

**Università degli studi di Napoli Federico II**



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

TESI DI DOTTORATO IN  
SCIENZE FILOSOFICHE  
XXXI CICLO

La retorica “civile” di Juan Luis Vives

Coordinatore  
Ch. Mo Prof. Edoardo Massimilla

Tutor  
Ch. Mo Prof. Fabrizio Lomonaco

Candidata  
Dott. ssa Stefania La Rosa

Anno accademico 2017/2018

## **Indice**

### **Introduzione p. 3**

Premessa: Vives e la tradizione umanistica

Linee di ricerca p. 13

### **Capitolo I:**

#### **La retorica, il discorso e i suoi tratti “umani”**

1.1 La grammatica prescrittiva del comportamento umano p. 31

1.2 Il trattato sulla retorica p. 36

1.3 La composizione: il corpo del discorso p. 44

1.4 Una visione pragmatica p. 56

1.5 Una disciplina poliedrica p. 63

### **Capitolo II:**

#### **Il corpo del linguaggio: dalla retorica alle facoltà dell’anima**

2.1 Il corpo del linguaggio p. 72

2.2 Il volto dell’uomo: retorica in azione p. 77

2.3 La vita dell’anima p. 90

2.4 L’anima p. 103

2.5 Vita razionale p. 112

2.6 Dalla psicologia alla gnoseologia p. 124

### **Capitolo III:**

#### **Dalla retorica delle passioni alla passione per il vivere civile.**

##### **La natura empatica dell'uomo**

3.1 Verso la prudenza del sapere: le premesse scettiche p. 130

3.2 Il discorso sulle passioni p. 143

3.3 Le passioni nell'anima p. 150

3.4 La natura empatica dell'uomo: la compassione p. 160

3.5 Un sapere formativo p. 167

3.6 Universo della retorica p. 173

3.7 Osservazioni p. 182

### **Capitolo IV:**

#### **La funzione del linguaggio in società: il discorso giusto**

4.1 La funzione civile della filosofia p.185

4.2 Discorso sull'indigenza: passioni e necessità p. 189

4.3 Retorica della compassione p. 191

4.4 Considerazioni p. 203

4.5 Concordia p. 210

#### **Bibliografia p. 221**

## Introduzione

*Dio ha concesso la lingua agli uomini perché sia uno strumento di vita sociale e di convivenza, con la quale la natura unisce l'uomo all'uomo. Questa è causa di grandi beni e mali a seconda di come ci si serva di essa; è risaputo che l'apostolo Giacomo la paragonò al timone di una nave: bisogna frenarla e contenerla perché non pregiudichi gli altri né se stessi.*  
(Vives, *Introduzione alla sapienza*<sup>1</sup>)

### *Premessa: Vives e la tradizione umanistica*

La presente ricerca su Juan Luis Vives mira a far emergere la cifra umanistico-rinascimentale del suo pensiero, fino ad osservare come la riflessione sulla retorica renda il filosofo spagnolo uno dei più convincenti eredi della filosofia umanistica.

Indagare il senso della retorica in Vives è essenziale per comprendere il significato complessivo della sua filosofia. Si è tenuto pertanto conto della riflessione sulla tradizione umanistica di Ernesto Grassi e di Cesare Vasoli circa la centralità della retorica e del suo significato ampio per la filosofia. All'interno

---

<sup>1</sup> J. L. Vives, *Introduzione alla sapienza. Un manifesto dell'Umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2012, p. 83. «Linguam dedit Deus hominibus ut sit instrumentum societatis, et communionis, ad quam natura hominem homini conciliat. Haec magnorum et bonarum et malorum est causa, prout utaris: scite Jacobus Apostolus assimilavi team clavo navis: freni sunt illi injiciendi, et cohibenda ne vel aliis noceat, vel sibi ipsi». (p. 82).

di tale tradizione si colloca Vives, il quale si impone in modo singolare nel panorama culturale spagnolo, per il carattere innovativo della sua proposta filosofica, per la concezione pratica del sapere, per la rivalutazione della disciplina retorica come arte dalla funzione civile.

D'altronde l'esigenza di rinnovamento culturale e la proposta di un nuovo tipo di sapere, cioè la fondazione di una filosofia attenta alla concreta natura dell'uomo e ai suoi reali processi di apprendimento, alla diffusione e alla utilità dei saperi, è ciò che caratterizza, in generale, il pensiero umanistico. Tali aspetti sono centrali in Vives e prendono la forma di una vera e propria riorganizzazione delle discipline del suo tempo.

Facendo proprio il *topos* del regolo di Lesbia<sup>2</sup>, Vives adotta un canone del sapere non rigido ma flessibile e capace di adattarsi alla realtà umana, il cui senso più profondo è condiviso dall'intera tradizione umanistica così come viene intesa da Grassi. Quest'ultimo attribuisce rilievo al contributo del filosofo spagnolo, proprio alla luce dell'umanesimo da lui difeso. Proponendone, come è noto, un'ampia rivalutazione egli ne ripercorre i momenti fondamentali. Nella tradizione umanistica si renderebbe comprensibile la struttura fondamentale dell'originario atto fantastico e ingegnoso come atto costitutivo dell'esistenza umana. La filosofia umanistica si caratterizza per il modo di operare non astratto. In tale contesto l'attribuzione di significato alla realtà, cioè l'apparire stesso delle cose allo sguardo umano, è dato da una primaria attività fantastica che permette di associarle metaforicamente. Nel considerare la realtà, l'uomo infatti, innanzitutto, vi attribuisce un senso, la interpreta grazie alla capacità ingegnosa di stabilire relazioni, cioè «di individuare un punto di incontro tra il proprio bisogno o interesse e la natura che lo circonda, in modo particolare tra quello che

---

<sup>2</sup> Cfr. A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna, 2004. Qui si afferma precisamente: «nessuna meraviglia allora se anche nelle pagine, segnatamente nella giuridica *Aedes legum*, ma anche in altre opere, veniva ripreso il *topos* del regolo di Lesbo, ricordato nell'*Etica nicomachea* e tanto diffuso fino ad arrivare al Vico del *De studiorum ratione*, dopo aver circolato nel contesto culturale di Vives, tra Budé, Moro ed Erasmo». (p. 69).

i sensi ci rivelano e i nostri bisogni»<sup>3</sup>. Da ciò l'idea fondamentale, che in tale sede si vuole assumere come premessa e fine dell'indagine vivesiana, della retorica come filosofia.

La riforma del sapere che Vives si propone di realizzare riguarda innanzitutto gli aspetti legati alla sua trasmissione, la quale si determina per lo più linguisticamente, perché come nota giustamente Valerio Del Nero la «la decadenza di una cultura è, in primo luogo, decadenza linguistica»<sup>4</sup> e ogni riforma del sapere è una riforma della comunicazione, dei linguaggi.

Partendo dalla centralità della questione del linguaggio in Vives, così come emerge dalla sua opera *De ratione dicendi* (1532)<sup>5</sup> e dalla esigenza di riorganizzazione dei saperi in vista di una riconsiderazione dell'arte del dire come disciplina imprescindibile per la formazione dell'uomo in generale, si vuole sottolineare come il linguaggio investa molteplici sfere della natura umana, da quella ontologica, in quanto l'uomo costruisce la sua identità a partire dalla capacità di esprimere ciò che è – che gli deriva dal fatto di possedere un'anima razionale –, a quella antropologica, dato che l'uomo si distingue dall'animale per il fatto di poter comunicare in modo conveniente ciò che pensa, a quella sociale, in quanto il legame che tiene insieme gli uomini in società è dato dal potere di relazionarsi, cioè di comunicare in modo efficace. Una tale centralità del linguaggio è ciò che induce Vives a criticare coloro che si illudono di poter trascurare l'aspetto fondamentale della vita umana, senza la cui cura si potrebbe rischiare di diventare bruti, per la mancanza di un apparato solido di regole convenzionali utili per l'espressione, per il pericolo di perdere la ragionevolezza

---

<sup>3</sup> E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La Città del Sole, Napoli, 1999, p. 37.

<sup>4</sup> V. Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere. L'organizzazione del sapere nel «De Disciplinis» (1531)*, Clueb, Bologna, 1991, p. 43. Qui lo studioso passa in rassegna i tratti fondamentali della riforma del sapere proposta da Vives nella sua opera e fa notare l'importanza del ruolo del linguaggio in quanto «la decadenza di una cultura è, in primo luogo, decadenza linguistica» (p. 43.)

<sup>5</sup> L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, traduzione e note di E. Mattioli, introduzione di E. Hidalgo-Serna, La Città del Sole, Napoli, 2002.

utile per garantire rapporti umani solidi, basati cioè sulla reciproca e adeguata comprensione, sulla possibilità stessa della libera espressione. Il linguaggio e la facoltà discorsiva dell'uomo manifestano il carattere storico dell'essere umano, il suo esprimersi secondo categorie che appartengono al tempo in cui vive e che manifestano la visione di mondo di riferimento. La storicità dell'essere umano perciò si esprime immediatamente nel linguaggio il quale muta nel tempo pur conservandosi. La facoltà che l'uomo possiede per dono divino, e di cui quindi dispone in modo essenziale, senza cioè poterne mai fare a meno in quanto a capacità espressiva, si determina nella natura umana secondo i caratteri della mutevolezza. Perciò il linguaggio prende forma nella lingua, cioè nella molteplicità di lingue esistenti.

Si rende così necessario comprendere la struttura del linguaggio per intendere quale sia l'uso appropriato della retorica, che ha il compito di adattare il discorso ad ogni contesto. La rivendicazione di adattamento del linguaggio al contesto è l'espressione della funzione dell'arte del dire. Da qui una teoria della metafora, quale emerge dal trattato sulla retorica, intesa come spostamento di significato, cioè di una contrazione o espansione delle parole tale da dare luogo alla possibilità della evocazione, cioè a quella specifica possibilità di rimandare ad altro senza mai separarsi dall'originario. Passare da un luogo ad un altro creando legame è l'atto proprio delle parole che assumono funzione metaforica. Vives offre un chiaro esempio di come la metafora trovi efficacia nel discorso attraverso il riferimento ad esso come ad un "corpo umano". Tale è l'interesse "antropologico" che nella minuziosa analisi del discorso si serve di criteri anatomici. Il profilo e il corpo di ogni discorso sono delineati come un apparato umani. Il senso e il tono del discorso, cioè ciò che lo vivifica rendendo chiara la sua ragion d'essere, sono dati dall'anima che in esso si manifesta.

Da qui è possibile evidenziare il carattere pragmatico della riflessione vivesiana che, imponendosi di superare una concezione della retorica intesa come mera disciplina dell'ornamento, propone non solo di caratterizzare il discorso umano in modo estremamente efficace, cioè ricorrendo all'uso metaforico del

linguaggio, ma mostra chiaramente l'efficacia di tale uso per l'uomo. Il discorso metaforico diviene modalità di espressione privilegiata dell'uomo, la natura umana diventa fine di ogni discorso.

Il progetto di riqualificazione delle discipline umanistiche trova la sua origine nell'esigenza di utilità del sapere per l'uomo. Per Vives è utile ciò che è credibile per l'uomo, ciò che è comprensibile perché esprime chiaramente la sua ragion d'essere, la sua verità. Il carattere edificante della disciplina emerge nella misura in cui la retorica obbliga a fare i conti con l'ambito morale, pedagogico, politico, per garantire l'uso sapiente delle parole, cioè ragionevole.

La possibilità di applicazione della retorica è tale da giustificarne l'uso in ogni ambito della vita dell'uomo. Il buon oratore per Vives non è colui che fa meramente ricorso ad un linguaggio forbito. L'efficacia di tale disciplina sta nell'equilibrio da essa creato tra linguaggio e senso comune, da un lato, e sapiente decoro dall'altro. Il ricorso al primo garantisce il superamento di ogni astrattezza, il ricorso al secondo fa sì che l'attività del retore sia tesa non ad una mera divulgazione, ma alla formazione dell'uomo, alla sua capacità di scegliere il discorso giusto.

In tale contesto, con il sostegno degli importanti studi di Hidalgo-Serna e di Grassi è così possibile sottolineare la continuità di Vives rispetto alla tradizione umanistica, inoltre, con il contributo degli studi di Patrizia Pierini, Valerio Del Nero, Andrea Battistini risulta giusto evidenziare anche il carattere innovativo della riflessione vivesiana. Da ciò, il suo configurarsi come una "pragmatica moderna" per il valore edificante della riflessione sulla retorica come disciplina, per l'esemplare uso del linguaggio nel *De ratione dicendi*, che si impone come una vera e propria guida pratica all'arte del dire. La definizione della retorica come teoria del *quemadmodum*, del "come dire", della elocuzione, con lo spostamento di *dispositio* e *inventio* nell'ambito della dialettica e con l'attribuzione della *pronuntiatio* come aspetto proprio di ogni disciplina, non riduce infatti il significato e l'ampiezza della retorica. L'analisi del linguaggio e la concezione elocutiva del discorso nella retorica pongono l'accento sulla



comune dipendenza delle arti dal “come” della comunicazione, profilando così il carattere edificante della disciplina.

Da qui l’importanza della scelta dell’oggetto del sapere in Vives, cioè la realtà e la storia dell’uomo, che impongono la definizione di un linguaggio efficace per la loro espressione, la cura della dimensione linguistica. Soffermandosi sul progetto di riorganizzazione del sapere si rende manifesta la ragione della centralità delle discipline umanistiche come dimensioni che si occupano della sfera che lega gli uomini: il linguaggio. La ragione dell’uomo esige che sia adeguato ad ogni contesto, curato con la medesima cura con cui l’uomo cura sé stesso, cioè il suo corpo e la sua anima. La facoltà di discorrere emerge non a caso dalla sfera intima dell’uomo, precisamente dalla sua ragione, quella complessa dimensione dell’anima razionale la cui sede per Vives è diffusa in tutto il corpo, pur non dipendendo da esso.

