. 23.

⁶⁰⁰ L. Vives, *De tradendis*, lib. I, cap. 2°, M.VI, 248.

perfettibilità divina:

“Hominem Deus in hoc mundo collocavit, instruxitque quibus opus esset ad nanciscendam felicitatem immortalem; ergo perfectus homo est Deo, qui ad hunc modum est adornatus; perfectus vero sibi, qui jam aeternitate perfruitur, et quo illi prior, hoc perfectior; perfectus est nemo, quam diu aevum hoc degit, sed vir bonus qui in stadio se se exercet pietatis, magis in dies perficitur, donec per fidem et agnitionem filii Dei occurrat in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, et uniatur imperfectum perfectioni, vel quae cogitari potest, summae”.⁶⁰¹

L'esistenza umana portava, quindi, al giusto perfezionamento, se vissuta nella Fede.

Vives utilizzava numerosissime immagini e similitudini, rispetto alla sua biografia, quali: la diaspora, il cammino, la pausa, la riflessione, le sfide della storia, gli ostacoli della vita, il progresso nella perfezione, la Verità come raggiungimento della Sapienza, l'assolutezza della Conoscenza, la buona volontà, e Dio, l'unione con Lui, attraverso l'Amore e la Grazia, suoi doni.⁶⁰²

Il tutto per esprimere quello scopo ultimo, per il quale siamo stati creati, l'unico veramente necessario, che, come Vives ripeteva senza mai stancarsi, ci accompagnava, indefessamente, nel percorso di perfezione, fino a Lui.

Vives ribadiva il fatto che all'uomo poteva mancare di tutto, materialmente, anche lo stesso cibo quotidiano, perché in fondo non ne comprometteva il suo scopo ultimo, quello per cui era stato creato; ma non la *pietas*, dato che senza di essa, l'uomo perdeva completamente il proprio scopo, non avendo più la coscienza di se stesso, come immagine riflessa di Dio:

“sola utique pietas via est perficiendi hominis est; quare haec una est rerum omnium necessaria”.⁶⁰³

⁶⁰¹ Ibid., *De prima philosophia*, M.III, 286.

⁶⁰² A. Barchiesi, *Mobilità e religione nell'Eneide* (Diaspora, culto, spazio, identità locali) p. 11: “L'idea di una *Kulturtransfer* attraverso il tempo è familiare ai lettori dell'Eneide non meno di quella attraverso lo spazio (...)”, con le sue strategie di *Kulturtransfer* e di creazione di comunità e di identità culturale, sta a sua volta in una relazione di analogia e di metafora rispetto alle strategie di comunicazione attraverso lo spazio che sono tipiche e fondamentali nel processo di formazione della comunità imperiale romana. (...)”. Ibid., nota 2: “(...) dalla Grecia a Roma: il poema può anche essere letto come metafora e come prodotto del processo di 'ellenizzazione'(...)”. Ibid., .19: “(...) il collegamento tra il rituale per Anchise e i Parentalia romani è solo suggerito in Virgilio e tocca al lettore, in questo caso a Ovidio (Fasti 2.543-5) esplicitare il nesso e rielaborarlo alla luce dell'ideologia della *pietas* e del 'trasferimento' culturale che emerge dall'intera trama dell'Eneide. (...)”.

⁶⁰³ J. M. Belarte Forment, *Vives cristiano*, (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de

Forment⁶⁰⁴ ha descritto quei percorsi d'amore, "nempe nostra in Deum caritate", che facevano ritornare a coscienza la propria identità d'origine e, soprattutto, il fine a cui eravamo predestinati.

L'unica strada che conduceva a Dio, cioè la via della perfezione, tramite la *pietas* del "perficiendi hominis", non era altro che l'attuare stesso di un processo incessante d'amore.

L'amore costituiva, infatti, la fonte principale, il sentiero della perfezione ed il fine dell'uomo.

L'amore di Dio, che abbiamo ricevuto fin dalla nascita, è stata la causa del nostro essere: attraverso l'amore, espresso dalla Creazione, e con la nostra missione sulla Terra abbiamo espletato il disegno divino di essere Figli di Dio, nell'unione con Lui per amore, condividendo la sua gioia e felicità, in quanto non esisteva una prova maggiore, in Suo nome.⁶⁰⁵

Questo è stato il motivo per cui Dio ci ha creato e questo sarà lo scopo per il quale Egli ci riaccoglierà nel Regno dei Cieli.

Un amore caduto in disgrazia per il peccato originale, con la cacciata dal Paradiso Terrestre, è stata la causa dello iato del nostro patto d'amore con Dio, separandoci dal suo *Amor*:

“amore ab illo nos sejunximus, nempe nostri ipsorum”.⁶⁰⁶

Vives, nel *De Veritate Christianae fidei*, ha rappresentato il peccato degli angeli in questo modo:

“Amor eos conjungit inter quos com meat: angelus amorem suum si in Deum misisset, junctus fuisset illi: missit ad se, junxit se sibi, separavit a Deo”.⁶⁰⁷

Anche quell' amore, lo stesso che Cristo ha avuto per noi, ci ha permesso di ricongiungerci di nuovo all'amore divino e ci ha richiamati, riportandoci indietro, attraverso una “seconda navigazione”, d'ispirazione platonica (Fedone), nel percorso di “reminiscenza”, di quando eravamo uniti con Dio:

Valencia) Generalitat Valenciana, 2008 in *Luis Vives Humanista español en Europa* (Semana Marañón 2006), Antonio López Vega y Pedro Schwartz Girón (Eds.), pp. 85-107.

⁶⁰⁴ Ibid., *Verdad de Fe y Vida de Fe*, Ajuntament de Valencia, 2010, p.116.

⁶⁰⁵ L.Vives, *De tradendis*, lib. I, cap. 4°, M VI, 256.

⁶⁰⁶ J. M. Forment, *Verdad de Fe y Vida de Fe*, Ajuntament de Valencia, 2010, p.116.

⁶⁰⁷ L. Vives, *De Veritate*, M VIII, 114.

"amore revocati sumus et erecti, nempe Christi erga noi".

Infine, in nome di quell'*Amor*, per amore di Dio, "nostra in Deum caritate", ritorniamo a Colui che è stata la nostra fonte originaria ed il nostro fine ultimo: l'amore di Dio in noi ha infuso la virtù teologale della carità:

"amore revertendum est nobis ad nostra originem, quae eadem est finis noster, nempe nostra in Deum caritate".⁶⁰⁸

La *pietas* insieme alla *caritas*, attraverso l'*Amor*, infatti, è stata quella forza divina, che ha interconnesso gli esseri nella loro molteplicità con l'Uno, l'Essere assoluto, cioè Dio:

"(...) spiritalia enim nulla res alia conglutinare, nulla ex multis unum valet facere nisi amor".⁶⁰⁹

Vives ha ribadito, spessissimo, l'idea di *pietas*, nella sua produzione, anche, nel *De Anima et Vita* e nel *De Veritate*.

La perfezione dell'Uomo, comunque, non si era limitata, come atto, alla perfezione della Natura.

La volontà, come "physis", in quanto Natura, non era rappresentata dalla sola forza intrinseca, perché non raggiungeva la propria massima perfezione nel mero atto di desiderare o di amare, quanto, piuttosto, era da considerare la teleologia dell'atto stesso, affinché potesse raggiungere il suo "ad quem" sovra-sensibile.⁶¹⁰

L'uomo non era, dunque, in grado di raggiungere la propria missione nel semplice atto di Natura, perché solo in unione con Dio, il "Bene supremo", Dio aveva generato se stesso.

Perché lo stesso Dio come fine dell'uomo fosse il motivo e la ragione di tutto ciò che determinava la stessa "esseità", Vives, ancora, ne sottolineava la triplice condizione per tutti gli uomini senzienti: la razionale, la sociale e la storica.

⁶⁰⁸ Ibid., *De tradendis*, M VI, 256.

⁶⁰⁹ Ibid., M VI, 256.

⁶¹⁰ Ibid., *De anima et Vita*, lib.II, cap.II°.

L'uomo, come frutto del lavoro di Dio, era il desiderio di Dio medesimo, nell'unione con l'amato, nell'esortazione di far progredire il cammino dell'Umanità verso la perfezione e la felicità eterna.

5.6 RELIGIO⁶¹¹

“Nihil potuit hominum generi dari majus aut praestabilius quam religio, quae est cognitio et amor Principis ac Parentis universitatis mundi hujus”
Luis Vives *Introductio ad Sapientiam*, 255, caput IX, *De Religione*.

La *religio*, per Luis Vives era da intendere come un esercizio sociale, volto al conseguimento privilegiato per tutta l'Umanità della rivelazione del Bene supremo.

Ecco il giudizio, da parte di J.Andrés, su Luis Vives, che consente di ben focalizzare il ruolo del Valenzano, nella dettagliata panoramica sugli autori delle dottrine ecclesiastiche:

“(...) Allora il dotto e giudizioso Vives, dopo avere con singolare accortezza d'ingegno e copia di erudizione sviluppate le cagioni della corruzione delle discipline, e cercata la maniera di trattarle con profitto, dopo avere con pieno possesso maneggiati tanti argomenti filologici e filosofici, dopo avere in tant'altri di filosofica e cristiana morale unita molt'eloquenza colla religiosa pietà, spiegò gran copia di erudizione sacra e profana nei dotti commentarj sui libri di sant'Agostino della Città di Dio, e si mostrò finalmente un valente teologo, ed un'eloquente apologista della cristiana religione nei cinque libri, che della verità della medesima lasciò scritti. (...)”⁶¹².

Di seguito si riporta la trascrizione integrale, una citazione di Luis Vives, stimata come la più esemplare ed eloquente in tutta la teologia mistica dell'Umanesimo cristiano:

“Eadem via redeundum est nobis ad illu, qua egressi sumus; amor causa fuit condendi nostri, nam ut se nobis tanta illa communicaret felicitas, nos creavit, quo nullum esse evidentius amoris signum potest; amore ab illo nos sejunximus, nempe nostri ipsorum; amore revocati sumus et erecti, nempe Christi erga nos; amore revertendum est nobis ad nostram originem (quae eadem est finis noster) semper nostra in Deum caritate, spiritalia enim nulla res alia conglutinare, nulla ex multis unum valet facere, nisi amor; amorem vero necesse est cognitio antecedit: Deus nos, antequam nobis nasceremur, jam diligebat quia jam noverat, jam illi geniti eramus; nos nati, et cognoscendi vim atque usum adepti, amamus; quae aut amanda sint fides monstrabit, traditis unicuique primis et simplicissimis elementis pietatis de Deo patre onium, et filio ejus Jesu Christo, qui ad redemptionem nostrae carnis peccati, carnem eandem nostram induit, sed sine peccato; deinde haec eadem explicatius quomodo sint et cognoscenda et amanda, non ulla hominum inventa, sed divina declarant oracula, quae

⁶¹¹ P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón de Haro.

⁶¹² J. Andrés, *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812, Tomo Decimottavo, Parte Prima, Capitolo V, p. 210.

satis sunt litteris per Spiritum sanctum prodita; in quibus litteris, absoluta est intelligentia divi cultus, quae pietas et eadem religio nuncupatur, licet ejus vis magis actione continetur quàm peritia”.⁶¹³

Per quanto, Vives non fosse stimato dai suoi contemporanei, come Erasmo, la spiritualità espressa dal Valenzano, in latino, ebbe una forte risonanza nei secoli successivi, in particolare nel XVIII, apparendo come un *corpus* testuale, quasi esclusivamente costituito, essenzialmente, da una foresta di riflessioni logiche, come se fossero state emanate da un tribunale civile laico, dettate dalla Ragione.

Vives non solo dimostrò in tutta la sua produzione, di essere un moralista e un pedagogo, ma anche un apologeta ed un asceta dell'IO SONO, YHWH, il Dio della Bibbia, fondamento del Creato, principio di vita, che il Cristo diceva di essere proprio lui: “Prima che Abramo fosse IO SONO” (Giovanni, 8, 28.58).

Il Valenzano intendeva comprendere, nel *De veritate dei christianae*, le origini dell'Uomo, attraversando il mistero cristico e vivendo la poetica profetica della IV Egloga di Virgilio, per trovare nell'unione con Dio, la propria identità divina.

Anche se nei suoi approcci pedagogici o anche linguistici, non si possono riscontrare implicazioni fortemente teologiche ed esoteriche, proprio perché nella sua volontà di *viator* intendeva cercare una risposta concreta al suo “Chi sono io ?” in una *Philosophia perennis*, che andasse oltre ciò che veniva appellata, nel corso dei secoli, come *hokmah nisteret-chen*.

Si riporta una *midrash* celebre, della Tradizione ermetica, che ci potrebbe permettere, almeno, di intuire, proprio quella mentalità anti-mistica, che non portava *l'arba'kanfoth* o il segno di Sion, sotto o sopra la veste:

“Quattro saggi entrarono nel Pardes (Giardino della Conoscenza Divina) per studiare la Kabbalah: il primo, Ben Azai, dopo poco tempo morì, il secondo, Ben Zuma, impazzì, il terzo, Elisha ben Avuia, ruppe le piante e perse le fede, il quarto soltanto, Rabbi aqiva, ne uscì in pace”.

Quindi non sarebbe fuori luogo sottolineare come, anche la sua *Introductio ad Sapientiam* possa costituire una vera e propria lettura di alto rango spirituale, grazie al suo elevato contenuto educativo, circa l'idea logica, concreta ed

⁶¹³ L. Vives, *De Tradendis*, lib. I, cap. 4°; M VI, 256.

universale di ogni vita sulla Terra.