L’uomo utilizza il linguaggio per comunicare con i suoi simili nel migliore modo possibile, secondo ragione. Si distingue dall’animale, infatti, per la capacità di esprimersi in modo conveniente. Secondo il filosofo spagnolo la facoltà linguistica sorge come propagazione dall’anima e mostra il suo carattere relazionale nella concreta manifestazione del “discorso”. Questo *logos* affonda le sue radici nell’anima, da cui sgorga come da una fonte. La parola, quindi, è relazione, in quanto attribuzione di significato alle cose. *Verba* e *res* si ritrovano intimamente connesse nel discorso che è una connessione dell’anima con ciò che la circonda. La natura relazionale della parola, che dà vita al discorso, è già inscritta nel processo gnoseologico, e assume il suo significato più alto nella concreta funzione sociale, che Vives non manca mai di sottolineare. Il linguaggio come forma di “collante” tra gli uomini, stabilisce relazioni tra parole e cose tramite il procedere originariamente ingegnoso della mente, sgorga dall’anima connettendola con il resto. Come condizione imprescindibile dello stare insieme degli uomini, il linguaggio rende possibile la convivenza pacifica degli uomini in società.

La comunicazione nasce da un bisogno dell'uomo e richiede, quindi, nel procedimento ingegnoso una *inventio* continua che risponde alle sue necessità. L'uomo scopre, di volta in volta, i modi di soluzione possibile alle esigenze che gli si presentano. L'essere umano, d'altronde, secondo Vives, non possiede già ciò di cui necessita per realizzarsi, ed essendo la sua natura mutevole, è costretto a scegliere quale condotta assumere, a cosa dare assenso, verso quale forma di bene dirigersi, da cosa dissentire. A differenza dell'animale, l'uomo non si limita a reagire ai segnali che il mondo gli suggerisce, non presenta una natura e una condotta fisse.

Si fa chiara allora la singolarità della riflessione vivesiana, il suo contributo rispetto alla tradizione umanistica così come viene intesa da Vasoli e da Grassi, soprattutto se si considera la sua *Fabula de homine* (1518), in cui Vives sceglie di prediligere la forma della favola per rappresentare, attraverso il racconto, il mutamento proprio della natura umana, inscenando un banchetto di divinità nel quale l'uomo fa la sua comparsa come attore con il compito di imitare gli dei. Certamente tipico della tradizione umanistica è riconoscere pieno diritto alle verità umane storiche, cioè a quelle verità che non si limitano all'ambito logico ma che, per così dire, costituiscono l'apparato o il "dizionario mentale" da cui attingere per definire il senso comune. Vives, nella sua *Fabula*, non si limita a rappresentare uno spettacolo, ma sceglie una forma che secondo la tradizione umanistica può rivelare verità nella "finzione"<sup>6</sup>. Da qui quel filo conduttore rinvenuto da Grassi che lascia intravedere la comune tradizione vivesiana e vichiana. Le idee rappresentate nella favola, d'altronde, sono, vichianamente, indicative del comportamento umano, perché «ogni nazione ebbe un suo Ercole»<sup>7</sup>. Così si esprime il filosofo che maggiormente ha segnato il volto della tradizione in cui tale ricerca si radica:

---

<sup>6</sup> E. Grassi, *La retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 46.

<sup>7</sup> G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2001, p. 511.

Idee uniformi nate appo intieri popoli tra esso loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero. Questa Dignità è un gran principio, che stabilisce il senso comune del genere umano essere il criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina per diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti, del quale le nazioni si accertano con intendere l'unità sostanziali di cotal diritto, nelle quali con diverse modificazioni tutte convengono. Ond'esce il dizionario mentale, da dar l'origini a tutte le lingue articolate diverse, col quale sta concepita la storia ideal eterna<sup>8</sup>.

Nel concedere alle verità delle favole un certo favore Vico, in quanto «le prime favole dovettero contenere verità civili, e perciò essere state le storie de' primi popoli»<sup>9</sup>, vi attribuisce senso rispetto all'esigenza originaria degli uomini di rappresentarsi le verità: «a proposito delle favole, si conferma dal costume c'ha il volgo, il quale degli uomini nell'una o nell'altra parte famosi, posti in tali o tali circostanze, per ciò che loro in tale stato conviene, ne finge acconce favole. Le quali sono verità d'idea in conformità del merito di coloro de' quali il volgo le finge; e intanto sono false talor in fatti, in quanto al merito di quelli non sia dato ciò di che essi son degni»<sup>10</sup>.

Legittimando la favola dal punto di vista metodologico, anche Vives rende possibile l'idea di una verità storica, soggetta al tempo. Nella sua *Fabula* non mostra solo la “somiglianza” emergente nell'incontro tra il divino e l'umano attraverso la dimensione imitativa e iconica della maschera umana, ma opera anche una difesa della verità dai contorni e la misura umane. D'altro canto, il desiderio di chiarezza, la messa in forma del pensiero secondo una forma retorica efficace, è perseguibile nell'ambito di un pensiero che esige una riforma nella logica stessa del discorso, prediligendone il senso ingegnoso.

---

<sup>8</sup> G. Vico, *Opere*, cit., p. 499. È possibile osservare il comune interesse di Vives e Vico per un sapere non astratto ma concreto, attento all'individuale. Così, anche Battistini nota che «il sapere di Vives è pratico ed empirico, dotato della duttilità di un incedere induttivo che alla logica di Pietro Ispano sostituisce il sorite degli stoici. Non c'è comunque bisogno di fare un precursore di Bacone semmai il suo atteggiamento si rifà all'*inductio* socratica, lodata per essere *argumentatio conformis naturae*, e discende direttamente dal primo Umanesimo, quello vistoso e sperimentale del Valla e Beroaldo poi confluito in Vico». (p. 68).

<sup>9</sup> Ivi, p. 512.

<sup>10</sup> Ivi, p. 512-513.

Espressione di una tale esigenza di innovazione votata all'attenzione per gli studi umanistici da opporre alla centralità delle ristrettezze logiche, è d'altro canto, anche la proposta di Vico, nel segno di un recupero importante della topica. Così nel *De nostri temporis studiorum ratione*:

Oggi si celebra solo la critica e la topica non solo non procede ma addirittura viene lasciata indietro e ciò a torto, perché come la scoperta degli argomenti viene per natura prima del giudizio sulla verità, così la topica, come materia di insegnamento, deve precedere la critica... quelli che si sono esercitati nella topica, ossia nel trovare il medio (ciò che gli scolastici chiamano *medium* è per i latini l'*argumentum*), poiché nel dissertare conoscono tutti gli argomenti, come se percorressero gli elementi della scrittura, hanno ormai l'esperienza di vedere subito ciò che di persuasivo è implicito in ogni causa.<sup>11</sup>

Così ancora Vico:

entrambi i metodi di ragionare sono difettosi: sia quello dei topici, perché spesso assumono per vere cose false e quello dei critici che respingono anche il verisimile. Quindi, per evitare i due eccessi, sarei d'avviso d'istruire i giovani in tutte le arti e scienze con giudizio integrale. A tal fine la topica li arricchisca dei suoi luoghi e intanto col senso comune progrediscono nella pratica della vita e nell'eloquenza, con la fantasia e la memoria si irrobustiscano in quelle arti che si servono di queste facoltà, infine apprendano la critica, per giudicare in ultimo col proprio cervello sulle cose apprese e si esercitino sui medesimi argomenti, sostenendo le due tesi opposte. Così riuscirebbero esatti nelle scienze, vigili nella condotta pratica della vita, ricchi di eloquenza, immaginativi nella poesia e nella pittura, fervidi di memoria per la giurisprudenza.<sup>12</sup>

Come per Vico, in vista di uno studio in cui sia chiara la storicità dell'uomo e del suo modo di pensare, lo studio della logica non dovrà prevalere su quello della topica per gli inconvenienti da ciò provenienti – «perciò se da ultimo si impara la logica, oltre i sopracitati, si evitano anche questi inconvenienti: quelli di Arnauld, il quale, benché porti esempi utili, si capisce a stento, e quelli degli aristotelici, i cui esempi, sebbene si capiscano, sono affatto inutili»<sup>13</sup>–, così, per così dire, per Vives, è fondamentale il recupero delle discipline che favoriscono

---

<sup>11</sup> G. Vico, *Opere*, cit., p. 107.

<sup>12</sup> G. Vico, *Opere*, cit., p. 111.

<sup>13</sup> Ivi, p. 113.

lo sviluppo della coscienza civile dell'uomo. La stessa critica di Vives alla logica astratta va considerata alla luce della denuncia di una profonda crisi del sapere, la quale trova le sue cause soprattutto nella barbarie linguistica generata dal formalismo della tarda logica scolastica, rea di non aver tenuto fede alla semplicità del linguaggio comune e della lingua viva, e responsabile di aver trasformato la filosofia in un vuoto agone logico. Per i cosiddetti "falsi dialettici" l'esercizio filosofico si riduce a mera disputa in cui mostrare «abili giuochi di destrezza perfettamente sterili»<sup>14</sup>, essi, spacciando per «verità peripatetiche le loro invenzioni di sofisti»<sup>15</sup> tradiscono l'esigenza di chiarezza e veridicità, generando una vera e propria "corruttela dottrinale" che allontana il sapere dalla sua radice, cioè dalla realtà. Esiste un corretto uso della dialettica, ovvero quello che ne riconduce la funzione a strumento per lo sviluppo e l'apprendimento delle arti edificanti per l'uomo. Da qui il senso della condanna vivesiana del sapere astratto, che nel notevole studio di Vasoli è magistralmente espressa: «se i dialettici scolastici restano perennemente chiusi nel loro mondo artificiale di parole e di segni, il vero filosofo si dedica piuttosto a quegli studi che ordinano e guidano la vita umana; e quindi indagherà la filosofia morale "che adorna i costumi e la mente", la storia "madre della cognizione delle cose e della prudenza". La politica e "l'economia" che insegnano a governar rettamente la città e la famiglia. L'idea civile e morale dell'umanesimo e la sua vocazione pragmatica, è perfettamente espresso»<sup>16</sup>.

Il recupero vivesiano di un sapere concreto per la formazione dell'uomo in cui centrale è il linguaggio che prende avvio dal riferimento alla lingua viva e al sentire comune, non possono che rimandare, ancora una volta, alle parole vichiane:

La prima cosa che va formata negli adolescenti è il senso comune, affinché giunti con la maturità al tempo dell'azione pratica, non prorompano in azioni strane e inconsuete. Il senso comune si genera dal verosimile, come la scienza si genera dal vero

---

<sup>14</sup> C. Vasoli, *La dialettica e retorica dell'umanesimo*, Napoli, La Città del Sole, 2007, p. 323.

<sup>15</sup> Ivi, p. 324.

<sup>16</sup> Ivi, p. 332.

e l'errore dal falso. Dunque, dovendo gli adolescenti essere educati, soprattutto nel senso comune, è da temere che esso sia soffocato dal metodo critico dei moderni. Inoltre il senso comune è la regola dell'eloquenza, come di ogni disciplina.<sup>17</sup>

### *Linee di ricerca*

La presente ricerca si è sviluppata seguendo il filo conduttore che lega Vives alla tradizione umanistica: la centralità dell'espressione umana. In un primo momento, è stato possibile soffermarsi sul contributo offerto da Vives a tale tradizione, procedendo innanzitutto dall'analisi dell'opera che maggiormente mostra i caratteri peculiari della teoria vivesiana della retorica: il *De ratione dicendi* (1532). Una prima analisi di tale opera ha chiaramente mostrato il senso della disciplina retorica nel pensiero di Vives. In essa il filosofo spagnolo non solo descrive la struttura del discorso, il suo uso, il suo fine, ma suggerisce un chiaro esempio di come la retorica possa essere una disciplina imprescindibile, nella misura in cui si impone come originaria premessa rispetto ad ogni tipo di sapere. Il trattato sull'arte del dire si rivela una guida al corretto uso del linguaggio, cioè all'autentica elaborazione del discorso.

Il trattato stesso assume la forma retorica, suggerendo al lettore la chiara consapevolezza dell'importanza dell'espressione linguistica e dando luogo ad immagini evocative della forza del linguaggio. Nel *De ratione dicendi* Vives lo descrive come un apparato fatto di corpo e anima – come a suggerirne carattere, forza, efficacia –, di strumenti del dire, formule, decoro, esperienza, verosimiglianza. Da qui l'idea che si possano delineare il corpo, le parti costitutive, il succo e il sangue del discorso, il suo significato, ma anche il carattere, cioè una certa forza e un certo tono.

---

<sup>17</sup> G. Vico, *Opere*, cit., p. 105.

Si è potuto così rinvenire il criterio “anatomico” dell’esposizione vivesiana, tale da rendere manifesto l’interesse per l’uomo anche in un’opera apparentemente basata sull’aspetto normativo e convenzionale del dire. La disciplina retorica, sin dalla prima fase d’analisi della ricerca, si è imposta nella sua forza poliedrica, sfuggendo ad ogni riduttiva interpretazione di “teoria dell’ornamento”.

La cura del discorso è per Vives necessaria per sfuggire al rischio di abbruttimento dell’uomo che si avvicina alla condizione animale quando rinuncia ad esprimersi adeguatamente, secondo la misura umana, non osservando la cura di un equilibrio necessario alla retta comunicazione, cioè tra le passioni – ciò che si vuole dire – e la ragione – ciò che è giusto dire –. Il linguaggio viene perciò descritto nella sua funzione naturale come capacità di espressione dell’uomo. Tale capacità viene fortemente evocata da Vives nella *Fabula de homine*, dove emerge una “logica ingegnosa”, fatta di immagini e allusioni metaforiche, per dipingere la natura creativa dell’uomo. Sulla scena teatrale di un banchetto tenuto in omaggio alla divinità Giunone, l’uomo, in maschera, imita gli dei dando mostra delle sue mirabili capacità. Il modo creativo di presentarsi dell’uomo si dipana nel processo di mutamento che lo vede evolversi nel corso della sua rappresentazione da attore che impersona sapientemente il ruolo divino di Giove, tanto da sembrare agli spettatori il dio stesso, a uomo riconosciuto come tale per i suoi meriti, degno di lasciare la scena teatrale e partecipare al banchetto degli dei. Da qui si è insistito sulla “qualità iconica”<sup>18</sup> della maschera, con il suo ritrarre sembianze, e sulla “possibilità filosofica dell’immagine”<sup>19</sup>. Procedimenti

---

<sup>18</sup> Cfr. H. Belting, *Facce*. Una storia del volto, Carocci, Roma, 2014.

<sup>19</sup> Cfr. E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L’umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 88. «Se la fantasia produce gli argomenti, con la metafora si trasferiscono le immagini e la realtà sulla nostra scena, a cui ci sentiamo legati in un momento e in un luogo determinato, e in cui ha luogo l’esigenza dell’essere. In relazione all’oblio del linguaggio immaginativo e della *res* individuale da parte del pensiero utopico e razionale, Vives nella sua *Fabula de homine* ci riconduce nuovamente alla sfera terrestre dell’immagine, della nostra esistenza e conoscenza. Solo nell’ambito di questa scena storica si manifesta l’originario e l’uomo appaga la sua

chiaramente coerenti con lo spirito di una visione umanistica della conoscenza in cui è centrale l'efficacia evocativa della metafora e la ricchezza della strategia retorica, metaforica, immaginativa.

Se la retorica è l'arte del dire, essa forma, in quanto tale, l'immagine del linguaggio, perché lo mette in forma, rendendolo visibile attraverso il discorso appropriato. L'arte del dire ne cura la forma, – per Vives «tutta l'arte è un'immagine della natura, in quanto è il suo modello»<sup>20</sup> –. Il luogo naturale del linguaggio è l'anima. La retorica ha a che fare con l'anima.

Adattare il discorso al contesto significa avere cura di esso come del corpo e dell'anima. Il corpo del linguaggio è dato dalle parole, la sua anima dal significato, cioè dalla capacità di proiettare ciò che la mente elabora. Il discorso adeguato, quello giusto, rispecchia ciò che nella dimensione dell'anima trova spazio come significato. La sorgente di ogni discorso è per Vives l'anima.

Da ciò prende le mosse la seconda parte di tale ricerca, in cui si è ritenuto necessario analizzare da vicino l'opera in cui è osservata tale sfera dell'uomo: il *De anima et vita* (1538)<sup>21</sup>. Se la messa in forma del linguaggio ha luogo nel discorso, la facoltà del linguaggio ha luogo nell'anima. Le parti costitutive del discorso sono strumenti utili se rendono vivo il discorso, cioè se lo animano. A distinguere l'anima dell'uomo è l'attività della mente che permette di tradurre in parola ciò che la mente comprende. La vita dotata di mente è la vita razionale da cui emerge la possibilità di parola.

Dall'analisi dei tre libri del trattato sull'anima emerge, come il titolo dell'opera suggerisce, la natura dell'anima come “principio di vita”. Nella descrizione vivesiana essa appare tripartita in vegetativa, animale e umana-razionale<sup>22</sup>. Tutti gli esseri viventi per dirsi vivi sono almeno animati da una forza

---

*necessitas* in modo inventivo. I concetti di *somiglianza*, *invenzione* e *traslato* possono aiutarci a comprendere l'origine della nostra rappresentazione del teatro storico del mondo».

<sup>20</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 225.

<sup>21</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana Editrice, Padova, 1974,

<sup>22</sup> Ivi, p. 195. Così Vives: «L'uomo poi ascende al di sopra dei cieli, fino a Dio stesso: divina dunque è la sua origine, la materia giace nel grado più basso, nessuna forma può scendere ad essa



tale da accrescersi. Gli esseri che hanno vita senziente sono dotati di una certa sensibilità, quelli che riescono a ricordare possiedono anche una certa intelligenza – alcuni animali per Vives godono di una forma, seppure elementare, di memoria e immaginazione –, infine, gli esseri umani sono dotati di razionalità.

Procedendo nella osservazione dell'anima si è poi potuto scorgere l'elemento di innovazione della riflessione vivesiana nella capacità di connettere l'elemento corporeo – seppure ancora fortemente influenzato dalle teorie fisiologiche antiche, come quella che fa leva sugli umori – con quello psichico, ovvero nella intenzione di Vives di individuare le ragioni fisiologiche che sono alla base dei processi psichici. Con il sostegno degli importanti studi di Mario Sancipriano, il quale ribadisce la definizione di Vives come “padre della psicologia moderna”, è stato perciò possibile individuare nel filosofo spagnolo l'interesse specifico di analizzare la psiche umana a partire dall'intreccio, sempre presente, tra la dimensione sensibile e quella più propriamente psichica.

Vives non manca di osservare le caratteristiche della relazione sensoriale costituita dall'organo che sente – i sensi che non ingannano e colgono le qualità primarie delle cose –, dal mezzo in cui si sente, dall'oggetto sentito. In particolare, tra tutti i sensi «l'udito è l'organo più adatto a comunicare dall'uno all'altro la dottrina; perciò è chiamato il senso della disciplina. Gli animali che ne sono privi, come i vermi, non possono ricevere alcun ammaestramento»<sup>23</sup>.

Passando dalla osservazione della conoscenza sensibile a quella interiore, emerge un'idea di anima razionale tale da contenere le due precedenti, vegetativa

---

se non porta con sé i mezzi, ossia la condizione e la natura delle forme che sono intermedie. Così la specie animale contiene il potere dell'anima vegetativa e l'umana quello d'entrambe, insieme con le forze degli elementi inferiori». «Homo vero supra coelos etiam ascendit ad Deum ipsum; divina est ergo illius origo. Materies in imo omnium iacet, nulla potest ad eam effectio descendere, nisi rapiat secum media: nempe earum formarum, quae in medio sunt, conditionem atque ingenium; it species animalis vim animae vegetabilis continet, humana vero vim utriusque simul cum inferiorum quoque elementorum viribus» (p. 194).

<sup>23</sup> Ivi, p. 163. «Auditus ad transfundendam ab alijs ad alios peritiam aptissimus, ideoque sensus disciplinae nominatur; quo quae animantes carent, nec doctrinae intelligendae sunt idoneae, ut vermes» (p. 162).

e sensibile. L'immagine che Vives offre per spiegare che l'anima pur non confondendosi con il corpo si trova sparsa in esso è quella della luce che si unisce con l'aria.

Vives analizza l'anima interessandosi, dunque, non tanto a ciò che essa è, ma a come essa operi, alle sue funzioni, ai processi della mente, quindi alle relazioni mente-corpo. Da ciò l'attenzione alla conoscenza sensibile, come relazione con le cose presenti ed esterne con i suoi organi specifici, e alla conoscenza interiore, con le sue diverse dimensioni. Gli "organi" della conoscenza interiore sono la facoltà dell'immaginazione, la memoria (sensoriale), la fantasia e la facoltà estimativa. Esse hanno sede in precise parti del cervello, infatti quando una di queste è lesa, ne soffre la funzione corrispondente<sup>24</sup>. Hanno la funzione di raccogliere le immagini delle cose precedentemente percepite, tramite l'immaginazione, trannenerle nel ricordo, attraverso la memoria, darvi assenso o no, separarle o congiungerle con la fantasia.

Sia la conoscenza immediata, quella data dai sensi, sia quella mediata, affidata alle facoltà interiori, sono possibili se sono animate. L'anima come forma del corpo attivo, cioè di un corpo in vita, è principio che vivifica il corpo, è lo spirito che dà forza cioè ai suoi organi, ai suoi strumenti, da cui discendono le sue funzioni. Un corpo dotato dei suoi organi precipui non risulta attivo in assenza della forza che lo tiene in vita, che lo anima. Perciò l'anima abita in tutto il corpo, animandolo, senza mescolarsi ad esso. Infatti, se anche sola una parte

---

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 173 e 175. Vives sottolinea che la funzione e l'attività hanno la loro facoltà nell'anima, così il camminare richiede certamente la funzione collocata nel piede e la facoltà insita nel cervello. «A queste facoltà la natura ha attribuito vari strumenti e come varie officine nelle parti del cervello: dicono infatti che nella parte anteriore del cervello vi sia la sede e l'origine della sensibilità e che ivi si produca l'immaginazione e che nella parte media abbia sede la fantasia e la facoltà valutativa, nella parte occipitale la memoria. Ciò si deduce dal fatto che, se una di queste parti viene lesa, ne soffre la funzione relativa, restando immutate le altre. Lo stesso avviene per le membra del corpo». «hisce facultatibus diversa attribuit natura instrumenta, et ceu diversas officinas in cerebri partibus; nam in anteriore cerebro dicunt esse sensum fontem sedemque, ibique imaginationem constitui; in medio phantasiam, et exstimativam; in occipitio memoriam; idque inde colligunt, quod ut quaeque harum partium afficitur, ita et illa functio, reliquis non mutatis; haud aliter quam in corporis membris experimur» (pp. 172 e 174).

del corpo fosse priva di anima<sup>25</sup>, sarebbe inerte, non viva, non funzionante. Da qui l'osservazione vivesiana circa la credibilità della domanda sulla sede esatta dell'anima, essendo essa principio vivificatore di tutto il corpo e dei suoi organi. Conclude icasticamente Vives che chiedere dove sia precisamente l'anima, cioè in quale parte del corpo, è come chiedere ad un agricoltore in quali strumenti ha luogo il suo essere agricoltore<sup>26</sup>.

Da questo punto di vista, di particolare interesse si è rivelata l'idea di immortalità dell'anima<sup>27</sup>. Vives intende mostrare quanto sia naturale e razionale, cioè di competenza della ragione e non semplicemente della fede, considerare la verità circa tale argomento e notare come sia frutto di una credenza errata crederla mortale, tanto che coloro che sono convinti di ciò non sarebbero in grado di addurre ragioni. La dimensione spirituale dell'anima, come forma del corpo, attesta la dipendenza del corpo da essa per dirsi vivo, ma anche l'indipendenza dell'anima da questo, il suo essere originaria rispetto ad esso, in quanto principio

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 211. «L'altra questione consiste nell'indagare quale sia nel corpo la sede dell'anima. L'anima è in tutto quanto il corpo, non diversamente che ciascuna forma in tutta quanta la rispettiva materia. Se in qualche parte non vi fosse anima, quella parte non vivrebbe, come non vive un membro del tutto disseccato. Del resto l'anima vede mediante gli occhi, ode mediante gli orecchi: allo stesso modo che l'agricoltore con l'aratro fende la terra; con il rastrello la sarchia, con il cilindro la eguaglia e con la zappa o il badile la rivolta». «Altera qaestio est, quaenam in corpore sit sedes animae. Anima in universo est corpore, haud aliter quam unaquaeque effectio in cuncta sua mole: in cuius parte aliqua si non adesset anima, pars ea non viveret, ut in membro prorsum arefacto. Caeterum per oculum videt, per aurem audit: quamadmodum agricola aratro findit terram, rastris sarrit, cylindro aequat, ligone aut pala repastinat; nec aliud videtur mihi esse, quam si quis roget in quo potissimum illorum ferramentorum sit agricola» (p. 210).

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 449. Secondo Vives la morte è come una nascita in una nuova vita, di cui si avrà esperienza solo dopo la morte del corpo, così come un nascituro abbandona la vita prenatale e viene al mondo senza avere un'idea precisa sulla nuova vita. Non avere esperienza diretta dell'immortalità, cioè il fatto di non poter con i sensi avere sensazione dell'anima fuori dal corpo non giustifica la credenza nella sua mortalità. «ecco quale schiera di ragioni combatte per noi, cioè per la verità. Infatti noi che cosa contiamo? La verità è fortissima, sorretta e difesa dalle più potenti forze. Che cosa ci aspettiamo ancora? Forse di veder balzar fuori le anime dai corpi morenti, come il fumo dalla fiamma?». «En quanta rationum acies pugnat pro nobis, id est, pro veritate; nam nos quid sumus? Veritas est fortissima, maximis viribus fulta et communita. Quid expectamus? An ut animas ipsas exilientes cernamus e moribundis corporibus, tanquam fumum e flamma?» (p. 448).

vivificatore. Vives parte dalla constatazione della natura spirituale della conoscenza razionale per mostrare come l'uomo sia dotato della capacità di elevarsi dal dato puramente sensibile a quello più propriamente razionale, in cui la conoscenza è rivolta all'essenza delle cose. L'aspirazione all'eternità, – presente sul piano conoscitivo nella tensione verso ciò che non si riduce a mera presenza e propria della ragione che Vives definisce “contemplativa”, rivolta alle essenze –, è presente in un essere razionale, la cui ragione suggerisce il desiderio di immortalità, cioè la possibilità di superare la finitezza propria delle cose che sono in natura. Se un corpo si dice attivo in presenza dell'anima e la funzione di questa in esso è presente in presenza della vita, la natura dell'anima è tale da non essere vincolata al corpo. L'anima dell'uomo aspira al ricongiungimento con Dio, creatore di tutte le cose, in quanto può pensare a qualcosa come Dio, nella misura in cui solo nella ragione umana è data la possibilità di cercare la ragione di tutte le cose. Il luogo celeste ricercato dall'uomo rappresenta ciò a cui aspira l'uomo, costituisce il luogo in cui converge la sua tensione alla felicità. L'uomo immagina essere non completamente esauribile nella dimensione terrena e finita la sua vita, in quanto possiede, a differenza degli esseri animali, la speranza nella felicità – che sgorga dalla ragione che Vives chiama pratica perché rivolta bene –, cioè una condizione che non può ridursi alla mera estrinsecazione della ricchezza della vita nella sua dimensione più mondana. Il senso dell'esistenza umana è dato quindi da un fine superiore, non riducibile alle cose soggette al tempo, che si mostra solo immaginando ragionevolmente una eternità in cui far convergere positivamente il desiderio di infinito<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 433-435. «Se l'anima fosse mortale, tutte le cose si limiterebbero a questa vita e l'uomo sarebbe stato creato invano, giacché senza alcun fine prefisso, certo senza quello che è degno della sua eccellenza: pertanto tutte le cose sarebbero state prodotte inutilmente da Dio. A che fine, infatti, importava di crearle? Forse affinché, dopo essersi mostrate per un po', s'involassero? Affinché l'uomo beva, mangi, dorma, provi piacere e non si distingua affatto dalle bestie, anzi sia anche molto più misero di esse?». «si anima sit mortalis, omnia ad vitam hanc pertinere, frustra que hominem esse conditum: quandoquidem nullo penitus fine proposito, vel non eo certe qui excellentia eius suit dignus, atque adeo res omnes incassum essent a Deo productae. Quorsum enim creare attinebat? scilicet ut posteaquam paulisper sese ostendissent, subducerentur? ut bibat

A partire da ciò, dallo scarto che permette di considerare ciò che dell'uomo non si riduce a mera presenza, si è giunti così ad osservare la struttura dell'anima razionale. Al di là delle numerose ambiguità ricorrenti nell'analisi vivesiana della struttura della vita razionale, è possibile certamente comprendere come la ricerca della verità sulle cose testimoni la presenza di una dimensione nell'anima razionale in grado di elevare la mente dell'uomo dalle cose conosciute attraverso i sensi alla loro ricezione interiore attraverso il ricordo, l'immaginazione e la fantasia. L'intelligenza è la facoltà generale in cui rientrano ragione, giudizio e ingegno<sup>29</sup>. L'inquadratura psicologica della sfera delle facoltà dell'uomo induce Vives ad individuare le facoltà affini alla ricerca della verità: intelligenza, ragione e ingegno: l'intelligenza, – apprensione semplice o composta –, la ragione, – attività comparativa –, il giudizio, – attività di approvazione o disapprovazione, l'ingegno, – insieme delle forze psichiche –. Intelligenza, ragione e giudizio si articolano a loro volta nelle attività del linguaggio, dell'apprendimento, della conoscenza e della meditazione. La ragione contemplativa e quella pratica consentono all'uomo di oltrepassare la conoscenza sensibile e la mera conservazione della vita nel mondo terreno, permettendo di fare un salto verso la verità, cioè verso ciò che non è dato immediatamente – la nozione di universale, ad esempio, non è già data, ma è il risultato di un'operazione dell'intelligenza, in quanto non è presente in natura –. La ragione si serve, certamente, dei “fantasmi” della fantasia, ma il suo compito è andare oltre essi, giudicare rettamente, discorrere intorno a cose molteplici, elaborare significati e comunicarli attraverso l'uso del linguaggio.