Inoltre il suo cristocentrismo, in termini critici, condusse Vives in un'antropologismo religioso, davvero all'avanguardia, finalizzato alla conoscenza di Dio, rispetto al Sé egoico, attraverso l'idea del Corpo Mistico, che si viene ad incarnare ogni giorno.⁶¹⁴

Vives seguì il proselitismo di Erasmo nel diffondere il concetto di Corpo Mistico, tra gli umanisti, anche se il Valenzano ne ha, soprattutto, evidenziato una soluzione pragmatica, con la proposta di una comunione dei fedeli, di una Chiesa evangelica partecipativa, insieme alla preghiera ed alla vita sacramentale cristiana.

In questo contesto di pratica religiosa, Vives ha intrapreso nei primi tre libri della *Prima philosophia*, e, nella terza parte del *De Disciplinis, De Artibus*, una propedeutica allo studio per afferrare la Realtà, attraverso la conoscenza della Natura, con tutte le sue verità, accogliendo, solo in ultima istanza, la Rivelazione divina.

Vives non elaborava ipotesi irrazionali, per costruirsi una Fede, e, tantomeno esortava ad una visione metafisica per raggiungere la conoscenza di Dio: nei suoi testi, infatti, non ci sono espressioni mistiche e ascetiche astruse, ad esempio dimostrò pochissima attenzione alla Madonna e ai Santi.

Anzi, contro falsi pregiudizi su altre religioni, ad esempio l'ebraica e l'islamica, Vives esortava a perseguire, insieme con i sacramenti, la preghiera e la supplica, come momento essenziale di comunione con Dio, specialmente il *Pater Noster*, già lungamente meditato, parola per parola, dal Fray Luis di Granada, nel 1559, a seguito della esortazione erasmiana e del *Tratado de la Oración* di Antonio de Porras, pubblicato ad Alcalà, nel 1552.

Si è trattato di un libro esaustivo la cui struttura testuale e l'organizzazione ha ricalcato alcune delle opere della stessa produzione di Luis Vives, specie il suo

⁶¹⁴ Cfr. *La idea de Cuerpo Místico en España antes de Erasmo*, in Estudios de Historia del Pensamiento Español. Madrid, Editora Nacional, 1983, vol.I, pp. 8 - 99, pubblicato per la prima volta nella *Teología y espiritualidad cristocéntrica en Vives*, in AA.VV. Joan Lluís Vives; *Un valenciano universal*, Valencia, Ajuntament, 1993, pp.23 -254. F. de Urmeneta *El pensamiento teológico de Luis Vives en su tratado De la Filosofía Primera*, in Revista Española de Teología, XI(95) pp. 297-300. J.B. Gomis, *Ascética y mística de Juan Luis Vives*, in Revista de Espiritualidad, V (946) pp. 246-327.

Ad animi exercitationem in Deum commentatiumculae, del 1524, nell'articolazione in tre parti: nella prima venivano esposte le circostanze che spingevano il fedele, per ottenere una preghiera perfetta, la stessa modalità di preparazione che Vives aveva suggerito di utilizzare nel suo *Ad animi*; la seconda consisteva nella recitazione del *Pater Noster*, il cui commento "letterale", Vives lo specificava sempre nel suo *Ad animi*; infine la terza si formava di ben sette contemplazioni/meditazioni, per ogni giorno della settimana.

Vives era ben cosciente, che, pregando cristianamente il Padre, si attingeva ad un'antichissima saggezza religiosa: come nel mondo la luce si manifestava in sette colori e il suono in sette note, così la settemplice vita umana che si elevava a Dio si esprimeva nei sette diversi sentimenti di invocazione/elevazione, che, poi, si riferiscono alla settemplice natura umana, nelle sette domande del *Pater Noster*.

Sostiene De Souzenelle⁶¹⁵:

“(...) siamo invitati da Gesù a rivolgerci all'Innominabile, all'Inafferabile, all'Inconoscibile, che abitava le sue dimore inaccessibili, i cieli in alto, ma anche colui che si fa conoscere per mezzo del Figlio, nella potenza dello Spirito santo, e che in lui abita i nostri cieli in basso, creati, che sono dentro di noi ? Benchè non lo nomini come Persona della tri-unità divina, ma invocandone il santo Nome – il Figlio -, Israele aveva un'esperienza ineffabile del Padre. “Il Signore – YHWH – padre del mio Signore (...)” (Siracide 51, 14), dice il Seracide; e Mosè non infastidisce forse il suo popolo 'folle e insensato' che ha dimenticato il suo Dio, madre e padre insieme, dicendogli: 'Non è egli il tuo padre, che ti nidifica e ti costituisce ?'; da parte sua Isaia, assieme a quanti 'vedono i cieli aperti', contempla la paternità divina e si richiama alla sua clemenza: 'Lascia libero corso alla tua tenerezza, egli dice, perché tu sei nostro Padre (...)'. Tu, Signore, sei nostro Padre, tuo nome da sempre nostro liberatore” (Isaia 63, 16). Se osserviamo la storia con lo sguardo interiore che Gesù ci invita ad assumere, ci apparirebbe la faccia nascosta di questa; essa ci rivela allora la crescita segreta dell'umanità in seno alla matrice cosmica che l'avvolge dai tempi più antichi. Questa grandiosa ontogenesi s'impone all'interpretazione di ciò che 'lampeggia' (livello del *remez*) attorno alla nascita di Cristo. Tutto ci spinge quindi a scoprire come il Verbo di Dio s'incarni in Maria, la purissima, in un'umanità regredita allo stato animale del sesto giorno della Genesi, e come questo evento vicentrale della vita umana schiuda, in risonanza con il sesto giorno, il sesto mese della gestazione del grande corpo adamico, (...), ma ciò che voglio aggiungere è che, prima di questo tempo e in seno a questo corpo, il movimento impresso ad Abram e al popolo d'Israele che il patriarca fa nascere, avrebbe dischiuso il quinto mese, in risonanza con il quinto giorno della Genesi che presiede alla creazione degli esseri viventi. Il 'quinto', hamisi, non annuncia forse segretamente la venuta del Masiah, il 'Messia' ? Queste due parole sono costruite con le stesse lettere ... Scelto per far vivere nella sua carne questa ascesa segreta della linfa messianica, il popolo d'Israele poteva essere soltanto nella contemplazione del Dio Uno, creatore e Padre di ogni cosa; non era ancora consentito all'umanità di accedere alla rivelazione trinitaria oltre le triadi che ad essa predisponavano in numerose tradizioni.(...)”⁶¹⁶

⁶¹⁵ A. de Souzenelle, *Risonanze bibliche*, Servitium editrice, Troina (En), 2001-2005, pp. 168-188.

⁶¹⁶ Ibid., pp.168-169.

E, ancora, sull'*Amor* e la *Lux* del Cristo, nella sua missione di redenzione per tutta l'Umanità, che Vives disseminava in tutta la sua mediazione educativa:

“(...) È il Cristo, il Messia, che apre gli occhi del nostro cuore alla contemplazione del Dio Uno in tre Persone, tre Persone che non infrangono in nulla l'unità della loro essenza e ognuna contiene la divinità intera. Se questa gestazione del sesto mese ha elaborato in noi il canto del tre volte Santo e la contemplazione delle tre ipostasi divine, in seno alla loro indivisibile unità, il nostro tempo si presenta come un'entrata nel settimo mese e ci invita a identificare le persone umane create come immagine delle Persone increate; ognuna di esse è unica e contiene l'umanità intera, tutte sono una nella loro essenza. Dovremo quindi rivestire, in risonanza con l'Adam del settimo giorno della Genesi, l'identità totalmente nuova. Questo rivestimento di luce implica in noi la mutazione dell'anima psichica animale in anima spirituale; il rivolgimento delle 'tuniche di pelle' in 'abiti di luce', ciò che il Verbo di Dio, il Figlio in noi, nella potenza dello Spirito, ci consente di fare. 'Nessuno può andare al Padre se non per il Figlio'. (Giovanni 14,6). Il cuore che batte nel nostro petto non batte che per l'incessante flusso e riflusso del loro amore. (cf. SdC, p. 205). Il Figlio di Dio è il 'Nome', HaSem, YHWH, 'Io Sono', impronunciabile perché incompiuto in noi che siamo in divenire (...)”⁶¹⁷

⁶¹⁷ Ibid. p.170.

5.7 LUX⁶¹⁸

Gli scolastici negarono esplicitamente la intuizione o la visione di Dio, si opposero, persino, alle dottrine platoniche ed averroistiche, che riducevano o, addirittura, annullavano il potere attivo dell'intelletto, che faceva dipendere da un'azione esteriore di un intelletto agente, unico per tutti, come un Sole spirituale.

Contro costoro, gli Scolastici affermavano che l'intelletto agente ed il suo *lumen* sono propri dell'anima, “aliquid animae proprium a creatione inditum”, e che l'intelletto si può dire “quoddam lumen creatum” per ciascuna anima razionale.

S.Tommaso argomentava, categoricamente, che l'intelletto produce gli “intelligibili”, applicando il *lumen* increato, nel quale sarebbero contenute le eterne ragioni delle cose.

S.Bonaventura, a sua volta, suggeriva che noi vediamo in qualche modo, “obscure et immediate”, quelle ragioni eterne, perché Dio è la ragione dei nostri stessi atti intellettivi:

“in quanto il lume creato non può passare all'operazione sua senza una qualche operazione della luce increata dalla quale è illuminato ogni uomo” (Lib. II Sent., dist.28, a.2, q.3).

Dio non sarebbe, quindi, direttamente, la causa totale, “tota causa”, dell'atto intellettivo, anche se senza di Lui nessuna potenza creata è in grado di operare.

La nostra mente umana, fin troppo mutevole, non potrebbe conoscere gli immutabili veri se non attraverso la Verità immutabile, non può vedere la luce del pensiero: “incommutabiliter relucentem nisi per aliquam aliam lucem incommutabiliter radiantem”.

Questa luce, dunque, non è umana, è il Verbo presso Dio, anzi, è il Verbo Dio, che permette la mediazione con la stessa eterna Verità (*Itinerarium mentis in Deum*, c.3).

S.Tommaso fu molto preciso su questo punto: la luce non è Dio stesso (I, q.84, a.5).

Che cosa, pertanto, è questa luce ?

⁶¹⁸ P. Aullón, de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010; Ibid., *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016; Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón de Haro, in particolare: Luis Luque Toro, *Consideraciones sobre las metáforas de la Luz en Marsilio Ficino*, vol. IV Teoría del Humanismo, a cura di Pedro Aullón de Haro, ed. Verbum Mayor, Madrid 2010, pp. 495-505.

Il Verbo si comunica all'intelletto, come potenza finita, come un raggio che parte da Dio, come *cognitio* di Dio.

Le idee delle cose finite, mutabili e contingenti, si pervadono, così di universalità, immutabilità e necessità, nell'unico atto di Dio, come illuminazione ontologica.

Alla stessa stregua di *questione disputata* il termine vivesiano di *Lux*, è da intendersi come aiuto divino verso l'infinito.

Si può parlare, infatti, proprio, in questo caso, di una metafisica della luce, identificabile con l'intelligibile e il divino.

Nel medioevo cristiano, sia la patristica, sia la Scolastica avevano già rinvenuto, attraverso l'esegesi biblica, valide espressioni che rappresentavano Dio come luce eterna oppure la sua sapienza come splendore, utilizzando la stessa metafora plotiniana, che aveva individuato nella luce il termine che più di ogni altro potesse esprimere il processamento emanativo dall'Uno al molteplice e per illustrare la generazione del Verbo dal Padre.

Agostino e Dionigi, ad esempio, avevano definito Dio e il Verbo come *Lux*, non soltanto, in senso metaforico, bensì, in senso proprio, avviando quella riflessione, che culminerà in Grossatesta, Bonaventura e, persino, in Dante.⁶¹⁹

La guida di Dante, Virgilio, nel Purgatorio (IV, 103), parlava della “lumera” del castello nobilissimo, che avrebbe vinto l’“emisferio di tenebre” (IV, 69), primeggiando nella sua abbagliante lucentezza, attraverso l'oscurità della notte degli inferi.

Era una luce, sia pure, riflessa, che sopraggiungeva da lontano, ma che avrebbe aiutato proprio quegli “spiriti magni”, e che, come Omero, Orazio, Ovidio, Lucano e tanti altri, non conobbero la fede cristiana e da ciechi, potevano solo vivere nel Limbo del castello lucente (Purg. VII, 28-36).

Già nell'Inferno (IV, 199), nell'incontro con Sordello, Virgilio aveva spiegato la condizione sospesa delle anime gloriose, che in vita erano stati *exempla*, ma che non avevano conosciuto la Fede e le virtù teologali, pur distinguendosi dagli “spiriti spessi”, (IV, 66).

Balducci spiega che la “lumera” assume nella Commedia:

“(…) un'importanza centrale, soprattutto per quanto concerne lo spessore del 'classicismo'

⁶¹⁹ M. A. Balducci, *Il classicismo dantesco. Miti e simboli della morte e della vita nella Divina Commedia*, Introd, S. Moravia, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2004, pp. 23-31.

dantesco che, pur negando alla religiosità pagana un valore positivo, ne riconosce tutta l'importanza storica, intuendo in essa (nei suoi miti, cioè, così come nei risultati delle arti, del diritto e della filosofia degli antichi un repertorio archetipico basilare per il futuro dello spirito occidentale. La Luce che illumina la zona eletta, in fondo, non è altro che il segno di una fruizione costante, da parte del cristianesimo, di un patrimonio di valori che continua ad esprimere la sua sostanza etica ed estetica anche dopo il crollo degli antichi idoli. (...)”.⁶²⁰

Occorrerebbe, inoltre, menzionare come in questi autori fossero ben vive le problematiche metafisico-teologiche e fisico-cosmologiche, provenienti dal dibattito arabo ed ebraico, come al-Kindi, Avicenna e Avicbron, che dibattevano sulla quinta essenza o etere come materia luminosa e portatrice di calore, sottile ed incorruttibile che formava il cielo e gli astri.

Da tale sostanza luminosa, la luce come *forma corporeitatis* s'irradiava e discendeva nel mondo inferiore, come forza e virtù attiva.