---

homo, edat, dormiat, voluptuetur, nihilque absita bestijs, longe etiam quam illae miserior?» (p. 432- 433).

<sup>29</sup> Su tale aspetto si è soffermato Gensini secondo cui Vives è tra i più autorevoli sostenitori di una concezione dell'ingegno ampia, cioè non ridotta alla sola capacità ingegnosa e poetante ma, comprendendo anche quest'ultima, come insieme di forze psichiche che segna la predisposizione, il carattere, l'indole dell'uomo, nonché una certa *varietas* degli ingegni umani. S. Gensini, *Ingenium e linguaggio*, in J. Trabant, *Un Die Zeichen. Vico e i segni*, Gunter Naar Verlag Tubingen, 1995.

Da qui prende forma l'idea secondo cui a distinguere l'uomo dall'animale non è semplicemente il linguaggio inteso come interpretazione codificata della realtà – in quanto anche l'animale potrebbe essere dotato della possibilità di decifrare e ricordare ciò che lo circonda, pur essendo limitato alla mera capacità reattiva – ma il linguaggio come espressione della ragione. Essa è la fonte da cui sgorga la facoltà linguistica. L'animale è muto perché la sua natura gli prescrive già i modi di esistere nel mondo, cioè non necessiterebbe, secondo Vives, di facoltà utili a muoversi nel mondo per superarne i limiti, per non limitarsi a reagire. La ragione dell'uomo è di natura discorsiva, contiene cioè l'esigenza dell'uomo di fare salti verso l'ignoto. Tale esigenza è utile per circoscrivere le funzioni e le operazioni dell'anima razionale, cioè del modo di procedere della mente e dei suoi limiti e delle sue possibilità.

Dalla osservazione del criterio d'indagine vivesiano sull'anima, empirico, in quanto votato alla concretezza, cioè alla ricerca del “come” dei nessi mente-corpo, al funzionamento delle operazioni della mente, ma anche storico, in quanto dedito alla individuazione genetica della struttura del linguaggio – sul come esso abbia origine dall'anima – e della sua messa in forma, cioè della sua manifestazione ed articolazione culturale, si è giunti a definire la ragione umana come ragione linguistica. Questa è discorsiva, per la possibilità di transitare da un discorso all'altro, più precisamente di comparare, mescolare, elaborare ragionamenti. L'uomo ha il dono della parola, in quanto ha la capacità di discorrere con raziocinio. L'antica idea di linguaggio come *logos*, come discorso, come ragionamento, trova in Vives nuova linfa. Naturale è, quindi, la facoltà del linguaggio che ha sede nell'anima, mentre frutto di esercizio e apprendimento è la sua articolazione. Da ciò la storicità della forma in cui si manifesta il linguaggio, la varietà di lingue in cui esso è venuto a estrinsecarsi. «Coloro che hanno raziocinio e giudizio rapidi, ma inefficaci, possono bensì essere loquaci, ma in nessun modo eloquenti. Chiamo *eloquenza* la perfetta espressione di ciò che si è concepito nella mente, con parole adatte e ben disposte. Questa eloquenza si basa sulla perfetta conoscenza di ciascuna lingua, e poi sulla conveniente

connessione del discorso e sulle ragioni addotte: dote che è propria di un giudizio non solo acutissimo, ma anche solido e circospetto»<sup>30</sup>.

Lo studio della retorica e del linguaggio in relazione al discorso come prodotto “fisico” dell’anima e della facoltà linguistica, derivante dalla dimensione psichica, rivelano quanto ancora sia complessa la questione della retorica che, come si è voluto affermare, non si limita alla mera capacità estetica dell’ornamento ma coinvolge l’intera natura dell’uomo, da quella conoscitiva a quella empatica, essendo connessa ad essa la possibilità di suscitare passioni. Linguaggio, anima e passioni sono intimamente connessi. L’operazione valutativa del giudizio trova spazio anche nella dimensione affettiva, dove si richiede il riconoscimento di ciò che è giudicato essere buono per l’anima, arrecando giovamento ad essa. La questione delle passioni diventa fondamentale per il giudizio. Vives ritiene che la natura empatica dell’uomo si articoli ad ogni livello: il corpo può sentirsi in equilibrio se è in salute o sentirsi vittima del dolore, i sensi esterni possono avvertire una certa armonia ma anche fastidio, quelli interni, come l’immaginazione, la fantasia, il senso comune, possono essi stessi procurare piacere o terrore, così come la ragione può sentirsi meravigliata davanti allo stupore della verità, ma anche offesa dalla menzogna.

Perciò la conoscenza delle funzioni e degli strumenti della psiche, nonché della natura empatica dell’uomo, è finalizzata alla comprensione della natura umana ed è propedeutica alla formazione nell’uomo del giudizio giusto. Nella fondamentale ricerca di un sapere non astratto, “prudente” in ogni sua forma, Vives considera necessario che l’uomo conosca prima sé stesso, perché operi in modo ragionevole. Sul piano conoscitivo ciò si traduce nell’adozione del criterio della verosimiglianza per la formulazione di giudizi adeguati.

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 305. «Quibus est ratio ac iudicium citum, sed inefficax, ij loquaces esse possunt, eloquentes autem nullo modo. Eloquentiam voco, absolutam expressionem eorum quae mente conceperis, aptis atque accomodis verbis: quod positum est in perfecta cuiusque linguae cognitione; tum connexionione sermonis congruenti, et rationibus appositis; quod est iudicij non solum acutissimi, sed etiam solidi, et circumspecti» (p. 304).

Si giunge così alla terza parte di tale ricerca dove si è, in primo luogo, insistito sulla particolare forma di scetticismo adottata nella sfera gnoseologica da Vives che muove dal dubbio sull'assolutezza del sapere in un senso schiettamente socratico<sup>31</sup>, per sottolineare la natura edificante della riflessione vivesiana che mira alla formazione di un uomo la cui verità resta ancorata alla misura umana e la cui saggezza consiste proprio nell'accettazione dei limiti del sapere umano. Inoltre, rivendicando l'uso ragionevole della facoltà conoscitiva della ragione, egli ne rivendica la funzione nella sfera della comunicazione e delle relazioni con gli altri soggetti, valorizzando la costruzione della giusta armonia tra gli uomini, da costruire non a caso per mezzo della compassione come passione umana per eccellenza.

Prima di analizzare le osservazioni vivesiane sulle passioni presenti nel trattato sull'anima, si è poi voluto evidenziare la direzione ultima della presente indagine, che sposa l'idea umanistica di filosofia e di indagine sull'uomo<sup>32</sup>.

Partendo dall'idea secondo cui il movimento che conduce al trapasso dall'età rinascimentale a quella moderna non si realizza nella modalità di una completa cesura, ma come un'articolata e complessa trasformazione della visione del mondo, e condividendo la tesi di Preti, – per il quale ciò che cambia nella modernità non sono i valori ma la *gerarchia*<sup>33</sup> –, si è mostrato come il pensiero rinascimentale si sviluppi all'interno di un *paradigma retorico* e come l'universo

---

<sup>31</sup> J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1990.

<sup>32</sup> Circa la centralità della questione delle passioni e il suo legame con una certa idea della realtà umana si condivide qui la considerazione espressa in G. Cacciatore, *Dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, p. 4, nonché l'osservazione di Battistini circa il legame tra retorica e sapere dell'uomo: «abituati a ragionare con le categorie della modernità, ci riesce oggi difficile pensare che un tempo la giurisdizione della retorica fosse tanto vasta da includere nei propri territori di competenza la psicologia. Non per nulla Spinoza, Hobbes, Cartesio, cui si devono gli studi seicenteschi più acuti sulla natura delle passioni, ai nostri giorni esplorati con tanta dovizia analitica da Remo Bodei, furono al tempo stesso avversari della retorica» in A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 63.

<sup>33</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino, 1968, p. 147. Si condivide la tesi di Preti secondo cui la nascita del pensiero moderno si è definita come «l'impresa del pensiero scientifico moderno contro l'umanistica civiltà retorica» (p. 25).



in cui vige tale paradigma possa essere definito come “universo del pressappoco”<sup>34</sup>, secondo la definizione elaborata da Koyré. Infine, si è osservato che il metodo scientifico moderno, su cui si basa l’universo di precisione in cui vige il paradigma matematico, non scalza il fine insito nel paradigma proprio del pensiero umanistico, ma anzi ne prende in prestito il senso più alto, affidandosi primariamente all’esigenza di una nuova idea di uomo attraverso un nuovo metodo.

La piena aderenza di Vives al paradigma umanistico si manifesta certamente nel carattere enciclopedico del sapere da lui elaborato e nell’interesse antropologico ad esso sempre sotteso. Prendendo, quindi, in prestito la definizione di Sancipriano, secondo cui la filosofia di Vives, così come emerge dal *De anima et vita*, può essere definita una prima forma di antropologia filosofica<sup>35</sup> si è voluto dedicare un focus ampio alla disamina, presente nel terzo libro del trattato sull’anima, sulla natura e la genesi delle passioni. La descrizione delle passioni e degli affetti suscitati dalla retorica, testimonia e conferma la natura pratica della riflessione vivesiana.

Vives descrive con chiarezza la sfera affettiva, individuando nell’amore e nell’odio le passioni fondamentali. In generale, l’amore è giudicato un affetto positivo perché genera sentimenti positivi, in quanto la sua ricerca porta con sé gioia, desiderio e favore, insieme all’istinto di ricambiare l’amore ricevuto, mentre l’odio alimenta sentimenti negativi, per il desiderio di ricambiare il torto subito. Da qui hanno origine la compassione e la vendetta, le due passioni che arrecano maggiore vantaggio e svantaggio all’uomo. La degenerazione massima dello stato conseguente all’odio comporta una perdita di umanità, per la grande confusione che l’ira crea nell’oscurare la ragione. La crudeltà offusca anche la natura empatica dell’uomo, rendendolo pericolosamente “ferino”<sup>36</sup>, aggressivo,

---

<sup>34</sup> A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, Einaudi, Torino, 2000.

<sup>35</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 13.

<sup>36</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 659.

inumano. Così solo il reciproco concorso di ragione ed empatia sorregge l'esercizio della ragionevolezza.

Essenziale per il perseguimento della virtù è l'equilibrio delle passioni, non la loro rimozione. Il loro uso sapiente consiste nella scelta della passione che giova all'anima umana, in quanto ne tutela il carattere umano. La compassione è per eccellenza il sentimento che mostra l'umanità dell'uomo, consentendone l'apertura all'altro, cioè aprendo il passaggio dal proprio centro emotivo a quello altrui.

Da qui diviene chiara l'importanza della retorica come disciplina che ha a che fare con la comunicazione e la comprensione dell'altro. La convivenza armoniosa tra gli uomini è infatti primariamente data dalla parola giusta, cioè dal discorso adeguato, in cui si rende possibile la comunicazione tra gli uomini e il libero e conveniente esercizio della compassione. Arreca giovamento all'anima dell'uomo la verità, per le esigenze conoscitive della ragione speculativa che non sopporta la menzogna, il bene, per la ricerca di felicità della ragione pratica, e la compassione, per il carattere pratico della saggezza ricercata dalle due mete della ragione riunificate nella ragionevolezza.

Nell'universo vivesiano le passioni testimoniano la tonalità affettiva di ogni operazione umana, un coinvolgimento emotivo ineliminabile. Ogni discorso non può essere privo di effetti e il suo carattere contingente, in quanto sempre riferito a qualcosa o a qualcuno, lo rende capace di avere influenza sull'animo umano. Così, la retorica non è vuoto discorrere, ma genera effetti<sup>37</sup>, in quanto comporta

---

<sup>37</sup> Si condivide qui la definizione di retorica offerta da E. Coccia, *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 150 «Ogni volta che parliamo presupponiamo che il sensibile che produciamo abbia degli *effetti*. Può stupire, o innescare un'azione, offendere o persuadere, placare un animo irato o suscitare un riso: ogni volta che parliamo confidiamo nell'*efficacia* della parola che deve in qualche modo *influire* in chi la ascolta, anche se si dovesse trattare, nel peggiore dei casi, nella semplice conoscenza risvegliata nella sua coscienza. Il linguaggio deve sempre produrre *effetti*, *avere influenza*. La retorica (che altro non è se non la scienza degli *effetti* del linguaggio) è in quanto tale la scienza suprema delle *influenze*».

un coinvolgimento di chi parla e di chi ascolta<sup>38</sup>. Lungi dal trovare esito ascetico, la disamina sulle passioni mira a osservarne gli aspetti utili ai fini della piena realizzazione dell'uomo.