Così, riprendendo, Bonaventura, nel suo Breviloquium (II,3), descriveva la *Lux* nel suo mischiarsi con tutti gli elementi, per conciliare le proprietà opposte, creare i composti, sviluppare la vita vegetale e, nell'Uomo mantenere saldi l'anima nel corpo, anche negli stadi terminali della malattia.

Questo andare "oltre" e questa espressione di insoddisfazione dell'Uomo hanno rappresentato quei sintomi che hanno anticipato, neoplatonicamente, la bellezza come la rivelazione dell'essenza divina, ad esempio, in Marsilio Ficino ed altri umanisti del tempo, precedente a Vives, ma che, allo stesso tempo, hanno maturato nel Valenzano l'idea che la morte non fosse la fine della coscienza e che la soluzione fosse, semplicemente, quella di superare i limiti dettati dalla Natura del corpo fisico, offrendo un senso ultimo, eterno, all'esistenza dell'Uomo.⁶²¹

Forse è stato questo il significato di tutta la produzione vivesiana: prendersi “cura”, come maestro, di tutta la Vita dell'uomo, fin dalla sua infanzia, con la sua mediazione educativa.

Una *renovatio* o una rinascita della cultura e dell'Educazione, che apriva nuovi orizzonti culturali, soprattutto, per l'Uomo, alle soglie della Modernità, dando avvio ad un processo profondo ed unanime al cambiamento.

Il ritorno al mondo classico avrebbe significato trovare nuovi modelli ideologici e culturali, che degni dell'Uomo *novus*, sulla base dei comuni criteri degli umanisti, e

⁶²⁰ Ibid., pp. 26-31.

⁶²¹ E.Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma Bari, 2007, 2° ed., pp. 15-22.

successivamente dello stesso Vives, avrebbero potuto dire qualcosa di utile, e dare risposte sempre più ampie ed adeguate alle coscienze individuali nascenti, ottenendo, in tal modo, la possibilità di fuggire dalle *oscuritas* e dal caos, per conseguire la *claritas* e l'*elegantia*.

Un programma catartico affinché la luce ritornasse dopo l'oscurità, *post tenebras Lux*, e che, come in ogni ordine cosmico, fosse in grado d'illuminare la vita di ciascun Uomo.

Tale incontro con il mondo classico, una vera e propria Arcadia *felix*, ebbe come risultato, non tanto il numero sconfinato di volumi da leggere, ma una nuova mentalità⁶²² che, grazie agli umanisti, mise in atto un'alta qualità di ricezione critica delle fonti storiche e bibliografiche, per un'ermeneutica filologica e di traduzione⁶²³, anche come chiave di lettura e di apprendimento per gli allievi più piccoli.

Si trattava di una rinascita il cui fulcro era quel lavoro difficile, di essere uomini, come aveva affermato Guarino Veronese⁶²⁴, senza tralasciare alcuna arte o disciplina.

L'uomo come fulcro di tale *renovatio*, nell'ambito della filosofia e della religione era il vero oggetto del pensiero degli umanisti, un rapporto che aveva come nucleo fondante il platonismo, che serviva a riaccendere, nello stesso tempo, in termini sia quantitativi, che qualitativi, tutta la tradizione neoplatonica, cristianizzata, nella storia del pensiero occidentale.

L'Uomo, al centro delle argomentazioni platoniche di un Ficino o di un Cusano, era in grado di inserirsi nell'ordine e nell'unità dinamica del proprio essere, che come *trait d'union* tra la Natura e il Divino, poteva riconquistare una seconda *Lux*, quella della sua anima, e ricongiungersi, concretamente, attraverso un'ascesa graduale ed iniziatica, alle Gerarchie spirituali, dopo la caduta, avvenuta con il peccato originale.

Era, difatti, proprio la concezione platonica dell'immortalità dell'anima umana, che disvelava lo scopo supremo della vita di ciascuno: la *Lux* come il Sole che attingeva alla grande tradizione ermetica, tra il Quattrocento e il Cinquecento, e che profetizzava

⁶²² Ibid.: Garin ha parlato di "approccio".

⁶²³ Vives nell'ultimo capitolo dell'opera *De ratione dicendi* si dedicò alla problematica della traduzione, stabilendo un lettore modello e la possibilità di scegliere determinate strategie di traduzione. Distinse tre tipi di traduzioni: quelle in cui *solus spectatur sensus*, quelle in cui *sola phrasis et dictio* e quelle in cui *et res et verba ponderantur*. Il primo tipo di traduzione era libera e per raggiungere l'obiettivo della comprensione, si poteva omettere anche ciò che non serviva, mentre, riguardo le traduzioni del secondo e terzo tipo, si conservavano anche le figure retoriche nel passaggio da una lingua all'altra.

⁶²⁴ E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 2006, 2a ed., p. 85

la nuova coscienza della modernità europea.

Con il Sole, incominciava la grande avventura del Ficino: il *Liber de Sole* rappresentò una continua esaltazione, in chiave neoplatonica ed orfica, dell'astro luminoso, fino ai toni del sincretismo cristiano, che assimilò il Sole alla Trinità: “*nihi in mundo divinae trinitati reperitur Sole similis*”, (*De vita* I).

La prospettiva umanistica esaltava, quindi, la mente cosciente, in grado di modificare il proprio sviluppo di vita umana, perché la mente, in strettissimo contatto con le realtà supreme⁶²⁵, ritornava a Dio, rinascendo nell'*Amor* e nella *Lux*, in un processo creativo divino, nel perfetto connubio tra la mente umana e la realtà altamente spirituale della matematica, che cercava di sviluppare le forze della intellettualità per riflettere, come in uno specchio, l'azione di Dio, creatore nell'universo .

Tale visione spiegava che la mente riflettesse tutta la verità divina, costantemente e progressivamente, senza che l'Uomo ne fosse realmente consapevole, al contrario, per esempio, di quanto ribadiva la dottrina di Marsilio Ficino, che, invece condizionava la coscienza umana, solo, attraverso la *ratio*.

Dunque, contemplare Dio, nella sua immensità e nel suo splendore, significava, per gli umanisti, assumere la sostanza divina come propria forma, in un atto che oltrepassava il funzionamento naturale della mente e richiedeva l'illuminazione della Grazia e della Gloria divina: il tema delle *voluptates* divine riguardavano, infatti, il concetto neoplatonico di amore universale, presentato come *anima mundi*.

In sintesi, la dinamica del principio della mediazione linguistica e di trasmissione del Sapere della metafora umanistica cristiana era il seguente: esclusivamente attraverso la disciplina del cammino iniziatico la mente umana era in grado di arrivare a comprendere la luce della propria anima e di Dio.

Secondo Vives, comunque, la teologia non era un'*ars* tra le altre artes: il suo posto era esclusivo e privilegiato e non era, né poteva imprigionare, dogmaticamente, lo slancio creativo dell'Uomo che rinchiude l'uomo in se stesso, anzi il suo lavoro lo spinge ad affrontare e porre rimedio ad alcune delle sue molte carenze e bisogni.

Il luogo della Verità della Fede, per l'ottenimento di un'esistenza ricca di fede, era la stessa estensione infinita divina, che Dio elargiva all'Uomo, come essere razionale, sociale e storico, per condurlo al proprio obiettivo finale, cioè ricongiungersi

⁶²⁵ Platone, *La Repubblica*, BUR, Milano 2006, p. 452.

nella *Lux* di Dio.

Il punto di partenza era, pertanto, lo stesso Uomo, che, alla luce della ragione, garante di verità, era in tensione permanente verso la perfettibilità; era lo stesso uomo che, alla luce della rivelazione divina ed alla luce interiore della Fede, anelava ardentemente la salvezza eterna.

La *ratio*, concessa da Dio, consentiva all'uomo, di organizzare la propria esistenza per il raggiungimento del fine, e cioè di conoscere Dio, attraverso la verità di *Lux* e di *Amor*, come il bene più alto, il Sommo Bene.

Lo *status* e le relazioni sociali, concessi da Dio, garantivano l'armonia e la *concordia* tra gli uomini, legittimando l'unione luminosa con Dio, attraverso l'*Amor*.

Questa per Vives era, difatti, la condizione che guidava il processo storico umano, donata da Dio all'Uomo, da promuovere in un incessante processo, verso la perfezione della *Lux*, verso l'unione con Dio.

La condizione della natura umana vivesiana consisteva in questo slancio continuo e in questa consapevolezza di poter oltrepassare i propri limiti di finitudine e d'imperfezione, desiderando, teneramente e devotamente Dio, *Lux* infinita e perfetta, e fine ultimo dell'Uomo.

Perciò, in questo arco di estensione infinita di macrocosmo, a differenza del piccolo microcosmo, in cui l'uomo era inserito, per Vives, si veniva a rappresentare Dio stesso: tutto è nato e ritornerà a Lui, nelle infinite ed ordinate evoluzioni cosmiche

Perché tutto era appartenuto a Dio, anche il dono che Dio aveva fatto all'uomo esprimeva, per Vives, la trasparente, luminosa ed amorevole devozione al Bene.

Tutto era Dio, dunque, in ciò che riguardava l'origine e la fine, l'uomo apparteneva a Dio; il suo compito consisteva solo nel ricevere quella *Lux* divina, atto del Bene e della volontà divina.

L'uomo, pertanto, doveva accettare con gratitudine il proprio essere ed il suo scopo, perché esprimeva, unicamente, la volontà di Dio, che Vives, in luoghi diversi della sua produzione, ha presentato come "secundum naturam agere", cioè l'obbedienza a Dio.

Tutto quello che era stimato come veritiero per l'Uomo, era semplicemente l'emanazione della *Lux*, in grado di illuminare la verità di fede, che Vives aveva assimilato al Bene della salvezza eterna.

Dopo il peccato originale, la parola divina aveva però illuminato e completato la sapienza donata, attraverso il creato, all'Uomo, come essere razionale; anche perché, dopo la grande diminuzione delle sue forze, a seguito del peccato, l'Uomo difficilmente poteva comprendere da solo ciò che era stato precedentemente percepito molto chiaramente e Dio non ha abbandonato mai l'Uomo, in balia di se stesso.

La rivelazione divina ha accompagnato e illuminato la storia della salvezza umana, manifestando la predilezione e l'amore di Dio per il suo Popolo.

Il Logos di Dio, che l'Uomo ha dovuto ascoltare e ricevere, con gratitudine ed obbedienza, ha rivelato ed espresso la volontà di Dio stesso, affinché si ricongiungesse con Lui, attraverso l'*Amor* e la *Lux*.

La Parola di Dio, per Vives, illuminerà l'origine e la fine dell'uomo ed il cammino da intraprendere per giungere a Dio, e dovrà essere ascoltata e obbedita come la volontà stessa di Dio.

Prima di ascendere al cielo, Cristo, ha inviato il suo popolo a predicare il Vangelo tra coloro che hanno creduto alla salvezza del Battesimo (Marco); e a fare discepoli, battezzandoli, con il proselitismo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che Gesù aveva insegnato (Matteo).

Vives aveva così inquadrato la prospettiva teologica, nella riforma dell'umanesimo cristiano proprio nell'obbedienza a Dio, esponendo la Verità di Fede, per il Bene della vita di Fede.

Per riferirsi alla sua riforma, nel suo *De veritate fidei*, Vives non ha mai usato il termine "teologia", neppure per designare le sue dichiarazioni programmatiche di Verità di Fede per il Bene della vita di fede, che ha chiamato, semplicemente, con il termine di *exercitationes*, distinguendole le *exercitationes Artis*, rispetto alle *exercitationes obedientiae*, relegandola senza alcun apprezzamento di sorta, ai sofismi della Scolastica parigina.

Grazie al comando divino di *Amor* e di *Lux* ciascuno potrà, per dono di Dio, raggiungere il proprio fine ultimo e dividerlo nella socialità, caratterizzata dall'armonia e dalla *concordia*, con tutti gli altri uomini.

Questo è stato il più grande servizio che Dio ha predisposto per l'Uomo, come garanzia della condizione di umanità e nel rispetto e tutela dei diritti umani *ante litteram*.

Così aveva operato Socrate, che aveva investito la propria vita, unicamente a tale scopo, allo stesso modo Gesù, che comandò ai suoi discepoli di predicare la buona novella della salvezza e così lo stesso è accaduto per i santi Padri e i buoni cristiani di ogni tempo.

Vives ha concluso le sue *exercitationes obedientiae*, nel *De veritate fidei*, nel modo seguente:

“simul ut experirer an aliquam rei utilitatem praebere possem hominibus juvandis, et in hoc gratificare Patri illi coelesti, cujus voluntas est ut omnes homines ad se se veniant”.⁶²⁶

⁶²⁶ L.Vives, *De veritate*, MVIII, 17.

CONCLUSIONE

“Ego me do historiae” (Cic. Att. 2,8,1).

“Et in Arcadia ego” (motto latino).

Nelle ragioni del mio lavoro su Luis Vives è presente la mia intenzione di andare “oltre” il concetto di ricerca, meramente erudita o puramente storiografica, per assolvere ad un particolare e specifico scopo pratico, di cui ho avuto esperienza, reiteratamente, nella situazione educativa attuale e nell'insegnamento della Filosofia nelle scuole di secondo ciclo.

Mi riferisco alla mediazione educativa del Valenzano, come un'autentica metodologia, esercitata a tutto campo, nell'Europa tra il XV e XVI secolo, nella prospettiva erasmiana, al fine di un'autentica liberazione dell'Uomo⁶²⁷, per una cultura cristiana sapienziale, tra la giudeofobia di Lutero e lo slancio umanista del suo “braccio destro” Melantone.⁶²⁸

Anche se Juan Andrés ridimensionò, in Melantone, nel suo *Origine*, proprio quella libertà dai dogmatismi teologici o da dispute aporetiche:

“(…) Egli, è vero, erudito nelle lingue, e versato in varia letteratura, rende alle volte assai naturali spiegazioni d'alcune frasi e parole, e mette assai chiaro in vista il senso letterale; ma troppo spesso si rivolge a controversie, né sa mai porvi fine; e per quanto lodato sia di moderato e polito, se la prende mal a proposito ad ogni momento, fino alla nausea, contro i cattolici, e si perde altresì in picciolezze, e conduce vanamente il lettore per mille discorsi inutili, senza mostragli ciò che ricerca, che è l'intelligenza dell'autore, che sponde. (...)”⁶²⁹.