Così, si è ritenuto giusto osservare la via sperimentata nella modernità come risposta al predominio dell'approccio retorico al sapere, tipico di un'epoca che ha fatto della possibilità e della probabilità il centro su cui basare indagini dal carattere estremamente aperto ed enciclopedico, seppure incerto. Si è notato che l'esigenza di precisione moderna delimita i campi delle indagini, eliminandone il carattere dispersivo e restituendo un'immagine rassicurante di uomo padrone di sé. Il clima culturale rinascimentale appare nella sua profonda ricchezza troppo magmatico<sup>39</sup>. Tuttavia, nel pensiero moderno non scompare l'indagine sull'uomo, ma viene meno l'approccio socratico, per trarre conseguenze certe.

Nel *paradigma retorico* il rifiuto dell'assolutezza del pensiero è un atto di prudenza tipico di una filosofia fedele alla misura umana, un sapere in cui la verità conserva il suo carattere storico. Perciò è possibile definire il sapere rinascimentale "troppo umano" allo sguardo moderno, teso a ridimensionare il

---

<sup>38</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso*, Feltrinelli, Milano, 1991. p. 181. Qui si osservano le conseguenze del carattere rigoroso del pensiero moderno: «Il prezzo pagato è quello di eliminare, in tutti i campi non coperti dalla certezza del metodo, quella capacità di discriminare, quell'*agudeza del ingenio* che Baltasar Gracián aveva teorizzato e che serviva a orientarsi nelle peregrinazioni e nel "gran teatro del mondo", in un universo differente da quello cartesiano, fatto appunto di discontinuità non colmabili, di vuoti, di anfratti dell'essere, di "luoghi negativi" e segreti, dove si incontra – come nel *Criticòn* dello stesso autore – la cueva de la nada, la "grotta del nulla"».

<sup>39</sup> A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, Tranchida, Milano, 1990, p. 41. «Il secolo XVI un'epoca che ha scosso e distrutto tutto: l'unità politica, religiosa e spirituale dell'Europa; le certezze della scienza e della fede; l'autorità della Bibbia e quella di Aristotele, il prestigio della Chiesa e quello dello Stato. Un cumulo di ricchezze e di macerie: tale è il risultato di questa attività feconda e disordinata che ha demolito tutto e non ha saputo costruire niente. Privo delle sue norme tradizionali di giudizio e di scelta, l'uomo si trova, così, sperduto in un mondo diventato incerto. Un mondo dove niente è certo. E dove tutto è possibile. Il dubbio appare, allora a poco a poco. Se tutto è possibile, non c'è allora niente che sia vero. E se niente è sicuro, l'errore è certo. Non sono io a trarre questa conclusione, disilluso dal magnifico del Rinascimento. Tre uomini, tre contemporanei l'hanno tratta prima di me: Agrippa, Sanchez e Montaigne».

criterio del probabile a favore del certo, a escludere dal campo degli studi di precisione, anche e soprattutto quelli rivolti all'uomo, come l'arte retorica.

Volgendo al termine, la presente ricerca ha inteso chiarire come proprio la cura dell'arte retorica, così come viene concepita da Vives, sia essenziale per la elaborazione del discorso giusto, cioè per lo sviluppo di un pensiero attento alla giustizia. Accettata la misura umana, è ragionevole e saggio scegliere ciò che fa bene all'anima, ciò che ne protegge l'aspetto propriamente umano, non ciò che non la turba. L'accordo di volontà e intelligenza nell'uomo dà vita al buonsenso, l'unione di ragione e passione genera ragionevolezza.

L'ultima parte del lavoro è stata quindi pensata come conclusione naturale di un'indagine che aveva nella sua premessa l'intenzione di mostrare il carattere "civile" della retorica di Vives.

Si è voluto sottolineare la natura dell'interesse vivesiano analizzando il suo *De subventione pauperum* (1525)<sup>40</sup>, facendone emergere prima di tutto la vocazione terenziana dell'*homo sum, nihil a me alienum puto*<sup>41</sup> e mostrando come la ricerca del bene si estenda fino alla ricerca del beneficio della comunità umana, del benessere degli uomini in generale. Nell'opera afferma:

Noi che siamo costituiti di anima e di corpo, possediamo in entrambi queste cose, sia che le vogliamo chiamare beni, sia che le vogliamo considerare come vantaggi: in primo luogo nell'anima c'è la virtù, l'unico e vero bene, poi l'ingegno, l'acume, l'erudizione, la riflessione e la prudenza; nel corpo ci sono la salute robusta, adatta a servire lo spirito, e le forze sufficienti a sopportare le fatiche della vita; infine tra i beni esterni ci sono il denaro, le proprietà, gli strumenti, il vitto. Il beneficio principale è costituito dall'aiuto che si dà alla virtù di qualsiasi altra persona.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, Gentile Editore, Roma, 1978.

<sup>41</sup> Ivi, p. 220. «quamquam neque naturae lex alienum ab homine quicquam sinit esse, quod sit hominum, et Christi gratia velut tenacissimum glutinum homines omnes inter se copulavit». (p. 221). Vives cita esplicitamente Terenzio a p. 304.

<sup>42</sup> Ivi, p. 238. «verum, nos, quum ex animo constemus et corpore, in utroque horum haec habemus, sive bona libet appellare, seu commoda: primum in animo est virtus, unicum ac verum bonum; hinc ingenium, acumen, eruditio, consilium, prudentia: tum in corpore bona valetudo, ut menti serviat, et vires quae laboribus vitae sufficient; postremo in externis pecuniae, possessiones,

Si rende evidente nel discorso vivesiano che niente dell'uomo può essere trascurato, né il suo corpo, né la sua anima, per il loro importante contributo rispetto al benessere dell'uomo, alla serenità della comunità, alla giustizia nella società.

Un pensiero che assume la questione retorica come premessa di ogni sapere autentico, in quanto propedeutico alla possibilità di comunicazione tra gli uomini, non può che aver a cuore la realizzazione di un consorzio solidale tra gli uomini, ispirato al principio dell'equità. Da qui il compito di garantire un lavoro ai mendicanti, un vitto ai malati, un'educazione ai figli degli indigenti, ma anche una condotta morale adeguata di tutti i cittadini, giovani, anziani, ricchi o poveri che siano.

Nel suo discorso Vives individua le cause "interne" alla nascita della povertà nella mancanza di compassione, sondando cioè l'animo e le passioni che ne scatenano l'egoismo, come la superbia – da ciò l'idea che sia ladro chiunque sprechi il bene presente in questa vita, dissipando talento, virtù, cultura, forza<sup>43</sup>, chi non condivide con gli altri ciò che possiede, e povero chiunque sia bisognoso di aiuto – ma individua anche le cause, per così dire, "esterne", nella mancanza di cura da parte di chi amministra il bene pubblico.

Le leggi regolano la convivenza tra gli uomini, che per natura sono predisposti alla relazione con i loro simili ma per istinto di sopraffazione, talvolta, provocano disparità. Si tratta in ogni caso di una mutua e virtuosa dipendenza, di un onesto e concreto impegno per il bene comune.

La convivenza pacifica fra gli uomini crea e dona linfa alla città, che su di essa si regge, allo Stato, che ne gestisce l'associazione, alle leggi, che ne regolano la giustizia basandosi su discorsi giusti.

---

facultates, victus. Praecipuum ut summum beneficium est, si quis virtutem cujusquam adjuvet». (p. 239).

<sup>43</sup> Cfr. V. Del Nero, *Introduzione* a J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventionem pauperum*, cit., p. 324.

La presa di distanza da ogni geometrica e scientifica analisi del fatto sociale rende la riflessione di Vives puntuale ed estremamente umana:

Dei mendicanti in condizione di lavorare, gli stranieri saranno inviati alle loro città, cosa che è prevista anche dal diritto civile, dopo averli riforniti del necessario per il viaggio, perché sarebbe cosa inumana fare affrontare un viaggio ad un bisognoso senza i mezzi necessari; chi lo facesse, che altro farebbe se non costringerlo a rubare? Se si tratta, invece, di gente proveniente da villaggi o cittadine afflitte dalla guerra si deve tener presente ciò che insegna S. Paolo, che cioè tra i battezzati nel sangue di Cristo non c'è più né Greco né barbaro, né francese né fiammingo, ma una nuova creatura, e debbono essere considerati come indigeni.<sup>44</sup>

In tale contesto, circa condanna delle circostanze che hanno condotto la natura umana ad ostacolare l'uguaglianza originaria tra gli uomini, il diritto naturale di tutti, in quanto tutti figli della medesima natura, a godere dei beni necessari alla sussistenza, si è rivelato importante il contributo di Gallinari. La proposta avanzata da Vives, nell'opera dedicata all'aiuto ai poveri, di realizzare un consorzio solidale parte dall'osservazione della realtà storica. Per questo non si può definirla di natura utopistica – non basandosi sulla immaginazione di una città ideale, ma sulla reale necessità –, né è dettata dal mero motivo religioso, ma risponde ad un'esigenza di realismo.

Altrettanto essenziali, a tal riguardo, sono state le osservazioni di Del Nero che, a proposito delle proposte vivesiane, nota: «si tratta di un tentativo di soluzione di una questione ormai di drammatica evidenza e di sconcertante tenacia sociale. Di fronte all'osservazione evangelica che i poveri sono (e

---

<sup>44</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, cit., p. 352. «ex mendicis validis, alienigenae remittendi ad suas civitates, quod etiam jure Caesareo cavetur, adjecto viatico, nam inhumanum esset egenum sine viatico in iter mittere, et qui hoc faceret, quid aliud quàm iuberet rapere? is vero ex vicis aut oppidulis sint bello afflictis, tum reputandum quod Paulus docet, inter baptizatos in sanguine Christi jam nec Graecum esse, nec Barbarum, nec Gallum, nec Flandrum, sed novam creaturam, pro indigenis habendi» (p. 353).

saranno) sempre tra noi, Vives non si arrende all'idea di lasciare tutto nelle mani di una spontanea e casuale carità»<sup>45</sup>.

L'esito dell'attenzione vivesiana per le questioni sociali di prima rilevanza, cioè l'idea del diritto ad una comunità giusta ed equa e il dovere di favorirne la realizzazione, incontrano direttamente l'interesse di Vives a condannare ogni tipo di guerra e a perseguire la pace.

L'opera *De concordia et discordia* (1529)<sup>46</sup> e il *De pacificatione* (1529)<sup>47</sup>, che funge da suo completamento, rappresentano un manifesto del pacifismo di Vives. Fondamentale, a tal riguardo, si è dimostrato il contributo di Campa, il quale, ricostruendo l'ambiente culturale che diede vita al processo di conquista spagnolo, giustamente fa notare che la realtà, in taluni contesti, viene, per così dire, piegata alla norma stabilita e la normatività viene supportata da un'opera di "convincimento". Per Vives non esistono condizioni che rendono giusta una guerra, in quanto è disumano pensare che la ragione umana possa in qualche modo giustificare qualsivoglia forma di violenza distruttiva. Sono lo spirito e la coscienza a formare il terreno originario in cui coltivare il sentimento che spinge alla concordia:

Quante guerre sostengono continuamente le due teste del mondo cristiano! Esse hanno attirato ognuna dalla sua parte gli altri re, principi, Stati, popoli, nazioni di tutta l'Europa. Esse hanno causato tanti disastri quanti disastri hanno subito- hanno spinto a singolar tenzone coloro dalla cui persona, vita e salvezza dipendono la vita e la salvezza di tante genti e di tanti regni. Le forze cristiane hanno sperimentato disastri tali che c'è da temere non possano far fronte al feroce attacco del nemico comune. Perché tacciamo?.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> V. Del Nero, *Introduzione* a J. L. Vives, *De subventione pauperum. L'aiuto ai poveri*, cit., p. 277.

<sup>46</sup> J. L. Vives, *De concordia et discordia in humano genere*. "Sobre la concordia y la discordia en género humano". *De pacificatione*. "Sobre la pacificación". *Quam Misera esset vita christianorum sub turca*. "Cuan desgraciada sería la vida de los cristianos bajos los turcos", introduzione di V. Del Nero, Ajuntamiento de Valencia, Spagna 1997.

<sup>47</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, a cura di R. Campa, Union Imprinting, Viterbo 1992.

<sup>48</sup> Ivi, p. 482

## Capitolo I

### La retorica, il discorso e i suoi tratti “umani”

*Da quei nomi che gli antichi attribuirono al discorso, trovo che essi per alcuni aspetti lo paragonarono all'acqua; ma per tutti gli aspetti certamente all'uomo, acutamente, secondo la mia opinione, e molto saggiamente; infatti il discorso nasce dagli intimi recessi del nostro petto, dove abita il vero ed autentico uomo ed è l'immagine della sua anima, sua genitrice e così dell'uomo intero, di modo che non c'è nessuno specchio che renda un'immagine più certa dell'uomo del discorso e non a torto un proverbio greco dice che ciascuno è come parla.<sup>49</sup>  
(Vives, *De ratione dicendi*)*

#### *1.1 La grammatica prescrittiva del comportamento umano*

Uno dei maggiori e più noti contributi che la filosofia umanistico-rinascimentale ha offerto è senz'altro quello che Juan Luis Vives dedica ad un'importante riflessione sul linguaggio e sull'arte del dire. È il periodo storico in cui si assiste a fenomeni come l'avanzare dei volgari ma anche alla fioritura

---

<sup>49</sup> E. Hidalgo-Serna, introduzione a J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, traduzione e note di E. Mattioli, La Città del Sole, Napoli, 2002, p.130.



manualistica di grammatiche latine. Un'epoca che per questo si caratterizza per un particolare interesse verso ogni aspetto della questione linguistica. Lingua e linguaggio, latino e volgare, la funzione delle arti del linguaggio sono solo alcuni di questi. Il filosofo spagnolo fa suo tale interesse, declinandolo in un imponente progetto culturale di riorganizzazione del sapere, dove al centro si trovano le discipline che si occupano di retorica, dialettica e grammatica. Si tratta certamente di un radicale mutamento di interessi registratosi nel periodo rinascimentale, in modo particolare per una certa parte di intellettuali. «Non è certo un caso che specialmente dal XVI secolo in poi si cominci a pensare sempre di più alle grammatiche delle varie lingue, che si apra il confronto tra lingue vive e lingue morte, 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»<sup>50</sup>.