Per meglio esplicitare tale assunto, ho inteso sviluppare nei cinque capitoli della tesi quella dottrina, che sottolinea chiaramente l'*absolutus* e i valori eterni dello sviluppo e della convivenza umana, alla stessa stregua della Sapienza umana, che costituisce, ancora oggi, l'unico fondamento, base o strumento per ogni atto e processo educativo umano.

⁶²⁷ Huizinga ha sviluppato, particolarmente, proprio il significato del "messaggio di libertà di Erasmo, (cfr. J.Huizinga, Erasmo, trad. it. A. Vita, Einaudi, Piccola biblioteca Einaudi, Nuova serie, Milano 2002).

⁶²⁸ A. Agnoletto, *La tragœdia dell'Europa cristiana nel XVI secolo. Dalla giudeofobia di Lutero agli umanisti Jonas e Melantone*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1996, p.11.

⁶²⁹ J. Andrés, *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812, Tomo Decimottavo, Parte Prima, Capitolo V, p. 241.

Per lo studio della vastissima produzione di Luis Vives, e, nello specifico, per quel che ha riguardato la mia proposta di costruzione del Glossario, ho individuato le principali questioni, le linee portanti, gli elementi fondamentali attorno ai quali si sono sviluppate le metodologie del Valenzano, applicate alla Cultura, all'Educazione ed alla Comunicazione del suo tempo.

Tali elementi di base rappresentano la dimensione antropologica, in base alla natura sociale, comparata, universale, del pensiero educativo e morale di Luis Vives.

Nei cinque capitoli della mia ricerca ho esplicitato gli elementi centrali dell'Umanesimo cristiano o "philosophia Christi", o "filosofia cristiana", che ha caratterizzato tutto il cammino vivesiano per raggiungere una *felix* Arcadia, da intendersi come una zona ideale, come uno spazio di un'utopia da concretizzarsi nella prospettiva non più paganeggiante, ma religiosa.

L'idea dell'utopia di un'Arcadia era già appartenuta al mondo classico e sicuramente nacque con Virgilio, che favoleggiò su di un paese ideale, probabilmente dalle descrizioni idealizzate, tratte da Polibio di Megalopoli, circa il suo paese natale e le aspirazioni di altri poeti e filosofi, come Teocrito ed Epicuro, che idealizzarono il tema del giardino come luogo per vivere in pace ed armonia.

Questa filosofia è per gli autori come Erasmo e Moro, e ancora di più Vives, *in primis* con una vita e l'amore nella *concordia*, per rendere accessibile a tutti la dottrina che permette di far coincidere il Cristianesimo con l'Umanesimo, cioè la piena realizzazione della persona umana nella Fede.

Il metodo applicato è consistito nell'approccio analitico, che ho tenuto ben presente nello studio della produzione di Vives, in particolare per le due lettere esaminate, che Luis Vives indirizzò a Carolo Montiojo Guilielmi e nel confronto con la lettera indirizzata a Maria Tudor, nel quarto capitolo, attraverso cui ho sviluppato argomentazioni strettamente educative, insieme a quello sintetico, utile nell'indagine delle grandi idee che animarono Vives, fortemente sviluppate secondo le esigenze del suo tempo.

Aggiungerei, comunque, che, generalmente, il metodo di carattere

sintetico, insieme a quello analitico, fornirebbe una tipologia di tipo misto, cioè un metodo sistematico, con cui sia possibile avvalersi della storia della filosofia come strumento ausiliario, e configurare un metodo selettivo, da utilizzare per l'ampio materiale prodotto da Vives, dimostrando quelle grandi linee strutturali, che hanno configurato organicamente una privilegiata concezione dell'uomo e l'orientamento successivo della filosofia cristiana, verso il cosiddetto “umanesimo integrale”.⁶³⁰

Un metodo storico a cui ho fatto ricorso per cercare di sottolineare, almeno a livello globale, quella circostanza storica che ha motivato e influenzato il lavoro di Luis Vives.

Ad esempio, nel sottolineare la situazione particolare di una crisi identitaria, religiosa e culturale radicale, ben inserita nella crisi generale della modernità.

La prospettiva ermeneutica della mia ricerca, avendo ampiamente discusso e confrontandomi con i Professori che hanno diretto ed assistito l'elaborazione del mio lavoro, sono giunta alla formulazione del mio punto di vista, proprio in riferimento alla prospettiva ermeneutica stessa, che ne ha modificato, nel mio dottorato triennale dell'Università di Roma Tre, la posizione iniziale.

Potrebbe essere interessante certamente prendere alcuni temi di attualità, sia in ambito pedagogico, filosofico, linguistico, psicologico, culturale, sociale, politico e da uno di questi orientamenti avviare l'interpretazione di Vives.

Si potrebbe anche argomentare a favore di una di queste procedure, rispetto ai problemi con cui ci si confronta, ancora oggi, data l'indubbia continuità storica, anzi, in gran parte ancora tali dilemmi persistono o sono degenerati, ad esempio, quelli culturali e religiosi, a causa delle crisi dettate dalle globalizzazioni, dalle egemonie/dittature politiche, dai nazionalismi, dagli integralismi religiosi ecc.

Tuttavia, il rischio di questa posizione, almeno nel prendere in considerazione il carattere della tesi che ho elaborato, è quello di cadere in vizi anacronistici o di vaghi riduzionismi, in grado di falsare la stessa storicità di Vives.

⁶³⁰ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, 2002.

In sintesi, Juan Luis Vives (1492-1540), amico di Erasmo e Tommaso Moro, converso “in fuga”, ha rappresentato una voce di primissimo piano nei dibattiti cinquecenteschi sul linguaggio e di apprendimento tra umanisti e scolastici.

La sua vasta opera ha mediato la grande polemica contro gli pseudo-dialettici sul linguaggio e contro i metodi isteriliti degli scolastici con la sua enorme enciclopedia delle arti, il *De disciplinis*, in venti libri.

Le due sezioni principali del *De disciplinis*, intesa come critica dell'opera aristotelica, *Organon*, e di alcuni sviluppi medievali successivi, con il *De causis corruptarum Artium*, e una teoria della formazione, del *De tradendis disciplinis*, corredate da una serie di piccoli trattati di Retorica e di Dialettica, che, insieme alla sua opera principale sulla Retorica, il *De ratione dicendi*, hanno formato la spina dorsale del programma di Luis Vives, riguardo la riforma linguistica ed educativa.

Il trattare sui vari aspetti del linguaggio, della parola, dell'argomentazione e della composizione, ha fornito informazioni preziose sul Linguaggio e sul suo ruolo cruciale nella società umana, nella cultura, e nell'acquisizione della conoscenza.

Gli studiosi non sono stati sempre d'accordo sull'originalità e sull'importanza dei contributi di Vives per ciascuno degli ambiti indicati.

Per alcuni è stato “uno dei filosofi più originali del linguaggio” dell'Umanesimo, profetizzando alcuni dei risultati della Logica moderna, come la “teoria dei tipi” di Bertrand Russell o della “semantica” di John Lyons.

Per altri è stato un timido erudito, seguace a metà di Lorenzo Valla (ca. 1406-1457), le cui opinioni sul Linguaggio e la Conoscenza gli sono stati congeniali fin tanto che gli è stato concesso professare le sue idee, sempre timoroso di essere messo in ludibrio, o, peggio, processato o censurato dall'Inquisizione, sempre vigile.

Altri studiosi hanno concordato che se anche Vives non avesse interpretato un ruolo molto innovativo nella Dialettica, tuttavia hanno sottolineato che i suoi lavori espressero, comunque, " un'originale, organica sistematicità, relativamente

l'arte retorica e della composizione tipicamente cinquecentesca”, specie riguardo: lo stile, il decoro, il buon gusto, la persuasione e la *maraviglia*.

D'altra parte, fu elogiato per la sua rottura radicale con la Scolastica, e la sua insistenza sull'insegnamento/apprendimento delle lingue e delle culture comparate.

Non è sorprendente che gli studiosi abbiano interpretato la posizione di Vives in modi diversissimi.

Nell'intersecarsi dei tempi medievali con quelli moderni, tra il vecchio e il nuovo modo di pensare, leggere e scrivere, e, soprattutto, di vivere in un'epoca in cui la tradizione tardo-scolastica era sotto attacco, e la Scienza e la Filosofia non aveva ancora sviluppato i nuovi sistemi conoscitivi, c'è solo da aspettarsi che troviamo una certa sospensione di giudizio sulle idee filosofiche più innovative di Luis Vives.

Per esempio, le sue formulazioni, a volte, hanno suggerito un ruolo passivo per l'uso della lingua, anche se come retore dichiarava esplicitamente quanto il Linguaggio avrebbe potuto assumere un ruolo attivo, proprio per plasmare il nostro modo di pensare, sentire, e, quindi, di rispondere al Mondo.

E, infine, alcune delle sue formulazioni hanno suggerito un forte credo in un ordine stabile di archetipi, indipendentemente dalla categorizzazione umana, altre formulazioni hanno, invece, dato priorità al potere del Logos, capace di plasmare la mente umana, governata dagli stereotipi o *loci communes*.

A volte Vives è potuto apparire come un realista, anche se a volte sostenne una decisa posizione nominalistica.

Sulla base della letteratura specialistica su Vives, ho cercato, in questo mio lavoro di tesi dottorale, di individuare alcune "tensioni" filosofiche cinquecentesche, sullo sfondo della sua critica serrata su ciò che considerava le astrazioni inutili e fuorvianti del pensiero scolastico-aristotelico.

Come altri umanisti, Vives era fermamente convinto che ogni apparato di metafisica e di logica tardo-scolastica esprimeva, mediante un linguaggio astratto e tecnico, la nostra visione del mondo compressa e bloccata, proprio sulle cose singole concrete, quotidiane ed esistenziali.

Per il Valenzano l'astrazione linguistica e quella filosofica erano dunque due facce della stessa medaglia, e il suo programma di riforma dell'istruzione e della linguistica, fortemente ispirato dalla retorica classica e dai suoi predecessori.

Come abbiamo commentato lungo tutta la nostra indagine, cioè Valla e Rudolph Agricola, (1444-1485), miravano a compensare e mediare, gradualmente, quello che (giustamente o no) era considerato falso ed erroneo, al fine di tornare al mondo delle cose concrete, universali e comparate, descritte dalla Storia e dal Linguaggio, per essere capace di comunicare l'autentico *genus* pedagogico-morale degli Antichi, a vantaggio delle generazioni future dell'età Moderna.

Vi è una profonda differenza fra la “*vía nueva*” e la “*vía antigua*”.

L'antico aveva una meravigliosa comprensione per il mondo, proprio per capire l'Uomo e di questo furono i massimi portavoce, ad esempio, Paracelso e Jakob Böhme, che promuovevano la conoscenza planetaria e la vita stellare, anche solo attraverso l'indagine di alcuni singoli elementi, quali il sale, il mercurio e lo zolfo, presenti nell'Uomo.

Luis Vives ne era pienamente consapevole: dal XV secolo si doveva percorrere una via inversa, attraverso la quale l'Uomo poteva evolversi nel tempo del Presente e nel prossimo Futuro, proprio partendo dalla comprensione dell'Uomo per passare, infine, a quella del Mondo con il formarsi della coscienza universale.

In conclusione, mi è sembrato opportuno respingere proprio quei principi ermeneutici falsi o, semplicemente, inadeguati all'interpretazione globale della mediazione educativa di Vives.

In effetti non si è trattato di negare che ci siano state numerosissime sovrapposizioni con maestri, studiosi ed eruditi, attori del suo tempo.

Tuttavia è stato proficuo evidenziarne le differenze, le peculiarità di ciascuna delle correnti ideologiche, che attraversarono non soltanto la sua esperienza biografica a Valencia, come converso, perseguitato ed esiliato, ma, soprattutto, la sua complessa personalità anche di studioso, fortemente radicata nell'Umanesimo Nordico.

È proprio l'obiettivo che mi sono proposta: sottolineare l'anatomia ed una

fenomenologia, sia pure controversa, del personaggio Luis Vives.

Per dirla più chiaramente, «*Amicus Plato, amicus Socrates, sed prehonoranda veritas*»: usare un quadro già sviluppato per altre interpretazioni dell'Umanesimo, non avrebbe permesso di ponderare la verità dell'operato di Vives.

Inoltre, in relazione ad un altro aspetto metodologico, quello filologico, mi sono avvalsa, quanto più possibile di fonti in lingua originale, nei passaggi più importanti ho riportato, in nota o nel testo il Latino dell'autore.

Riguardo la letteratura secondaria ho evitato accuratamente le forti polemiche scaturite da univoche e patriottiche interpretazioni dell'autore, quelle spagnole e latino- americane specie dello studioso messicano González y González, e ho piuttosto focalizzato alcune idee prescelte da Vives, senza andare oltre i limiti della mia ricerca per una mappatura lessicografica educativo-filosofica cinquecentesca, in particolare di cinque “a-priori” storici di Luis Vives: *Cognitio, Amor, Pietas, Religio e Lux*.

Ecco, nella mediazione vivesiana, la grandissima rivelazione della *philosophia christiana*: le antiche religioni e le tradizioni millenarie, che sono sopravvissute nelle vetuste concezioni, sono sorte dalle antiche rivelazioni, passando dalla comprensione del Mondo alla comprensione dell'Uomo, arrivando all'idea sociale del futuro, alla vera rappresentazione della Realtà.