Perciò il Rinascimento può essere considerato la culla delle lingue, il luogo storico dove si pongono le basi per una fondamentale riflessione sulla lingua e per una riorganizzazione dei saperi. In modo particolare in Spagna ciò ebbe luogo grazie anche ad una certa politica linguistica messa in atto a seguito di eventi storici fondamentali. Questi sono precisamente osservati ed analizzati da Sylvain

---

<sup>50</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Como, New press, 2015, p. 102. Si veda anche P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, in «Lingua e stile», XXIII, N. 3, 1988. Qui, in particolar modo, si nota quanto fosse diventato necessario nel periodo storico di riferimento riflettere sul linguaggio, sulle lingue, sulle attrezzature linguistiche, sottolineando che: «Nel Rinascimento gli studiosi si trovano a dover rendere conto di una serie di nuovi dati osservativi, tra cui primeggia l'avanzata dei volgari. Di fronte a un'estrema varietà di manifestazioni linguistiche sia a livello sincronico che diacronico, la ricerca si indirizza verso la trattazione di una concreta problematica linguistica: si avverte l'esigenza di regolare e fissare i nuovi idiomi, che si esplica nelle prime grammatiche delle varie lingue europee; si riflette sui rapporti tra linguaggio e società e sulla varietà e diversità delle lingue (...). Da tale dibattito, a cui danno il loro contributo filosofi e retori, grammatici e letterati, emerge un insieme importante e coerente di nozioni teoriche, quali il carattere umano e sociale del linguaggio, la necessità storica del mutamento linguistico, e il carattere scientifico dello studio dei fatti linguistici». (p. 346).

Aroux che nel suo studio<sup>51</sup> mette in luce il ruolo dei processi di grammatizzazione nella formazione di una coscienza linguistica:

La pubblicazione del 1492 della prima grammatica castigliana, quella di Nebrija, rientra in una serie di avvenimenti decisivi per la storia della nazione spagnola: il matrimonio dei Re Cattolici, la caduta di Granada e il viaggio di Colombo, cioè l'unificazione, la fine della *Reconquista* e l'inizio della costruzione dell'impero coloniale. Nebrija stesso attribuì tre fini alla sua grammatica: fissare la lingua (altrimenti si troverebbero, in capo a cinquant'anni, tante differenze come tra due lingue), al fine di perpetuare la narrazione dei trionfi della monarchia, facilitare ai bambini l'apprendimento del latino, permettere agli stranieri di apprendere il castigliano (e si tratta anche di convertire i popoli conquistati e di dar loro leggi) [...] Le nazioni, appena possono diventare Stati, si apprestano a fare dell'apprendimento e dell'uso della lingua un obbligo per i loro cittadini.<sup>52</sup>

Il clima culturale suggerisce sicuramente al filosofo spagnolo di dedicarsi ai temi ora osservati. Tuttavia non si vuole qui stabilire se e quanto Vives possa aver ripreso dalla tradizione che si è dedicata all'analisi del linguaggio, per valutarne ad esempio un'interpretazione nominalista o realista. Certamente, secondo un tale punto di vista si potrebbe affermare che per Vives il linguaggio

---

<sup>51</sup> S. Aroux, *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, ed. Novecento, Palermo 1998. Il suo studio è «una storia originale dei saperi teorico-pratici sui linguaggi» (p. 5) in cui emerge la tesi secondo cui la formazione di una vera e propria grammatica, configurandosi come parte di una rivoluzione basata su svolte che rivelano potenzialità inscritte nella «natura del linguaggio», (p. 7) rientrerebbe nelle tre grandi grandi rivoluzioni tecnico-linguistiche (scrittura, grammatica, microinformatica), e si collocherebbe proprio nel Rinascimento. Attraverso un concetto ampio di grammatizzazione, si può giungere a definire come grammatiche quei testi che si occupano di descrivere le parti del discorso, attrezzando la lingua di un *corpus* di descrizioni e prescrizioni che ne rendono possibile l'apprendimento. Secondo Aroux ogni grammatica implica un sezionamento della lingua, una divisione in parti e unità del discorso. Tale segmentazione e divisione in unità è già una «rappresentazione teorica della lingua e non è indipendente dalla categorizzazione (poiché segmentare equivale a classificare)». Se si prova ad interpretare la strategia retorica che sorregge il *De ratione dicendi*, adottando il punto di vista di Aroux, secondo cui «non si tratta di sapere se un testo è, più d'un altro, prototipo di grammatica, ma di sapere in quale testo ci sia della grammatica ovvero se contiene una categorizzazione delle unità, un *corpus* di esempi, un apparato di regole descrittive o prescrittive» (p. 91), si può certamente definire l'operazione vivesiana «grammaticale».

<sup>52</sup> S. Aroux, *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, cit., pp. 79-80.

non si costituisce di soli nomi né corrisponde esattamente a ciò che in esso viene detto. Il linguaggio non si limita a constatare, né però può semplicemente elaborare *ex novo* la sua materia, esso crea relazioni. In Vives l'attenzione sarebbe da spostare su un'altra questione, che riguarda piuttosto la funzione della norma e dell'uso in una lingua, cioè la riflessione su quanto una lingua possa dipendere dalla dimensione normativa e quanto da quella pratica dell'uso. Per il filosofo spagnolo c'è una forte propensione verso il secondo aspetto, essendo per lui centrali gli usi linguistici. Giustamente Pierini definisce *antinormativista*<sup>53</sup> la posizione di Vives rispetto al linguaggio, essendo questi più incline ad attribuire un ruolo preminente all'*uso* linguistico nell'ambito della discussione sulla fissazione grammaticale della lingua. La studiosa sottolinea che per Vives la grammatica fissa le regole del linguaggio, è molto utile nell'apprendimento della lingua classica, ma meno di quella viva, cioè nella lingua parlata per la quale è fondamentale la funzione dell'uso. Tra l'altro, si fa notare che il latino è la lingua che per eccellenza veicola cultura, che il suo studio è importante pur essendo esso appreso solo dopo la lingua materna, ma soprattutto che esso è uno strumento di comunicazione quanto lo è il volgare. Questo non è altro che la lingua materna, la lingua parlata che rispecchia il mutamento storico, cambia e va mutando nell'aspetto, qualifica l'identità di coloro che la parlano accomunandoli.

Eppure, nonostante una evidente continuità culturale rispetto al suo tempo, la riflessione di Vives si pone in una prospettiva nuova. È il filosofo stesso a suggerire di voler trattare la materia in modo nuovo, non replicando qualcosa di già fatto. La sua concezione del linguaggio appare, per un verso, in linea con un

---

<sup>53</sup> Su questo si veda P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit., pp. 356-359, dove sono ricostruiti gli orientamenti degli studiosi spagnoli circa la teoria linguistica del rapporto tra norma e uso. Sintetizzando le posizioni principali, Pierini parla di: «una posizione normativista, a cui fanno capo i grammatici come Nebrija e Villalón per i quali è necessario stabilire una norma che regoli e diriga l'uso linguistico, e si basi su un'autorità colta; una posizione antinormativista, a cui fanno capo i teorici della lingua come Valdés, (ma non solo essi), per i quali l'uso, inteso come lingua comune o comportamento linguistico di una determinata comunità, ha la priorità su qualsiasi norma» (p. 357).

certo classicismo teologico, per il quale innanzitutto il linguaggio è un dono divino. Da questo punto di vista è chiara la sua convinzione circa la magnificenza, la trasparenza, la piena efficacia del linguaggio originariamente donato da Dio e la debolezza dell'uomo che invece, avendo scoperto l'inganno e ogni forma di male, in seguito al peccato, deve guardarsi dal rischio di incomunicabilità. Per un altro verso, ciò che rende innovativa la riflessione vivesiana è il suo carattere pragmatico e l'esigenza di non cedere all'astrattezza, di valutare ogni discorso nella sua contingenza. Non comunicare efficacemente dipende solo dall'uomo, dalla sua capacità di non cedere alle passioni, dal suo impegno per non trasformarsi in un bruto. La comunicazione tra gli uomini implica l'uso corretto e adeguato del linguaggio, richiede che il soggetto obbedisca alla ragione. Ciò non solo allontana l'uomo dal rischio di abbruttimento, ma gli consente soprattutto di avvicinarsi alla comunità dei suoi simili, di stare insieme nella comprensione reciproca. Per questo la cura del linguaggio è fondamentale, per il potere che ha di mettere in contatto, in comunicazione, gli uomini. Così Vives nelle ultime battute del suo trattato sottolinea il valore di tale cura:

dipenderà da voi non distorcere questo bene così grande, concesso al genere umano per munificenza divina ad usi malvagi, come *la maldicenza e la rabbia* né rivolgere alla rovina degli uomini quello che era stato procurato *per la loro salvezza*. Che differenza c'è fra l'assalire qualcuno con la spada o con la lingua? La differenza sta nel fatto che è più grave offendere con la parola in quanto la natura di questo strumento comporta che lo si usi a fin di bene.<sup>54</sup>

e ancora più incisivamente prosegue mostrando le ragioni dell'abbruttimento umano:

gli animali che chiamiamo muti a loro modo hanno un tipo di linguaggio rozzo e imperfetto che serve alle loro passioni, mentre il nostro serve alla mente. Perciò noi assumiamo il carattere e il costume dei bruti e ci trasformiamo completamente in bruti quando trasportiamo il nostro linguaggio dalla obbedienza alla ragione al servizio delle passioni.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi, La retorica*, cit., p. 237.

<sup>55</sup> Ivi, p. 237.

Investe così diversi piani, antropologico, etico, politico, la riflessione vivesiana che critica chiaramente coloro che non si occupano del linguaggio, non comprendendo il valore inestimabile del suo carattere aggregante e l'azione edificante dell'arte del dire.

### *1.2 Il trattato sulla retorica*

Vives dedica il suo trattato sulla retorica ad un amico conosciuto nei Paesi Bassi nel 1531, Don Francesco Bobadilla y Mendoza, vescovo di Toledo e rettore dell'università di Salamanca, prelado e studioso apprezzato anche da Erasmo da Rotterdam. Spiega di avergli inviato l'opera perché questi potesse disporre di un metodo efficace nell'arte del dire, sia dal punto di vista educativo, per formare i fedeli, sia per affrontare convenientemente argomentazioni utili in presenza di contraddittori. Così spiega: «mi è parso opportuno mandarti quest'opera, perché l'anno passato essendo stati alcuni giorni a Bruxelles, in parte a Lovanio, mi sono reso conto che tu sei appassionato delle buone arti e particolarmente della facoltà del parlare bene, perché attraverso di essa e la restante filosofia ti si aprisse la possibilità di trattare la materia teologica con la debita dignità»<sup>56</sup>.

Nella dedica e nelle sue motivazioni si rintracciano l'intenzione di presentare l'utilità del suo trattato, un'attenzione al punto vista pratico e un approccio "didattico" che si intuiscono a più livelli.

Vives si rivolge ai destinatari dell'opera<sup>57</sup>, quando, nel chiudere la sua trattazione, si preoccupa di raccomandarne la migliore fruizione possibile così:

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 92.

<sup>57</sup> Cfr. A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, (2003), in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, Firenze Olschki, 2004. «In verità sono raccomandazioni che non mancano nei manuali di retorica, ma ciò che colpisce in Vives è l'insistenza o meglio ancora l'ostinazione con cui ritornano, come a voler esorcizzare le astrazioni e gli artifici che, omologando e uniformando ciò che è singolare e unico, compongono il linguaggio, fino a renderlo disumano». (p. 126)

i generi oratori che riguardano la persuasione sono quasi infiniti, *sia se tu consideri la materia, sia se tu consideri i propositi di coloro che parlano, dato che sono caratterizzati da questi due elementi*. Seguirli uno per uno sarebbe un lavoro immenso; noi li abbiamo compresi in formule generali che sono poche e insegnano con verità e certezza l'arte, purché vi si aggiunga *l'attenzione diligente e l'esercizio* senza i quali tuttavia i precetti non basterebbero.<sup>58</sup>

La dedica al cardinale di Burgos è indicativa non solo della vicinanza di Vives all'ambiente umanistico, di cui proprio Don Francisco Bombadilla rappresentava un importante riferimento in Spagna secondo Erasmo, ma dice proprio di come sin dall'inizio l'opera sia stata concepita dal filosofo spagnolo come una vera e propria "breve guida" alla disciplina retorica – in una dimensione non semplicemente manualistica –, che restituisce la forte impronta edificante dell'operazione di chiarificazione messa in atto da Vives nel *De ratione dicendi*, un'opera che non mira alla semplice divulgazione di nozioni relative all'arte del dire, ma si pone l'obiettivo virtuoso di ripensare il valore educativo della disciplina retorica in generale. Vives espone i principali strumenti dell'arte retorica, mostrando una spiccata coscienza del suo valore educativo. In un passo che apre la terza parte del suo trattato parla chiaramente di *aspetti didattici*<sup>59</sup>. Una sorta di guida grammaticale del dire emerge dal suo trattato. Così Hidalgo Serna: il «*De ratione dicendi* conferma l'idea di un'arte grammaticale che trova la sua origine nell'uso della lingua storica. Lo scopo della grammatica è quello di *mostrare quel che si dice e il modo in cui si dice*»<sup>60</sup>.

Partendo dall'idea della complessità del reale, cioè dalla natura che muta, dalla storicità dell'uomo e dalla esigenza di una loro adeguata comunicazione, Vives si propone di ripensare il modello dei saperi del suo tempo e di rivalutare

---

<sup>58</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 237.

<sup>59</sup> Ivi, p. 197.