Il meta-pensiero di Luis Vives non solo intendeva pensare qualcosa di diverso e di nuovo, ma voleva sforzarsi a pensare diversamente, nel cercare di raggiungere la palingenesi universale dell'Arcadia, persino coincidente nella idealità del detto paolino: “Non Io, ma il Cristo in me”, (Gal.2,20), perché solo il Cristo, l'Agnello di Dio, era in grado di stabilire l'armonia fra l'extra-umano e l'interiorità umana.

Bosco Parrasio, Roma



BIBLIOGRAFIA GENERALE

OPERE di LUIS VIVES

Christi Triumphus, Ovatio Mariae, Clipeus Christi. En Early Writings. Constantinus Matheussen, Charles Fantazzi, & Edward George Brill, 1. 2 vols., Leiden 1987-1999;

Commentarii ad libros De civitate Dei. Comentarios a La ciudad de Dios. 5 vols., trad. Rafael Cabrera, Ayuntamiento, Valencia 2000;

De Anima et Vita, ed. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992;

De anima et vita. El alma y la vida, trad., Ismael Roca, Ayuntamiento, Valencia 1992;

De causis corruptarum artium nel *De disciplinis, Las disciplinas, trad. Pablo Francisco Magraner Girona, Ajuntament de València, 3 vols., Valencia 1997;*

De concordia et discordia in humano genere. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. De pacificatione. Sobre la pacificación. Quam misera esset vita Christianorum sub turca. Intr. Valerio del Nero, Ajuntament de València, Valencia 1997;

De concordia et discordia in humano genere. De pacificatione. Quam misera esset vita christianorum sub Turca. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Sobre la pacificación. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos, trad. Francisco Calero, M^a Luisa Arribas, & Pilar Usábel, Ayuntamiento, Valencia 1997;

De disciplinis, Las disciplinas, trad. Pablo Francisco Magraner Girona, Ajuntament de València, 3 vols., Valencia 1997;

De Europae dissidiis et re publica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado, trad. Francisco Calero, & M^a José Echarte, Ayuntamiento, Valencia 1992.

In questo volume Vives allegò i seguenti opuscoli: *Sobre las perturbaciones de Europa al Papa Adriano VI, Sobre la captura del Rey de Francia a Enrique VIII Rey de Inglaterra, Sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz a Enrique VIII, Sobre las disensiones de Europa y la guerra de los turcos (Diálogo de los turcos)*;

- De institutione feminae christianae. La formación de la mujer cristiana*, trad. Joaquín Beltrán, Ayuntamiento, Valencia 1994;
- De Pacificatione*, (a cura di L.Gallinari), Edizioni Anicia, Roma 1990;
- De Ratione dicendi: A treatise on Rethoric by Juan Luis Vives*, trad. J.F. Cooney Diss. Ohio State U, 1966;
- De ratione dicendi. Retórica*, trad. José Manuel Rodríguez Peregrina, Universidad, Granada 2000;
- De Subventione pauperum*, a cura di A. Saitta, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973; *L'aiuto ai poveri*, a cura di Valerio del Nero, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008;
- De subventione pauperum. Sobre el socorro de los pobres. De communione rerum. Sobre la comunidad de bienes*, ed. Francisco Calero, Ajuntament de València, Valencia 2004;
- De veritate fidei christianae, La verdad de la fe cristiana en cinco libros*, Ajuntament de València, Colección “Juan Luis Vives”, Valencia 1978;
- Diálogos - Introductio ad Sapientiam*, 1524, ed. Ricerche Storiche Salesiane, Roma;
- Diálogo de doctrina christiana*, eds.Francisco Calero, & Marco Antonio Coronel Ramos, BAC – UNED, Madrid 2009;
- Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Editora Nacional, Madrid 1978;
- L'insegnamento delle discipline*, intr. trad. e commento di V. Del Nero, Leo S.Olschki Editore, Firenze 2011;
- Linguae latinae exercitatio. Ejercicios de lengua latina*, trad. Francisco Calero, & M^a José Echarte, Ayuntamiento, Valencia 1994;
- Obras Completas*, ed. Lorenzo Riber, Consell valencià de cultura, Valencia 1992 [Facsímil de la edición de Madrid: Aguilar, 1947];
- Opera Omnia*, Ed. Gregorio Majansio (Gregorio Mayáns y Siscar), 8 vol. Valencia, 1782. London Gregg 1964;
- Sapiens, Bibliothèque Mazarine, Paris (reproduction du 8° III536).*

STUDI su LUIS VIVES

- ANDRÉS J., *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812;
- AULLÓN Pedro de Haro, *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid 2016;
- IBID., *La idea de lo Clásico*, a cura di Pedro Aullón de Haro y Emilio Crespo, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Casimiro, Madrid 2017;
- BATAILLON Marcel, ALATORRE Antonio trad., *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1962;
- CALERO Francisco, "Capacidades literarias de Vives", in *Ehumanista, Journal of Iberian studies* 20 (2012): 451-476;
- IBID., *Corrupción y restauración de las disciplinas en las obras latinas y castellanas de Luis Vives*, p.454 in *EHUMANISTA Journal of Iberian studies, Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;
- IBID., *Juan Luis Vives*, Ajuntament, Valencia 2009;
- CALERO Francisco - CORONEL RAMOS Marco Antonio, *La grandeza de Juan Luis Vives*, p.429 in *EHUMANISTA Journal of Iberian studies, Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara, CA, 2014;
- CASALINI Cristiano, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia Roma 2012;
- IBID., *Disputa sugli ingegni. L'educazione dell'individuo in Huarte, Possevino, Persio e altri*, www.academia.edu;
- COONEY James F., "De Ratione Dicendi: A Treatise on Rhetoric by Juan Luis Vives (Books I-III)." Diss. Ohio State University, 1966;
- CORONEL RAMOS Marco Antonio, *Admiración y censura de Grecia en el de Disciplinis de Juan Luis Vives*, eHumanista (in stampa);
- IBID., *Juan Luis Vives ¿Animal anfíbio ?*, *Liburna* 4.2011, pp.115-120;

- IBID., *Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer*, in Ricardo Bellveser coord. *Dones i literatura entre l'Edat Mitjana i el Renaixment*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2012a., 579-712;
- IBID., *Juan Luis Vives ante la fortuna*, Estudios Humanístico, Filología, Universidad de León, ISSN 0213-1382, N°33, 2011, pp. 45-72;
- IBID., *Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt.5-7: traducción y exégesis*, Studia Philologica Valentina Vol. 10, n.s. 7, (2007), 321-378, ISSN: 1135-9560, Universitat de València/Estudi General;
- IBID., *Juan Luis Vives y el Lazarillo de Tormes*, EHUMANISTA Journal of Iberian studies, Volume 20, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2012 pp. 527-581;
- IBID., *La virginidad matrimonial en el marco de la pedagogía de J.L.Vives*, Universidad de Valencia Hist. educ., 31, 2012, pp. 121-133, Ediciones Universidad Salamanca;
- IBID., *Reflexiones sobre Juan Luis Vives y la tradición conversa del Cuatrocientos*, p.379 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara, CA, 2014;
- COSERIU Eugenio. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ Marcos trad., “*Acerca de la teoría del lenguaje de Juan Luis Vives*”, in *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid 1977a. 62-85;
- IBID., Marcos Martínez Hernández trad. “*Vives y el problema de la traducción*”, in *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Gredos, Madrid: 1977b. 86-102;
- DEL OLMO-IBAÑEZ M.Teresa, *Luis Vives. Su patria y su universo*, chapter 2010;
- DELGADO Jiménez José, *En torno al Epistolario de Juan Luis Vives*, Informe a la Fundación Juan March, Salamanca 1972, pp.131-140: “*Cartas perdidas de Juan Luis Vives*”;
- DELGADO GÓMEZ Ángel, “*Humanismo médico y humanismo erasmista en*

- España*”, in Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo eds., *El erasmismo en España*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander:986. 429-440;
- DEL NERO Valerio, *L'Educazione in Vives*, in Fernández Nieto, coords. A. Melero y A. Mestre, *Luis Vives y Humanismo europeo*, Universitat de València, València 1998;
- IBID., *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel “De disciplinis”(1531)*, Clueb, Bologna 1991;
- IBID., *Memoria, ingegno e volontà nel “De Anima et Vita” di Juan Luis Vives*, in *Ragione e “civilitas”. Figure del vivere associato nella cultura del '500 Europeo*, di J-C. Margolini, D.Bigalli, A. Tenenti, A.Ingegno, C.Vasòli, Collana Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento, Franco Angeli, Milano 1986;
- IBID., *Problemi aperti sul De Institutione Foeminae Christianae di Juan Luis Vives*, BRUNIANA & CAMPANELLIANA *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma ,Anno XII/1, 2006;
- IBID., *Tradizione classica e cultura umanistica nel De Disciplinis di Vives*, New Press Edizioni Cermenate (CO) 2015;
- FANTAZZI Charles, introd. ed., *A Companion to Juan Luis Vives*. Brill's *Companions to the Christian Tradition* 12, Brill, Leiden 2008;
- IBID., *The Erasmus-Vives correspondence*, Brepols Publisher, Turnhout, Belgium 2014;
- FERNÁNDEZ SANTARMARÍA José S., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Acta Salmaticensia, Biblioteca de Pensamiento y Sociedad, n.69, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990;
- GARCÍA A., *Els Vives: una família de judeus valencians*. Valencia. Tres y Quatre. 1987;
- GARCÍA CARCÉL R., *La familia de Luis Vives y la Inquisición*, en *Opera Omnia* I. Volumen Introductorio, pp. 189-519, Valencia 1992;
- GEORGE Edward V., *Captive Greeks and Deluded Europeans: Notes on Juan Luis Vives's De conditione vitae Christianorum sub Turca (1529)*, p.508 in EHUMANISTA *Journal of Iberian studies, Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed.. Volume 26, Department of

Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

GÓMEZ - HORTIGÜELA AMILLO Ángel, *Joan Lluís Vives de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987;

IBID., *La vida sine querella de Juan Luis Vives*, p.397 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ Enrique, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987;

IBID., *La recepción de la obra de Vives durante el antiguo regimen*, Rinascimento, 38, 1988;

IBID., *Una republica de lectores. Difusión y recepción de Juan Luis Vives*, IISUE UNAM Mexico Ciudad Universitaria D.F., 2007;

IBID., *Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes*, pp.35-82, in *The expulsion of the jews and their emigration to the southern low countries (15th-16th c.)*, Leuven University Press 1998;

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ Enrique, ALBIÑANA Salvador, & GUTIÉRREZ Víctor, *Vives*. Edicions princeps, Universitat de València, Valencia 1992;

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ Enrique, & GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ Víctor, *Los Diálogos de Juan Luis Vives y la imprenta*, Alfons el Magnànim, Valencia 1999;

GUERLAC Rita, *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A humanist attack on Medieval Logic*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holland/Boston: U.S.A., London: England, 1979;

GUILLOT Helena Rausell, *Juan Justiniano y el arte de traducir en la Europa del Renacimiento*, p.569 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

HERNÁNDEZ I DOBON Francesc J., *El más antiguo retrato de Vives*, p.409 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives*.

New Approaches, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

HIDALGO - SERNA Emilio, *Linguaggio e pensiero originario. L'Umanesimo di J.L.Vives*, ed. Angelo Guerini e Associati, Milano 1990;

IJSEWIJN Joseph, “*Vives and humanistic Philology*”, in Antonio Mestre (coord.), *L. Vives Opera omnia. I volumen introductorio*, Alfons el Magnànim, Valencia 1992: 77-111;

IBID., *J.L.Vives in 1512-1517. A reconsideration of evidence*, Humanistica Lovaniensia, Journal of neo-latin studies, XXVI, Leuven University Press, Leuven/Louvain Belgium, 1977;

KOHUT Karl, *Vives, la guerra y la paz*, p.539 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

MORENO GALLEGO Valentín. *Juan Luis Vives en la España postridentina de Felipe II*. Tesina de licenciatura inédita. Universidad Complutense de Madrid, 1991;

IBID., *La huella impresa de Luis Vives en el Quinientos: Index Hispaniae*, Cuadernos de Historia Moderna 16, (1995), 345-374;

IBID., *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Biblioteca Valenciana, Valencia 2006;

NAVARRO ADRIAENSENS José M^a. *Sprachbewusstsein und Sprachtheorie in Juan Luis Vives, Vorläufer der Pragmalinguistik*, in K. H. Wagner y W. Wildgen eds. *Studien zur Grammatik und Sprachtheorie*, Universität, Bremen 1990. 37-46;

NOREÑA Carlos, Peña G. María, & Campello Carmen trad., *Juan Luis Vives y las emociones*, Ayuntamiento, Valencia 1992;

PINTA LLORENTE M. de la y PALACIO J. M. de (Eds.), *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives*, CSIC, Madrid-Barcelona 1964;

MATTEI Francesco, *Persona. Adnotationes in lemma*, Anicia, Roma 2015;

MATTEI Francesco – CASALINI Cristiano, *Jesuitica Institutio. Figure e temi di una modernità pedagogica*, Anicia Roma 2014;

MESTRE SANCHIS Antonio, *La edición de Opera Omnia de Vives por Mayans (1782-1790)*, p. 588 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed. Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

IBID., *Teología y espiritualidad cristocéntrica en Vives*, in Joan Lluís Vives, *un valenciano universal*, Ajuntament, Valencia 1993. 231- 254;

MÍNGUEZ Carlos, *La cosmología en el Somnium Scipionis de Juan Luis Vives*”, *Thémata* 12 (1994): 187-208;

MONREAL PÉREZ José Luis, *Contribución de Juan Luis Vives a la adquisición de la segunda lengua*, p.486 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos, ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

MORENO GALLEGO Valentín, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Generalitat Valenciana, Valencia 2006;

NOREÑA Carlos G., *Juan Luis Vives*, Martius Nijhoff, The Hague 1970;

IBID., *Juan Luis Vives y las Emociones*, ed. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992;

PÉDEFLOUS Olivier, TOURNOY Gilbert, *Juan Luis Vives and his dialogue "SAPIENS"* *Humanistica Lovaniensia*, Vol. 62 (2013), pp. 247-279;

RODRÍGUEZ PEREGRINA José Manuel, *Introducción alla sua edizione di De ratione dicendi de Vives*, Universidad de Granada 2000;

SÁNCHEZ MANZANO María Asunción, *Juan Luis Vives sobre la elocución retórica: conceptos y composición del párrafo*, p.468 in EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

SANCIPRIANO Mario, *Jean Luis Vives. Pensiero filosofico*, 1957;

IBID., *Il pensiero psicologico e morale di G.L. Vives*, Sansoni Firenze 1958;

IBID., *Uomo e Natura nell'estetismo morale del Rinascimento al secolo XVIII*, ed. Impronta, Torino 1953;

RODRÍGUEZ SANTIDRÍAN Pedro, *Luis Vives. Diálogos sobre la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1987

STROSETZKI, Christoph. *El reformador J. L. Vives en la psicología y pedagogía alemana a comienzos del siglo XX*, in Gero Arnscheidt y Pere Joan eds. *Una de las dos Españas. Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en la literatura hispánicas*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid 2007. 845-858;

IBID., *From the Microcosm to the Macrocosm: Ethos and Policy in Vives*, p.530 in *EHUMANISTA Journal of Iberian studies, Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos ed., Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;

TORRÓ Antonio, *La pedagogía científica según Luis Vives*, tesis doctoral Institut Alacantí de Cultura "Juan Gil-Albert", Cocentaina, El Comtat 2001;

TRUJILLO PÉREZ, Isabel, *Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives*, Anuario de Historia de la Iglesia, 1 (1992), pp. 185-202, Universidad de Navarra;

VERGARA CIORDIA, *J.L.Vives, "Diálogo de doctrina christiana"*, pp. 275-277, Cuadernos de Historia Moderna, Vol. 36, Universidad complutense de Madrid, Madrid 2011;

VIDAL Fernando, *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology Hardcover*, University Of Chicago Press, 2011;

VIGLIANO Tristan, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire*, Les Belles Lettres, coll. « Le Miroir des Humanistes », Paris 2009.

STUDI su VIRGILIO

BARCHIESI Alessandro, *Le sofferenze dell'impero. Introduzione a Virgilio, Eneide*, BUR, Milano 2006;

IBID., *Quando Virgilio era un moderno*, Materiali e discussioni per l'analisi dei Testi Classici, Università degli Studi di Siena 2004;

HARDIE P., *Virgil's Aeneid: cosmos and imperium*, Oxford 1986;

O'HARA J., *Death and the optimistic prophecy in Vergil's Aeneid*, Princeton 1990;

PUTNAM M.C.J., *Virgil's poem of the Earth*, Princeton 1979;

SAINTE-BEUVE C.A., *Étude sur Virgile*, 1857, trad.T. Fiore, Laterza, Bari 1939;

PRIMARIA

ALBERTI Leon Battista, *De re aedificatoria*, trad. it. a cura di V. Giontella, Bollati Boringhieri, Torino 2010;

AGRICOLA Rodolfo, *De Inventione dialectica*, in M.van der Poel, *Rodolphe Agricola. Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, Honoré Champion editeur, Paris 1977;

IBID., *In laudem philosophiae et reliquarum artium*, in M.van der Poel, *Rodolphe Agricola. Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, Honoré Champion editeur, Paris 1977;

ANDRÉS J., *Dell'Origine, de' Progressi, e dello Stato attuale d'ogni Letteratura*, La Stamperia di Vincenzo Vestri, Prato 1812;

BUDAEUS Gulielmus, *Omnia opera Gulielmi Budei*, 4 vols, Farnboroughs: Gregg, 1966, orig. publ. Episcopius, Basel 1557;

CICERONE M.T., *De Re Publica, La repubblica (introduzione, traduzione e note di Francesca Nenci)*, BUR, Milano 2008;

Ibid., *Somnium Scipionis*, trad.it. A cura di F. Stock, Marsilio, Venezia 1983;

COPÉRNICO Nicolás, Carlos Mínguez trad., *Sobre las revoluciones*, Tecnos, Madrid 1987;

DANTE Alighieri, *Paradiso, La Divina Commedia*, Ediz. Integrale., Paravia, Milano 2010;

ENZINAS Francisco de (Dryander), *Epistolario*, textos latino, traducción española y notas, edición crítica por I.Garcia Pinilla, Libraire Droz, Genève 1995;

ERASMO, *Ecclesiastes, sive de arte concionandi*, in *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004;

IBID., *Plan de Estudios*, vol. I, pp. 44-458, in Riber Lorenzo, *Erasmus.Obras escogidas*, Aguilar Madrid 1964;

IBID., *Scritti religiosi e morali*, Einaudi editori, Torino 2004;

EXIMENEIS Francesc, *Regiment de la cosa pública*, ed. it. G.Zanoletti, Ed. Cantagalli Siena 1986;

EIXIMENIS Francesc, MOLINS DE REI Daniel de, ed., *Regiment de la cosa pública*. Barcelona 1980 [facsimil edición de 1927];

- GREGORIO MAGNO, *Paulino Gallardo trad., Regla pastoral*, BAC, Madrid 2009;
- JUAN CRISÓSTOMO, Daniel Ruiz Bueno trad., *Sobre el sacerdocio*, BAC, Madrid 2010;
- LLULL Ramon. Gret Schib ed. *Doctrina Pueril*, Barcelona 1987;
- LUTERO Martino. Adelisa Malena ed. Adriano Prosperi *Intr. Degli ebrei e delle loro menzogne*, Torino: Einaudi, 2000;
- MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, trad.it. e comm. L.Scarpa, Liviana, Padova 1981;
- MAIMONIDE Mosè, *La Guide des Égarés*, cur. S. Munk, Paris 1856-66 (testo arabo e trad. francese) *Dux dubitantium aut perplexorum* (traduzione latina medievale), Parigi 1520, Rist. Minerva Verlag, Frankfurt a.M. 1964, trad. it. *La guida dei perplessi*, tradotta e curata da M. Zonta, UTET 2005;
- MARSILIO FICINO, *El Libro dell'Amore*, a cura di S. Niccoli, Leo Olschki Editore, Firenze 1987;
- IBID., *Opera*, Basiliae 1576;
- IBID., *Theologia Platonica*, trad.it. M.Schiavone vol.I, Zanichelli, Bologna 1965;
- MELANCTON PHILIPP, *Liber de Anima*, Libro dell'anima (1553) / Filippo Melantone, Introduzione, traduzione e note di Dino Bellucci, Monografia - Testo a stampa [IT\ICCU\TO0\1731380], Claudiana, Torino, 2009;
- IBID., *Commentarius de anima*, Editore ReInk Books 2015;
- IBID., *Opera quae supersunt omnia*, 1497-1560, Bretschneider, Karl Gottlieb, 1776-1848 ed; Bindseil, Heinrich Ernst, 1803-1870
- IBID., *Opere scelte*, Tomo I, *I libri della fisica*, Tomo II *Libro dell'anima*, a cura di Dino Bellucci, (Chiesa Evangelica Luterana, www.chiesaluterana.it) Claudiana, Torino, 2009;
- IBID., *Scritti storico-politici ed esegetici per le lezioni di Storia del Cristianesimo*, nota biografica di A.Agnoletto, traduz. di L.Corradini e A.Agnoletto, Cisalpino-Goliardica, Milano 1971;
- MORE THOMAS, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, traduz. it. *Utopia*, Universale Laterza, Roma- Bari 1992;

- PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E.Garin, Firenze 1942;
- PLOTINO, *Enneadi*, VI 4, 40-41. Trad it. A cura di Giuseppe Faggini, Rusconi, Milano 1992;
- POLIZIANO Angelo, *Praelectiones*, 2, a cura di G.Zollino, Leo S.Olschki Editore, Firenze 2016;
- POSTEL Guillaume, *De orbis terrae concordia*, libri IV, Basilae, Oporinus 1544;
- QUINTILIANO M.FABI, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, M.Winterbottom, the Clarendon Press ed., Oxford 1970;
- SANNAZARO Jacopo, *Arcadia*, (1504), a cura di G.Villani, Quaderni di filologia e critica, n° 7, Roma- Salerno 2002;
- S. AGOSTINO, *De Civitate De contra Paganos*, I-X, A. Trapè - R. Russell - S. Cotta - Traduz. e note: D. Gentili Roma 1978, 1990 (2), pp. CLXXXVI-782 e XI-XVIII, Introd. e note: D. Gentili - A. Trapè - Traduz.: D. Gentili, NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA, Roma 1988, pp. 776;
- IBID., Teodoro Calvo Madrid, & José María Ozaeta León intr. e trad. “*Tratado contra los judíos*”, in *Escritos contra los arrianos y otros herejes, Obras Completas*, vol. XXXVIII, BAC, Madrid 1990. 857-884;
- S.TOMMASO, *In quattuor libros Sententiarum o Sententiae* 1.I d.VIII q.I a.I, *Summa contra Gentes* 1.I cap. XXI e XXII, *Summa theologica* q.13 a.11;
- SENECA, *Lettres à Lucilius*, ed. François Préalchal, trad. fr. H.Noblot, Les Belles Lettres, Paris 1979;
- VALLA Lorenzo, *Elegantiarum linguae latinae libri VI*, in *Opera Omnia*, 2 voll. premessa di E. Garin, Einaudi Torino 1962;
- VICO Giambattista, *Autobiografia*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano, 1953;
- IBID., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1953;
- VIRGILIO Publio Marone, *Bucoliche*, trad. A. Natucci, Aracne, Roma 2010.

SECONDARIA

COMPRESIONE

CICERONE, *L'arte di comunicare*, a cura di P.Marsich, Oscar Mondadori, Milano 2007/2016;

DUCCI Edda, *Essere e comunicare*, Laterza, Bari 1974;

MATTEI Francesco, *La Formazione dell'Anthropos Teleios*, Anicia Roma 2010;

IBID., *Tracce di Paideia. Abbondanza e privazione nell'avventura dell'educazione*, Anicia Roma 2012.

EBRAISMO

AGNOLETTO Attilio, *La tragedia dell'Europa cristiana nel XVI secolo. Dalla giudeofobia di Lutero agli umanisti Jonas e Melantone*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1996;

ALCALÁ Ángel, *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Trotta, Madrid 2011;

ALONSO DE CARTAGENA Manuel Alfonso, ed. *Defensorium unitatis Christianae. Tratado en favor de los judíos conversos*, Bermejo, Madrid 1943;

IBID., VERDÍN-DÍAZ Guillermo, ed. y trad., *Defensorium unitatis Christianae*, Universidad, Servicio de Publicaciones, Oviedo 1992;

ALONSO DE OROPESA Luis, DÍAZ Y DÍAZ A. ed., *Luz para el conocimiento de los gentiles*, Colección Espirituales Españoles, Madrid 1979;

AMADOR DE LOS RIOS José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Maxtor, Valladolid 2012 [facsimil de Madrid: Fontanet, 1875-1877];

AMRAN Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2009;

ASSIS Yom Tov, *The Jews of Spain: From Settlement to Expulsion. Jerusalem: The Hebrew*, University of Jerusalem, 1988;

AZCONA Tarsicio de, "Dictamen en defensa de los Judios conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI.", Yermo (1973): 89-120;

- BEINART Haim, “*The judaizing movement in the Orden of San Jerónimo in Castille*”, *Scripta Hierosolymitana, Studies in History* 7 (1961): 168-192;
- BENAMOZEGH Elia, *L'origine dei dogmi cristiani*, Marietti 1820, Genova 2002;
- BENITO RUANO Eloy, *Los orígenes del problema converso*, Real Academia de la Historia, Madrid 2001;
- CANTERA BURGOS Francisco, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios, Obra selecta I.*, Fundación Cultural Profesor Cantera Burgos, Burgos 2007;
- CARO BAROJA Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Akal, Madrid 2000;
- CASTRO Américo, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona 2001 [Primera edición de 1948];
- COHEN Jeremy, *Friars and the Jews: Evolution of Mediaeval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca 1982;
- COUSSEMACKER Sophie, *Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question*, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 27-2 (1991): 5-27;
- DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, *Los judeoconversos en la España moderna*, Mapfre, Madrid 1992;
- FOA Anna, *Ebrei in Europa: dalla Peste Nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, GLF Editori Laterza, Roma-Bari 2004;
- FUNKESTEIN Amos, *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, *Viator* 2 (1971): 373-382;
- GAMPEL Benjamin R., *Jews, Christian, and Muslims in Medieval Iberia: Convivencia through the Eyes of Sephardic Jews*, Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, & Jerrilynn D. Dodds eds. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, George Braziller, New York 1992. 11-20;
- GARLAND Bernhard, *Jewish and Christian converts in the Judeo-Christian religious discussion of the Middle Ages*, *Miscellanea Medievalia* 4 (1966): 264–282;
- GIL SANJUÁN Joaquín, *El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (1526)*, *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia* 11 (1988): 385-

401;

GONZÁLEZ ROLÁN Tomás, SUÁREZ-SOMONTE Saquero, PILAR, & GONZÁLEZ SAQUERO Pablo, *De la Sentencia-Estatuto de Pere Sarmiento a la Instrucción del relator. Estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 2012;

HUERGA Álvaro, *La vida cristiana en los siglos XV-XVI*, in B. Jiménez-Luque, & L. Sala-Balust, *Historia de la espiritualidad católica II*, Juan Flors, Barcelona 1969;

KISCH Guido, *Erasmus Stellung zu Juden und Judentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1969;

KRIEEL Maurice, *La prise d'une decision: l'expulsion des juifs d'Espagne*, *Revue historique* 240 (1978) 49-90;

LÓPEZ Sergio Fernández, *El Cantar de los cantares en el Humanismo español: la tradición judía*, Bibliotheca Montaniana, 17, Universidad de Huelva 2009;