<sup>60</sup> E. Hidalgo-Serna, introduzione a J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 24.

l'importanza della retorica<sup>61</sup> come disciplina utile a qualsivoglia sapere. L'arte del dire giova ad ogni disciplina, occupandosi dell'adattamento del linguaggio ad ogni contesto. Precisa Vives: «non c'è nulla infatti che non cada sotto il discorso, da Dio sommo ed eterno alle cose più basse, cioè i sassi e le pietre e gli dei delle anime scellerate, l'oro e l'argento»<sup>62</sup>. Una comunicazione autentica legittima il sapere stesso. La decadenza delle discipline, da Vives denunciata in molteplici opere, è considerata un male dipeso dalla incapacità di esprimersi correttamente e in modo chiaro, male conseguente alla mancanza di praticità dello studioso specialista che ignora la priorità fondamentale di ogni forma di sapere, cioè la possibilità di prestarsi alla comprensione.

L'oggetto di indagine da cui muove la riflessione di Vives sulla retorica è il linguaggio e la sua dimensione comunicativa e adattiva, la sua capacità di adattarsi ad ogni contesto.

La filosofia di Vives è, come il filosofo stesso suggerisce, lontana da quella propria della scolastica, essendo per lui necessario dedicarsi non tanto a speculazioni metafisiche, pur non mancando queste nel suo pensiero, ma all'affermazione di discipline che giovano all'uomo. Alla base di si pone l'idea della relazione dell'uomo, essere storico, con la natura cangiante. In un passo significativo dell'opera dedicata alla retorica Vives afferma «separeremo la narrazione dalla descrizione, in modo che *la descrizione sia come una pittura rappresentata su una tavoletta, la narrazione invece la esposizione metodica delle cose che si succedono, come si mostrano a chi viaggia in carrozza o in lettiga, con la faccia rivolta all'indietro, egli infatti vede solo le cose che passano*. Ma non c'è altro modo di vedere la vita, in cui guardiamo indietro al

---

<sup>61</sup> Cfr., P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit., dove si analizzano gli scritti di Vives in cui prevale l'interesse per la retorica: «oltreché in vari capitoli del *De Disciplinis*, nel trattato *De ratione dicendi* (1532) e in due scritti minori, *De consultatione* (1523) e *De conscribendis epistolis* (1536)». (p. 360.)

<sup>62</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 182.

passato, non guardiamo avanti al futuro, mentre osserviamo il presente poco o male»<sup>63</sup>.

Ogni tipo di sapere che rispetti la storicità dell'uomo, cioè il suo essere irrimediabilmente legato ad uno spazio e ad un tempo, ad un'epoca e ad una visione di mondo, implica il fatto, non irrilevante, della comunicazione ed espressione fedele di ciò che si indaga. L'intelletto non può limitarsi, secondo Vives, a fissare schemi universali da applicare al pensiero per dire la realtà, ne deriverebbero solo false idee, finzioni. La vita è attraversata dal tempo e dal movimento in modo incessante, l'uomo vive nel presente, in una realtà che muta costantemente, con lo sguardo rivolto a ciò che è già stato<sup>64</sup>.

Il mutamento è al centro della riflessione che Vives dedica, non a caso, alla narrazione storica, intesa come spiegazione di fatti veri, come discorso che racconta ciò che realmente è stato. La storia racconta il vero, espone in modo appropriato il movimento del tempo. La narrazione storica infatti porta con sé il riconoscimento del passato, cogliendo i mutamenti della realtà «poiché lo storico scrive di cose che passano come un corso d'acqua che fluisce»<sup>65</sup>. Il racconto storico necessita della retorica, «le parole saranno adatte all'argomento di cui si tratta (...) niente infatti è così adatto alla storia come la proprietà delle parole»<sup>66</sup>, quasi a tracciare una linea di continuità tra storia e retorica, ma Vives subito fa notare:

Hanno veramente l'oratoria e la storia molte qualità comuni, ma parecchie diverse tra quelle stesse che appaiono comuni. Narra quella, narra questa, ma in altro modo; a questa convengono per lo più cose umili e basse, prese dalla vita comune, a quella tutte le cose squisite, splendide, a questa convengono più spesso le ossa, i muscoli, i nervi, a quella la carne e, per così dire, la criniera. Questa piace soprattutto per la forza, la mordacità, la veemenza, quella per la compostezza, la soavità e anche la dolcezza. Infine altri vocaboli, altra armonia, altra forma del periodo.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>64</sup> Ivi, p. 198.

<sup>65</sup> Ivi, p. 211.

<sup>66</sup> Ivi, p. 210.

<sup>67</sup> Ivi, p. 214.



La realtà da esprimere si presenta essa stessa storica, mutante, variegata. Colui che crea un linguaggio artefatto, non potrà cogliere la singolarità del reale, illudendosi di rappresentare la relazione tra il detto e la realtà esplicitata, tra *verba* e *res*. Ciò che può, e deve, essere ricercato, invece, è la somiglianza tra il soggetto storico, dotato di ingegno, e la realtà che lo circonda. Colui che accoglie una tale verità non può servirsi di un sapere metafisico e di strumenti linguistici astratti, necessita di un *modus operandi*<sup>68</sup> diverso.

Alla base di tale convinzione c'è certamente la polemica di Vives contro i filosofi medievali<sup>69</sup>, colpevoli di aver basato le proprie ricerche su una sterile indagine metafisica, costruendosi un linguaggio fatto di sofismi incomprensibili<sup>70</sup>. Vives, come sostiene anche Hidalgo-Serna, «non proclama né

---

<sup>68</sup> Su questo si veda A. Battistini, *Il De Disciplinis, enciclopedia irenica di Juan Luis Vives*, in «Le origini della modernità. Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo», n. I, a cura di W. Tega, Leo S. Olschki, 1998. pp. 160-161, dove lo studioso riprende una definizione di E. Coseriu e definisce l'enciclopedismo che ha al suo centro filologia e retorica, la "terza via" elaborata nel Rinascimento. Vives si inserirebbe in tale orizzonte.

<sup>69</sup> Cfr. A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., dove si afferma chiaramente il carattere innovativo dell'opera di Vives: «Il *De ratione dicendi* sovverte il regolismo manieristico delle retoriche medievali, ripudiate nei loro giochi neosofistici inclini agli enigmi del *trobar clus*, alle facezie dei *joculatores* o ai duelli delle *disputationes* accademiche. Al loro posto si ripristina la rivendicazione della parola storica, ricercata rifacendosi al grande patrimonio della cultura classica, paragonata da Vives a una "*ingentis quadam ruina*" da cui desumere le qualità di coloro che "*optime dixerunt*"». (p. 126).

<sup>70</sup> Su questo si veda E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, Guerini Associati, Milano, 1992. Qui lo studioso si propone di considerare il ruolo della filosofia di Vives nella ricerca di un modello di sapere nuovo, molto vicino a quello umanistico individuato da Grassi, che ha al suo centro proprio una rivalutazione filosofica delle discipline umanistiche, quali la retorica, la dialettica, la grammatica, la poesia. Così Hidalgo-Serna: «la critica di Vives alla dialettica aliena dalle cose del mondo risente della sua personale esperienza filosofica nella città della Senna (...). Vives muove dalla tesi che costituisce la radice e l'unica norma del pensiero dialettico e del filosofare "la dialettica è la scienza del linguaggio". È dunque indispensabile che il filosofo individui *quale* sia il linguaggio che costituisce il soggetto preminente, ovvero l'oggetto, della dialettica. Solo il linguaggio originario – il *sermo communis* – può costituire secondo Vives l'espressione adeguata dell'analisi filosofica, in quanto "il dialettico deve sempre servirsi delle parole e dei predicati comprensibili da chi possiede la stessa lingua in cui s'esprime". (...) La filosofia può e deve – l'umanista attacca ancora la definizione

la priorità dell'*ens*, della *res* o della *ratio*, né difende il primato della conoscenza. A ogni passo egli addita il carattere superiore del *verbum communis* e la funzione cognitiva del *sermo communis*». <sup>71</sup> Ciò che egli ricerca è la possibilità della condivisione dei saperi, in questo caso degli strumenti della retorica, soprattutto attraverso la chiarezza. Non a caso dirà: «Io parlo al senso comune e peso, per così dire, sulla bilancia popolare i miei insegnamenti, il che è più confacente a questo nostro trattato»<sup>72</sup>.

Sembra che Vives ammetta la possibilità di un'espressione meno vicina al linguaggio ordinario solo per i poeti, infatti, il loro «allontanarsi dalla vita comune e battuta è giustificato sia dalla necessità metrica sia dal proposito di piacere»<sup>73</sup>. Egli ribadisce costantemente la necessità di adattare il linguaggio al contesto, per esempio suggerendo per la contemplazione filosofica una *composizione* attenta alla verità e un *discorso sottile nei pensieri* ma tale che «definiresti piuttosto una conversazione familiare»<sup>74</sup> o attribuendo l'uso del discorso ordinario ad un pubblico più ampio, «agli operai»<sup>75</sup> –artigiani –, cioè coloro che svolgono lavori manuali, e così via. Nel citare frequentemente alcuni *insegnamenti antichi*<sup>76</sup> di Quintiliano, Seneca e Fabiano, Vives appare dividerne l'opinione circa l'eleganza del discorso filosofico che non dovrebbe discostarsi dalla semplicità del dire comune, esigendola piuttosto. Così, secondo Quintiliano «a coloro che fanno ostentazione filosofica si addicono davvero poco

---

razionale di linguaggio– mediare il sapere più elevato attraverso la viva testimonianza della parola storica». (p. 30).

<sup>71</sup> E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 20.

<sup>72</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 197.

<sup>73</sup> Ivi, p. 172.

<sup>74</sup> Ivi, p. 176.

<sup>75</sup> Ivi, p. 175.

<sup>76</sup> Cfr. A. Battistini, *Il De Disciplinis enciclopedia irenica di Juan Luis Vives*, cit., dove Battistini nel passare in rassegna gli autori illustri citati da Vives, in particolar modo nel *De Disciplinis*, mette in evidenza: «non è senza significato che Vives chiami “filologi autori enciclopedici quali Suida, Ateneo, Aulo Gellio, l'Agostino del *De Civitate Dei*, il Macrobio dei *Saturnalia*, Isidoro di Siviglia, l'Erasmo degli *Adagia*, il Pietro Testore dell'*Officina*, anche se forse il suo vero modello è Lorenzo Valla, del quale condivide la tesi secondo cui, essendo il linguaggio coestensivo di tutto il sapere umano, esso può fungere da elemento unitario». (p. 160).

quegli ornamenti retorici e quel richiamo alle passioni»<sup>77</sup>, per Seneca «uno stile troppo elaborato non si addice al filosofo»<sup>78</sup>, ancora per Fabiano «le parole adoperate sono eleganti, non ricercate né disposte contro l'ordine naturale, secondo l'usanza della nostra età e neppure oscure, ma armoniose, benché siano attinte dall'uso comune»<sup>79</sup>.

Per Vives, dunque, non si tratta solamente di un “bel dire”. Porsi l'obiettivo di esprimere in modo appropriato l'oggetto di indagine richiede, inevitabilmente, la scelta pratica di tenere conto del destinatario, cioè della comunità dei lettori, senza allontanarsi dal senso comune. Costante si rivela nella sua indagine tale esigenza di comprensione<sup>80</sup>.

Nel *De ratione dicendi* egli, spiegando come originariamente la comunicazione fosse il fine unico del linguaggio, delinea una sorta di processo storico di graduale corruzione del linguaggio naturale che spiegherebbe anche la nascita dell'arte della persuasione. Nato “per dono divino”<sup>81</sup>, il linguaggio sarebbe stato in origine uno strumento capace di esprimere i pensieri della mente dell'uomo e spiegare le cose chiaramente – «in così grande onestà e semplicità degli animi e chi parlava avrebbe espresso direttamente quel che pensava e chi ascoltava avrebbe prestato fede a chi non avrebbe sospettato che mentisse»<sup>82</sup>–.

---

<sup>77</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 176

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. C. L. Rossetti (a cura di) *J. L. Vives Introduzione alla sapienza. Un manifesto di umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2012, dove si legge chiaramente un tale invito di Vives: «Usa un linguaggio modesto, civile, affabile; non aspro, né rozzo, né incolto ma nemmeno troppo ricercato o affettato; che non avvenga che dovendo noi parlare per capirci ci sia bisogno di un interprete per il tuo linguaggio». (p. 85).

<sup>81</sup> Cfr. P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit. qui a proposito della concezione vivesiana del linguaggio e della presenza di un aspetto teologico, si precisa che: «è una concezione in cui predominano considerazioni antropologiche, ma dove sono presenti anche elementi teologici, che si incanala nelle tendenze rinascimentali, ma include anche motivi di origine medioevale. Gli elementi teologici sono individuabili nel considerare il linguaggio come dono di Dio e nel ritenere la varietà della lingua una conseguenza della maledizione divina per il peccato dell'uomo». (p. 347)

<sup>82</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 156.

Le tenebre introdotte dal peccato, cioè l'inganno, l'ignoranza, l'incomprensione tra gli uomini, hanno sottratto al linguaggio la sua trasparenza, generando la paura della menzogna e il rischio di incomunicabilità e rendendo così necessario l'intervento dell'opera umana. Da qui la nascita di un'arte per comunicare efficacemente, talvolta per convincere l'interlocutore della verità degli argomenti. Così Vives: «perciò furono cercati argomenti di persuasione, perché di quel che non convinceva la parola dell'oratore, convincesse la ragione. Si ottiene la persuasione e si suscita fiducia in uno di questi due modi: con le parole, evidentemente, e questo di sicuro attiene al nostro proposito, o con l'educazione della mente da parte di chi parla e adducendo la probabilità della cosa o, quando non è sufficiente, si ricorre a ciò che è potentissimo nell'animo, precisamente alle passioni»<sup>83</sup>.