MITRE FERNÁNDEZ Emilio, *Otras religiones ¿otras herejías ? (Los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)*, *Hispania Sacra* 54 (2002): 515-552;

NETANYAHU Benzion, MORÓN ARROYO Ciriaco, trad., *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la baja Edad Media*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005;

IBID., *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV a principios del siglo XVI según las fuentes hebreas de la época*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2002;

OBERMAN Heiko O., *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Severin und Siedler, Berlín 1981;

PASTORE Stefania, *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005;

PASTORE Stefania, CÁRCEL Ricardo García, & PROSPERI Adriano, prólogo, Clara Álvarez Alonso trad., *Una herejía española: conversos, alumbrados e*

- Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons Historia, Madrid 2010;
- QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI, *Le Tre Anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014;
- PÉREZ Joseph, *Los judíos en España*, Marcial Pons, Madrid 2005;
- POLIAKOV Léon, *Introduction. Histoire de l'antisémitisme*, Seuil, Paris 1994. Vol. 7, 1945-1993;
- RAY Jonathan, *The Jew in Medieval Iberia*, Academic Studies Press, Boston 2012;
- ROTH Cecil, *Storia dei Marrani, L'odissea degli "ebrei invisibili" dall'Inquisizione ai nostri giorni*, trad. it. Serra e Riva, Milano 1991;
- ROSENTHAL Judah M., *The Talmud on Trial: The disputation at Paris in the Year 1240*, *The Jewish Quarterly Review*, 47/1 (1956): 58–76, 145–169;
- SARNA Nahum M., *Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain*, R. D. Barnett ed. Sephardi Heritage, vol. 1., Ktav Publishing House, New York 1971. 323-366;
- SASSOON Salomon David, *The Spiritual Heritage of the Sephardim*, R. D. Barnett ed. Sephardi Heritage, vol. 1., Ktav Publishing House, New York 1971. 1-28;
- SCHUBERT Kurt, *Apostasy from identity crisis*, Nicholas Donin. Cairo. *Journal of Jewish Studies and Religious Studies* 30/31 (1988/89): 1–10;
- SICROFF Albert, ARMIÑO Mauro, trad., *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Newark, Juan de la Cuesta, Delaware 2010;
- IBID., *El Lumen ad revelationem gentium de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España*, *Nueva Revista de filología hispánica*, 30 (1981) 315-333[Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1971) 655-664];
- SOUZENELLE Annick de, *Risonanze bibliche*, Servitium editrice, Troina (En), 2001-2005;
- SUÁREZ FERNÁNDEZ Luis, *Los judíos*, Ariel, Madrid 2003;
- SUÁREZ, BILBAO, FERNANDO, *Cuestiones jurídicas en torno a la expulsión*

- de los judíos*, María Dolores Gutiérrez Calvo coord., Rogelio Pérez-Bustamante González de la Vega, dir. *Estudios de historia del derecho europeo: Homenaje al P.G. Martínez Díez*. Vol 3, Editorial complutense, Madrid 1994. 245-264;
- TARSICIO HERRERO Tarsicio, *El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera*, Anuario de historia de derecho español 39 (1969): 671-706;
- VALDEÓN BARUQUE Julio, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1968;
- VERSNEL, SIMON Hendrik, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Brill, Leiden 1970;
- YUVAL Israel Jacob, *Two Nations in your Womb. Mutual Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2006;
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Assimilazione e antisemitismo razziale: i modelli iberico e tedesco*, Casa Editrice Giuntina Firenze 2010.

EDUCAZIONE

- CORONEL RAMOS Marco Antonio, *La pedagogía vital de Séneca: enseñanza para vivir moralmente y comportarse cívicamente*, Revista UNED Educación XX1. 16.2, 2013, pp. 83-96, Facultad de Educación Madrid;
- MATTEI Francesco, *Da Boezio a Valla, sulle variazioni storico-semantiche di "persona"*, Giornale di Pedagogia Critica, III, I, Ed. Anicia, Roma, 2014.
- IBID., *Pedagogia e legittimazione educativa*, Anicia, Roma 1998;
- IBID., *Persona, Adnotationes in lemma*, Anicia, Roma 2014.
- ROSSETTI L.- CHIAPPERINI C., *Filosofare con i bambini e i ragazzi. Atti delle giornate di studio di Villa Montesca*, Città di Castello, 31 marzo - 3 aprile 2005, Morlacchi Editore, Perugia 2006;
- SALVARANI Luana, *La didattica delle passioni. Peculiarità e paradossi del teatro gesuita delle origini*, Studi sulla formazione, 1-2014, pp. 203-218, Firenze University Press, Firenze 2014;
- VERTECCHI Benedetto, *Introduzione alla ricerca didattica*, La Nuova Italia

1991;

IBID., *Parole per la Scuola*, Franco Angeli 2012;

IBID., *Percorsi di ricerca educativa. Gli itinerari di Cadmo. Itinerarios de Investigación educativos*. Los editoriales de Cadmo, Franco Angeli 2014;

WULF Christoph, *Scienze dell'educazione. Ermeneutica ricerca empirica teoria critica*, Presentazione F. Mattei, Anicia, Roma 2014.

ESTETICA

AULLÓN Pedro de Haro, *Estética de la lectura, Una teoría general*, Editorial Verbum, Madrid 2012;

IBID., *La Sublimidad y lo Sublime*, Editorial Verbum, Madrid 2006;

BURKE Edmund, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Aesthetica edizioni, Palermo 2012;

CARCHIA Gianni, *L'Estetica antica*, Laterza, Roma-Bari 2010;

CASALE Umberto, *Percorsi della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Lindau Milano 2014;

DI STEFANO Elisabetta, *Estetica dell'organismo in Leon Battista Alberti e Louis H.Sullivan*, in *L'Estetica e Le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, a cura di Luca Marchetti, Mimesis Edizioni, Milano 2016;

IBID, *Tra cielo e terra. La figura dell'artista nel Rinascimento*, in *Feritas, Humanitas e Divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento*, Atti del XXII Convegno Internazionale, Chianciano Terme-Pienza 19-22 luglio 2010, a cura di L.Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Firenze 2012;

GRASSI Ernesto, *La metafora inaudita*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1980;

ZANOLETTI Gabriella, *Estetica medievale dell'eros, della mensa, della città / Francesc Eiximenis*; presentazione Rosario Assunto, Jaca book, Milano 1986.

FILOLOGIA

ASENSIO Eugenio, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos franciscanos, italianizantes)", *Revista de Filología Española* 36 (1952): 31-99;

CURTIUS Ernst Robert, *Escritos de Humanismo e Hispanismo*, Antonio de

Murcia Conesa (ed.), Editorial Verbum, Madrid 2011;

IBID., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

FILOLOGIA E CRITICA DELLE LETTERATURE ANTICHE E MODERNE

ATTI DEL CONVEGNO DI STUDI, *Annibal Caro a cinquecento anni dalla nascita*, Macerata, 16-17 giugno 2007, a cura di D. Poli, L.Melosi, A. Bianchi, EUM edizioni Università di Macerata, Macerata 2009;

BARCHIESI Alessandro, *La traccia del modello: effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Biblioteca di Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, Pisa 1984;

BETTINI Maurizio, *Le orecchie di Hermes: studi di antropologia e letterature classiche*, Biblioteca Einaudi, Torino 2000;

FONTÁN Antonio Pérez, *El Latín de los Humanistas in Humanismo y pervivencia del mundo clasico*, Alcaniz vol.3, Madrid 2002, p.1174, nota 22: Estudios clasicos, medievales, modernos, 1974;

JURADO Francisco García, *La ciudad invisible de los clásicos. Entre Aulo Gelio e Italo Calvino*, Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 28 – 1, UNAM, Mexico 2010;

LA PENNA Antonio, *La cultura letteraria a Roma*, Laterza, Bari 2006.

FILOSOFIA

ADORNO Theodor W., *Terminologia filosofica*, PBE, Torino 1975/2007;

CROCE Benedetto, *Il carattere della Filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941;

FOUCAULT Michel, *L'archeologia del sapere*, trad. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1971;

GENTILE Giovanni, *Opere filosofiche*, 6 vll, edizione Le lettere, Sansoni 1982/1989;

IBID., *Storia della Filosofia italiana*, Vallardi Milano;

GOETHE Johann Wolfgang von, *Opere*, 5 vll. Sansoni, Firenze 1955;

GADAMER Hans Georg, *Verità e metodo*, a cura G.Vattimo, Bompiani, Milano 2000;

IBID., *L'attualità del Bello*, Marietti, Genova 1986;

JASPERS Karl, *Leonardo filosofo*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1983;

MARITAIN Jacques, *Umanesimo integrale*, Borla Edizioni, Padova 2002;

WITTGENSTEIN Ludwig, *Grammatica filosofica*, trad. it. di Mario Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990.

LESSICOGRAFIA

GRUNDMANN Walter, *καλὸς*, in Grande Lessico del Nuovo Testamento, (GLNT), vol. V, col.9, Paideia, Brescia 1969;

RAD von Gerhard, *Kābôd nell'Antico Testamento*, in Grande Lessico del Nuovo Testamento, (GLNT), vol. II, col.1363-1364, Paideia, Brescia 1969.

LETTERATURA

BALDUCCI Marino A., *Classicismo dantesco*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2004;

BLOOM Harold, *Il canone occidentale*, RCS Libri, Milano 1996/2005;

BUTLER Samuel, *Dizionario dei luoghi non comuni*, Ugo Guanda Editore, Parma 1996;

DE CAPRIO Vincenzo, *Roma*, in Letteratura italiana, diretta da A. Asor Rosa, Storia e geografia, II, 1, L'età moderna, Torino 1988, pp. 327-472;

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco. *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato: Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Serie Anejos del Boletín de la Real Academia Española, vol. IV, Madrid 1960;

MINGUZZI Edi, *La struttura occulta della Divina Commedia*, Libri Scheiwiller, Milano 2007.

LINGUAGGIO

AULLÓN Pedro de Haro y SILVAN Alfonso, *Translatio y cultura*, Clásicos Dykinson, Madrid 2015;

- AUSTIN John L., *Come fare cose con le parole*, Marietti , Genova 1987;
- DUCCI Edda, *La Parola nell'uomo*, Ed. La Scuola, Brescia 1983;
- ECO Umberto, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012/2016;
- IBID., *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'immagine*, Bompiani Milano 1985/2015;
- FERRATER MORA José, *Diccionario de filosofía*, quinta ed., Editorial Suramericana , Buenos Aires 1965;
- GRICE Paul, *Logica e conversazione in Filosofia del Linguaggio*, a cura di A. Iacona, E. Paganini, Cortina Milano 2003, pp.221-244;
- JAKOBSÓN Romàn, *Saggi di Linguistica generale*, Feltrinelli Milano 2002;
- PETROSINO Silvano, *Il magnifico segno. Comunicazione, esperienza, narrazione*, Edizioni San Paolo, Milano 2015;
- SBISÁ Marina, *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1978;
- IBID., *La nozione di esperienza nelle prospettive di Wittgenstein e di Austin*, in Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia. Roma: Società Filosofica Italiana, 1974, vol. II, pp. 73-79.
- IBID., *La Pragmatica*, in E. Fava, R.Galassi, P. Leonardi, M. Sbisá, *Prospettive di teoria del linguaggio*, Unicopli, Milano, pp.199-254.

RETORICA

- BOTTIN Francesco, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo casa editrice, Padova 2005;
- IBID., *Le antinomie semantiche nella Logica medievale*, Editrice Antenore, Padova 1976;
- GRASSI Ernesto – LORCH Maristella, *Umanesimo e retorica*, Mucchi Editore, Modena 1989;
- TEGA Walter (a cura di), *Le origini della modernità, I, Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, Olschki Editore, Firenze 1998;
- VASÒLI Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, La città del Sole, Napoli 2007.

RINASCIMENTO

ABELLÁN José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo II. *La edad de oro*, Espasa-Calpe, Madrid 1986;

ALCALÁ Ángel, *Juan de Lucena y el pre-erasmismo español*, Revista Hispánica Moderna, Boletín del Instituto de las Españas, Casa de las Españas, Columbia University, 1968;

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI, *Il mito dell'Arcadia. Pastori e amori nelle arti del Rinascimento*, Torino, 14-15 marzo 2005, a cura di D.Boillet e A. Pontremoli, Leo S.Olschki Ed. Firenze 2007;

BATAILLON Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires 1986;

BEARD Mary, *The Roman Triumph*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2007;

BLOCH Ernst, *Filosofia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1997;

BURKE Peter, *Il Rinascimento in Europa. Centri e periferie*, Laterza, Bari 1999;

BURCKHARDT Jacob, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1996;

CASSIRER Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati. Boringhieri, Torino, 2012;

GARIN Eugenio, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958;

IBID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti (1961)*, Mondadori, Milano 2001;

IBID., *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2006;

IBID., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza Bari 1952;

GOMBRICH Ernst H., *Immagini simboliche. Studi sull'Arte nel Rinascimento*, Mondadori Electa, Milano 2002;

HUIZINGA Johan, *Il problema del Rinascimento*, Piccola Biblioteca Donzelli, Roma 2015;

KING Margaret L., *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1991;

KLAPISCH-ZUBER Christiane, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari 1988;

KRISTELLER Paul O., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia Editrice, Il Pensiero Storico Firenze 1978;

KÜNZL Ernst, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, Beck, München 1988;

PANOWSKY Erwin, *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, Feltrinelli, Milano 1991;

REINHARDT Volker, *Il Rinascimento in Italia*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2004;

RINALDI Teresa, *Francisco Suárez, Cognitiono Singularis Materialis: De Anima*, Levante Editori – Bari 1998;

VARESE Ranieri, *Il ciclo cosmologico di Schifanoia. Un momento della civiltà "cortese"*, in Europa, in J.Salmons e W.Moretti (a cura di), *The Renaissance in Ferrara and its european horizons, Il Rinascimento a Ferrara e il suo orizzonte europeo*, Cardiff- Ravenna, 1984, pp.309-320;

VASÒLI Cesare, *Il mito dell'età dell'oro nel Rinascimento, in Giorgione e l'Umanesimo veneziano*, a cura di R. Pallucchini, Firenze 1981;

IBID., *Le Filosofie del Rinascimento*, Ed. Bruno Mondadori, Milano 2002

ZAHO Margaret Ann, BERNSTEIN, ECKHARD, *Imago Triumphalis: The Function and Significance of Triumphal Imagery for Italian Renaissance Rulers*, Peter Lang Publishing, New York – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt/M – Oxford – Wien 2004.

SEMANTICA STORICA

AA.VV, *Tra Medioevo e Rinascimento*, vol.V/2, Editoriale Jaca Book, Milano (ristampa) 2011;

BLANCHARD Francis, *El trabajo en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996;

BONELLA Anna Lia, *L'Ospedale dei pazzi di Roma dai papi al '900*, Volumi 1 e 2, Edizioni Dedalo, Roma 1994;

- BURCKHARDT Jacob, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002;
- CASTRO Americo, *La Spagna nella sua realtà storica*, Sansoni Firenze 1955;
- DONA' M.-NATOLI S.-SINI C., *Figure d'Occidente*, Collana Studi, Ed.Albo Versorio, Milano 2009;
- ESPOSITO Roberto, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993;
- IBID., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2016;
- LE GOFF Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Éditions du Seuil, Paris 2014, trad. it. D.Scaffei, J.Le Goff, *Il tempo continuo della Storia*, Editori Laterza, Bari 2014;
- KOSELLECK Reinhart, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, Stanford California 2002;
- NATOLI Salvatore, *L'educazione di Sé*, Laterza, Roma-Bari 2010;
- PROFETI M.G. - GARCÍA DE DINI E.-GUASTI N.- LOMBARDI M., *I secoli d'oro e i lumi: processi di risemantizzazione*, Alinea Editrice, Firenze 1998.

TEODICEA

- ANDRÉS Melquiades Martín, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols, EDICA, Madrid 1976s.;
- BOSCH Vicente, “*La universalidad de la perfección en los sermones de san Juan de Ribera*”, *Ecclesia semper reformanda. Teología y Reforma de la Iglesia*, nel IV Centenario de la muerte de san Juan de Ribera, *Actas del XV Simposio de Teología Histórica* (14-16 noviembre 2011), Facultad de Teología san Vicente Ferrer, Valencia 2012, pp. 351-365;
- COHN Norman, ALAIX BUSQUETS Ramón – BUSTAMANTE Cecilia– ORTEGA Julio, trad. *En pos del milenio; revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid 1985;
- CONGAR Yves. CASTRO ZUBIRI Carmen, trad., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Movimiento cultural cristiano, Madrid 1996 [1953];
- CORONEL RAMOS Marco Antonio, *La caridad: voces de reforma del clero en el siglo XVI* *Charity: voices for the reform of clergy in the 16th Century*, in *Studia*

- Philologica Valentina Vol. 15, n.s. 12 (2013) 169-188 ISSN: 1135-9560, Universitat de València/Estudi General;
- FLORENSKIJ Pavel, *L'Arte, il simbolo e Dio*. Medusa, Milano 2004;
- IBID.*, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E. Zolla, Rusconi, Milano 1974;
- IBID.*, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977;
- LORIZIO Giuseppe, *Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre*, Lateranum, Rivista della Facoltà di S. Teologia della Pontificia Università Lateranense, n. 46, Roma 2000;
- MADRIGAL Santiago, *La herencia del P. Congar. Reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia*, in *Ecclesia semper reformanda. Teología y Reforma de la Iglesia*, nel IV Centenario de la muerte de san Juan de Ribera. *Actas del XV Simposio de Teología Histórica (14-16 noviembre 2011)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia: 2012, pp. 131-153;
- MESNARD Pierre, *La pietas litterata de Jean Sturm et le développement à Strasbourg d'une pédagogie œcuménique (1538-1581)*, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 1903-, Vol.111, Ott.Nov.Déc., 1965, Librairie Droz, <http://www.jstor.org/stable/24292669>, pp. 281-302.

UMANESIMO EUROPEO

- ADAMO Pietro. *Disobbedienza e fuga: Pietro Martire Vermiglio e la lotta contro gli idoli*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): Umanista, Riformatore e Pastore*, ed. Achille Olivieri. Herder Editrice E. Libreria, Roma 2003;
- AGNOLETTO Attilio, *La filosofia di Melantone*, Marzorati editore, Milano 1959;
- AULLÓN Pedro de Haro, *Teoría del Humanismo*, 7 vols, Verbum Madrid 2010;
- CAMILLO Ottavio di, Manuel Lloris trad., *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia 1976;
- CASERTA Nello, *Filippo Melantone. Dall'Umanesimo alla Riforma*, Edizioni ITA, Napoli 1960;
- DEL OLMO IBAÑEZ M.Teresa, *Termino y concepto de "Humanismo"*, en las fuentes enciclopédicas modernas, chapter 2010, in *Teoría de la Biografía*, Edition-

Publisher Dykinson 2015;

BAKTIN L.M., *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1990;

CAMPOREALE Salvatore, *Lorenzo Valla "Repastinatio, liber primus": retorica e linguaggio* in O. Besoni e M. Regoliosi, *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del Convegno Internazionale di Studi umanistici, Parma 18- 19 ottobre 1984, Padova 1986;

IBID., *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Leo S.Olschki Editore, Firenze 1972;

D'ASCIA Luca, *Erasmus e l'umanesimo romano*, Olschki, Firenze 1991;

DE MICHELIS PINTACUDA Fiorella, *L'Institutio Principis Christiani di Erasmo da Rotterdam*, MEFRM, (Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes), 99, Rome 1987;

DEL NERO Valerio, *Ancora brevi considerazioni sul modello educativo umanistico*. Academia.edu ottobre 2016;

ERASME, ARIÈS Philippe, *La civilité puérile. Précédé d'une notice sur les livres de civilité depuis le XVIe siècle par Alcide Bonneau*, Published by RAMSAY 1977;

FUBINI Riccardo, *L'Umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna*, Franco Angeli, Milano 2001;

FONTÁN Antonio, *Introducción al humanismo español, Atlántida IV*, Universidad de La Laguna 1966, pp.443 ss.

GALAND-HALLYN Perrine, *Un professeur-poète humaniste Joannes Vaccaeus. La Sylve parisienne (1522)*, Libraire Droz S.A., Genève 2002;

GARIN Eugenio, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952;

IBID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961;

IBID., *La Educación en Europa 1400-1600. Problemas y Programas*, Ed. crit. Grijalbo, Barcelona 1987;

IBID., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937;

IBID., *Leon Battista Alberti*, Edizioni della Normale, Pisa 2016;

IBID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, 2° ed., Roma Bari 2007;

GONZALEZ Y GONZALEZ Enrique, *Hacia una definición del termino Humanismo*, revista *Estudis* 15, Valencia 1989;

GRENDLER Paul F., *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and learning 1300–1600*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1989.

HUIZINGA Johan, Erasmo, trad. it. A. Vita, Einaudi, Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie, Milano 2002;

IANNUZZI Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y Leon, Salamanca 2009;

PITTALUGA M.G., *Guillaume Postel, i primi Gesuiti e l' "homo novus restitutus"*, in *Il Superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, Firenze 1976;

RENAUDET Augustine, *Etudes érasmiennees (1521-1529)*, Droz, Paris 1939;

ROTONDÒ Antonio, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1982;

SAITTA Giuseppe, *Marsilio Ficino e la Filosofia dell'Umanesimo*, Felice Le Monnier, Firenze 1943:

SCIACCA M.F., *La pedagogia dell'Umanesimo: pagine scelte di umanisti italiani e stranieri ad uso degli ist. Magistrali*, Roma Perrella 1949;

SECRET François, *L'herméneutique de Guillaume Postel*, in *Umanesimo e ermeneutica*, Archivio di Filosofia, Padova 1963;

SIMONCELLI Paolo, *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*, Collana: Biblioteca Riv. storia lett. e rel. Testi, Editore Olschki, Firenze 1984;

TATEO Francesco, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo Libri, Bari 1967.

UTOPIA

- BACZKO Bronislaw, *L'Utopia*, Einaudi, Torino 1979;
- BLOCH Ernst, *Marxismo e Utopia*, a cura di V.Marzocchi, Editori Riuniti, Roma 1984;
- DAHRENDORF Ralf, *Uscire dall'Utopia*, Il Mulino, Bologna 1971;
- DUMONT Louis, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza ed., Madrid 1987;
- GALVANO DELLA VOLPE, *Crítica de la ideología contemporánea*, Ed. Comunicación, Trad. M. E. Benítez. A. Corazón, Editor Comunicación, Madrid, 1970;
- HABERMAS Jurgen, *Dopo l'Utopia, il pensiero critico e il mondo d'oggi*, I Grilli Marsilio, Venezia 1992;
- MANNHEIM Karl, *Ideología y Utopía*, Ed. Aguilar, Madrid 1958;
- IBID., *Redenzione e Utopia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992;
- MELCHIORRE Virgilio, *Ideologia, Utopia, Religione*, Rusconi Libri, Milano 1980;
- SCHIAVONE Giuseppe (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia. Scritti in onore di Cosimo Quarta*, Mimesis Edizione, Milano-Udine 2015;
- VASÒLI Cesare, *L'“Homo novus restitutus” di Guillaume Postel. Gli anni veneziani*, in *Ragione e “civilitas”. Figure del vivere associato nella cultura del '500 Europeo*, di J-C. Margolini, D.Bigalli, A. Tenenti, A.Ingegno, C.Vasòli, Collana Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento, Franco Angeli, Milano 1986;
- VERRA Valerio, *Utopia*, Voce dell'Enciclopedia del Novecento, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. VII, Roma 1984, pp. 988-1006.

RIVISTE:

- ACTA SALMATICENSIA, Biblioteca de Pensamiento y Sociedad, n. 69, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990;
- CUADERNOS DE HISTORIA MODERNA, 2011, 36, Reseñas bibliográficas, Universidad Complutense de Madrid;
- EHUMANISTA Journal of Iberian studies, Volume 20, Department of Spanish and

Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2012;
 EHUMANISTA Journal of Iberian studies, *Monographic Issue: Juan Luis Vives. New Approaches*, Marco Antonio Coronel Ramos, ed. Volume 26, Department of Spanish and Portuguese University of California Santa Barbara, Santa Barbara CA, 2014;
 ESTUDIOS HUMANÍSTICO, Filología, Universidad de León, ISSN 0213-1382, N°33, 2011;
 LIBURNA, Editores Universidad Católica de Valencia “San Vicente Martín”, ISSN 1889-1128, N°4, 2011 pp.115-120;
 HISTORIA DE LA EDUCACIÓN, REVISTA INTERUNIVERSITARIA, Universidad de Salamanca, ISSN 0212-0267 N°31, 2012;
 HUMANISTICA LOVANIENSIA, Journal of neo-latin studies, XXVI, Leuven University Press, Leuven/Louvain Belgium, 1977;
 PARADOSSO, *Le potenze del filosofare. Logos, Techne, Polemos*, 2007, il Poligrafo, Padova 2007;
 REVISTA DE HISTORIA MODERNA, Universidad de Valencia, N°15, Valencia 1989;
 STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA Vol. 10, n.s. 7 (2007) 321-378 ISSN: 1135-9560, Universitat de València/Estudi General;
 STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA Vol. 15, n.s. 12 (2013) 169-188 ISSN: 1135-9560, Universitat de València/Estudi General;
 UNED, REVISTA EDUCACIÓN XX1, Facultad de Educación Madrid. 16.2, 2013.

LINKS:

- BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES;
- BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA;
- Utopia:esposizione virtuale della Bibliothèque Nationale de FRANCE
<http://www.bnf.fr/pages/eppos/utopie>;
- Osservazioni sull'Utopia <http://www.quipo.it/scripts/cittadelsole/mito.htm>;

- TOMMASO MORO: Utopia

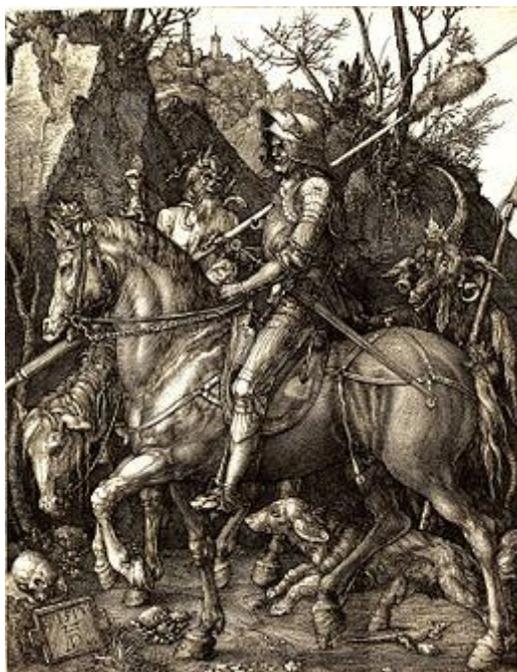
<http://www.ub.uni.bielefeld.de/diglib/more/utopia>.

TAVOLE ILLUSTRATE:

- Biblioteca HUMANISMOEUROPA, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización Grupo de Investigación Humanismo-Europa, Director P. Aullón, de Haro, <https://humanismoeuropa.org/>;
- *Statua di Luis Vives, Valencia (mia foto del 19.05.17):*



- *Il Cavaliere. La morte e il diavolo di Albrecht Dürer, 1513, (incisione su rame):*



- *L'Ebreo errante:*





- *Pastori, Arcadia di N. Poussin, incisione 1800.*

- *Europa, cartografia del 1537:*