Tra i diversi modi escogitati per estendere la comprensione del linguaggio e l'efficacia di una spiegazione, viene menzionato anche il ricorso alla persuasione attraverso la mozione degli affetti. Per Vives ciò si compie stando attenti alla virtù e allontanando la malvagità, cioè usando in modo sapiente le passioni, che per il filosofo sono per lo più indifferenti ma diventano nocive se ne si fa cattivo uso: «l'efficacia della verità o della bontà può essere infatti aiutata dall'impiego degli affetti, quando non è a portata di mano una sufficiente prova argomentativa, non per difetto della verità che di per sé è fortissima, ma nostro, che non scorgiamo abbastanza acutamente le cose che sono più vere nella natura sia per parlare che per giudicare»<sup>84</sup>.

La verità quindi viene veicolata attraverso la forma linguistica appropriata – «al discorso si addice una foggia come alle vesti per l'uomo»<sup>85</sup> –, perciò una forma di discorso più o meno elegante deriverà dalla proporzione delle parti che lo costituiscono come le acque di un fiume che si congiungono. In generale poi,

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 182.

esistono per Vives diversi ordini di discorso: un ordine naturale, uno volontario, finalizzato alla comprensione, uno elegante. Così afferma:

c'è un discorso ben formato e bello, elegante per i ritmi, costituito di parole scelte, di frasi convenienti, di traslati, di immagini, di inversioni adatte (...) la varietà rende il discorso particolarmente bello e affascinante; nulla infatti c'è di più bello della varietà sia per gli occhi che per le orecchie sia per qualunque altro senso. L'eleganza è infatti l'inizio della bellezza, che consiste nella scelta dei vocaboli, soprattutto nella proprietà di ogni significato e nelle formule del linguaggio. (...) Di questa eleganza i grammatici hanno scritto non poco, per esempio, Lorenzo Valla nel suo trattato in sei libri.<sup>86</sup>

Vives espone gli strumenti della retorica, il modo in cui essa agisce per applicarli e adattarli di volta in volta, illustrando gli elementi del linguaggio, il suo riferirsi sempre ad altro. Nella sua trattazione si troveranno descritti precetti del buon parlare, ma soprattutto in essa trova forma ed espressione un'esigenza di flessibilità nella comunicazione che ha, non a caso, alla sua base il frequente riferimento alle nozioni di "uso", "senso comune", "adattamento". Diversi sono i fattori che determinano l'adattamento: «quando parliamo, bisogna prendere in considerazione tutte queste cose, chi parla, chi ascolta, il luogo e la materia o le cose di cui si parla»<sup>87</sup>.

### *1.3 La composizione: il corpo del discorso*

Nel *De ratione dicendi* Vives si propone di offrire, come si è visto, una trattazione della retorica nuova. L'opera si compone di tre grandi sezioni o libri, suddivisi al loro interno in capitoli densi di riflessioni, esempi e indicazioni per una buona comunicazione. Negli otto brevi capitoli del primo libro del trattato, Vives si sofferma sulla presentazione della materia del discorso. Tramite una

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 143.

<sup>87</sup> Ivi, p. 182.

disamina precisa<sup>88</sup>, dalla chiara vocazione pratica, egli spiega in cosa consiste la materia di ogni discorso e come sia possibile controllarne e «misurare musicalmente la struttura, infatti, come dice Cicerone, c'è una giusta misura dell'orecchio delimitata dal respiro di chi parla e dall'intelligenza di chi ascolta»<sup>89</sup>. In questa sezione dell'opera Vives si preoccupa di fornire un'ampia esposizione dei tratti costitutivi del discorso: «il colore riguarda la costruzione e la collocazione delle parole, il vigore gli argomenti e i pensieri, lo stile le figure e la conformazione della dizione»<sup>90</sup>. Egli descrive gli elementi che individua come ornamenti e figure del discorso «principali o degne di nota»<sup>91</sup>, con una particolare attenzione alle parole e alla loro disposizione, al cui proposito afferma che «c'è un ordine naturale, un altro artificiale; quest'ultimo talvolta viene adottato a scopo di ornamento, altre volte anche per aiutare la comprensione»<sup>92</sup>. Non trascura l'elemento sonoro del discorso, infatti, il suono, a cui le lettere procurano una diversa grandezza, può risultare ampio, esile o pieno, per esempio, ma può anche dare qualità uditive diverse, da qui la percezione che sia gradevole, sgradevole o orrido. Si rispettano, inoltre, un tempo e un ritmo, perché «il discorso non ritmico, trascurato e sciatto è molto simile alla conversazione quotidiana»<sup>93</sup>. Già dalle prime osservazioni emerge un contatto forte che la retorica mantiene con il senso comune e la parola comune, tale però da non ridursi a conversazione quotidiana. È una disciplina che richiede la conoscenza di ciò che essa implica, ma la sua complessità non la rende confusa. Esige una certa maturità da parte di chi la studia, ma i suoi benefici sono estesi. Essa richiede la

---

<sup>88</sup> Sulle precise e suggestive descrizioni elaborate da Vives si veda A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., dove si sottolinea che «la propensione per gli elenchi, o meglio per le filatesse interminabili dettate da una risoluta "rage de nommer", è il corrispettivo lessicale della diffidenza euristica per la precettistica, in controtendenza al costume della Scolastica». (p. 128).

<sup>89</sup> Ivi, p. 115.

<sup>90</sup> Ivi, p. 140.

<sup>91</sup> Ivi, p. 129.

<sup>92</sup> Ivi, p. 119.

<sup>93</sup> Ivi, p. 110.

considerazione di molteplici fattori. Così Vives: «Agente è colui che parla, paziente colui che ascolta. (...) Dicono che l'essenza dell'arte sia *nel decoro di quel che fai* e che questa sia l'unica cosa che non si possa insegnare, perché non appartiene tanto a quest'arte, quanto a tutta la vita; spetta dunque al discernimento che non può esser certo contenuto in precetti relativi alle singole cose e che prende in considerazione fatti, persone, luoghi, tempi; diremo tuttavia alcune cose fondamentali per ammonimento, perché da esse si capisca come devono esser trattate»<sup>94</sup>.

Vives elabora delle vere e proprie linee guida, sintesi di descrizioni e precetti, alcune delle quali contengono un chiaro ricorso ad importanti momenti della riflessione umanistica. A proposito, per esempio, della possibilità di ampliamenti e restrizioni, aumenti e riduzioni di significato in un discorso egli spiega che «gli esempi di tutte queste cose saranno presi dalla pratica e molti ne espose Erasmo nei suoi due libri *De copia*»<sup>95</sup>. Circa la giusta armonia tra ornamento e significato, osserva che è data dall'ordine delle parole, infatti, dalla loro congiunzione o separazione si creano figure retoriche, ornamenti utilizzati non solo per la forma del discorso, ma anche per necessità:

Queste figure quando non si capiscono si trasformano in oscurità, il cui nome greco è enigmi. In queste figure ci si è allontanati dal diretto modo di parlare, in primo luogo per necessità, quando si incominciò a dire con parole oscure quello che con parole aperte avrebbe offeso gli ascoltatori o con qualcosa di turpe o con qualcosa di sgradevole, dalla necessità si passò all'utilità e alla comodità, quindi alla piacevolezza e al diletto, come dalla via maestra noi deviamo per i sentieri, attratti dalla loro comodità e piacevolezza. Queste sono le particolarità che rendono il discorso figurato, questo discorso vien chiamato dai Greci εσχηματισμένος.<sup>96</sup>

Vives si sofferma sugli elementi che compongono il linguaggio, specificando che le idee e le parole, di cui esso è costituito – «i pensieri sono quasi la vita delle

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 174.

<sup>95</sup> Ivi, p. 113.

<sup>96</sup> Ivi, p. 127.

parole»<sup>97</sup>—, sono prese in prestito da altre discipline o dal popolo, ossia non sono propri della disciplina retorica, alla quale invece, come spesso ribadisce, compete il compito di adattare ad ogni specifica finalità. Ciò suggerisce che il linguaggio non è semplicemente parte della retorica come suo oggetto specifico, ma è la materia mutuata da riadattare. Vives stesso chiarisce l'importanza della possibilità di adeguamento delle parole al contesto, affermando così: «l'adattamento, tuttavia, sia delle parole sia delle idee, come verranno applicate ad ogni specifica finalità, pertiene questo trattato: così quest'opera non tratterà di quel che si deve dire, ma del come si deve dire»<sup>98</sup>.

La retorica ha a che fare, prima di tutto, con la scelta delle parole in vista di una specifica finalità. Esse possono essere semplici, composte, unite, antiche, nuove. Ognuna ha una età e una storia, che dipendono dalla lingua a cui appartengono, e tutte le lingue seguono un corso temporale simile a quello delle cose, nascendo e cambiando, essendo cioè soggette a mutamento. Vives le considera in modo preciso valutando ogni aspetto, spiegando ad esempio che «nelle parole semplici si considerano dall'esterno l'età, la dignità, la grandezza, il suono; dall'interno, nel senso di ciascuna, la forza e la natura del significato»<sup>99</sup> e considerando la natura dei vocaboli in base a specifiche attività, come quelle dei poeti e dei filosofi, o a seconda di chi li utilizza e li intende, riferendosi ai termini comunemente noti al popolo. Riflette sul fatto che alcuni vocaboli possono essere più grandi o più piccoli delle cose che esprimono e altri sono non semplicemente adeguati ma naturali, perché nati insieme a ciò che porta il loro nome. Così il filosofo:

Per quel che riguarda la forza espressiva naturale ci sono dei vocaboli il cui significato è naturale, cioè servono per significare le cose per cui fin dall'inizio sono stati introdotti, e poiché il loro significato è sorto insieme con loro, si chiama naturale, come le cose che sono nate con ciascuno di noi si dicono naturali, così *homo*, *ferrum*, così *arbor* e simili. Ci sono poi vocaboli che sono passati dal loro luogo naturale in un

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 94.

<sup>98</sup> Ivi, p. 95.

<sup>99</sup> *Ibidem*.



altro e sono quasi più di quelli che sono rimasti nella loro condizione originaria. Questo passaggio è chiamato dai Greci metafora, dai nostri *traslatio*. Tuttavia questi vocaboli non passano in modo tale da perdere il loro posto, benché lì non restino, quando sono in uno diverso, però non viene tolta loro la facoltà di ritornare al loro luogo originario, ma in questi vocaboli ciò che passa entro certi limiti rimane là dove si allontana. Infatti o il più si contrae nel meno o il meno si espande nel più o l'identico si volge su sé stesso, cioè sul simile. La somiglianza, infatti, in certo modo, ha lo stesso effetto che il genere e la forma in filosofia e l'amicizia nella vita.<sup>100</sup>

Suggestiva è la descrizione vivesiana della metafora, che mostra l'importante funzione della dimensione metaforica e la sua frequente utilizzazione. Sono infatti per lo più passati da un luogo naturale ad un altro ad esso prossimo quei vocaboli che, contraendosi o espandendosi, cioè pur rimandando alla loro condizione originaria ne hanno offerto un significato verosimile passando in un luogo a loro affine. La metafora diviene quindi uno spostamento, un movimento di significato in cui il passaggio alla verosimiglianza crea affinità tra il significato evocato e quello originario. Vives parla di traslati che occorrono o per necessità o quando risultano più convenienti, cioè più adatti a dire adeguatamente qualcosa. «I traslati si fanno per giudicare cose simili, a giudicare sono l'intelletto e la sensibilità (...) vi sono poi altre somiglianze che si colgono con il giudizio della fantasia»<sup>101</sup>. Essi sono usati in modo conveniente quando si addicono a chi parla, a chi ascolta e all'argomento, in modo da procurare *decoro*.<sup>102</sup> La metafora segue la logica del decoro, cioè indica un movimento teso al raggiungimento della convenienza del dire. Lo spazio metaforico si forma per effetto di uno spostamento e ricrea incessantemente legame e familiarità con l'idea originaria. L'atto di creare metafore implica per tale ragione un uso sapiente dell'arte del dire, tale da realizzare quei nuovi luoghi dell'espressione capaci di evocazione.

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 97.

<sup>101</sup> Ivi, p. 99.

<sup>102</sup> Ivi. Sul decoro Vives, in particolar modo, afferma che «si ha quando si parla come conviene all'argomento, a chi parla e a chi ascolta o quando si conquista il favore al discorso, il che si capisce più prontamente da quel che non conviene, dato che si notano di più le cose brutte di quelle belle». (p. 100).

In tale teoria della metafora non ha luogo alcuna separazione: il metaforico si manifesta per effetto di una comunanza, di una condivisione. I luoghi della metafora sono perciò efficaci solo se rievocano il familiare inteso come significato originario delle parole. Da qui si comprende la necessità di evitare astrattezze, cioè una scissione delle parole rispetto al loro contesto originario.

Vives prende in esame una particolare categoria di parole definite composte, cioè unite al punto da «esservi in esse una distinzione dalle altre»<sup>103</sup>, di cui si chiarisce l'aspetto esteriore, la forma, paragonandolo ad un volto. Tale metafora del volto del discorso che assume colore, tramite le forme via via enucleate e analizzate da Vives, viene così rappresentata:

Il *volto* è una configurazione; infatti tutto quello che aggiunge al discorso grazia, bellezza, e conveniente colore sembra attribuirgli un volto e una forma, così che senza questi ornamenti il discorso risulta informe. Questi colori si prendono dal linguaggio comune con una osservazione acuta e diligente, non diversamente da come si raccolgono dal prato e dal giardino fiori per farne un mazzo o una ghirlanda (...). I Greci non lasciarono nulla senza figura e adattarono i nomi alle loro finzioni, cosa che per loro fu facilissima a farsi per la ricchezza e la flessibilità della loro lingua: noi tuttavia daremo in generale alcuni principi in cui riteniamo ci sia una qualche grazia naturale, che un poco si allontana dalla semplicità del linguaggio comune, anche se ricadono talvolta in esso, come non c'è nessun fiore così raro e squisito che non nasca talvolta spontaneamente in un prato calpestatissimo e pochissimo coltivato.<sup>104</sup>

Pur insistendo sulla opportunità di procurare ornamento nel dire retorico, c'è un riferimento al linguaggio comune – le parole sono offerte come i fiori in un terreno comune – che rende la riflessione di Vives sempre ancorata ad una prospettiva, per così dire, concreta. Da questo punto di vista, a ragione Pierini sottolinea la vocazione innovativa di Vives quando afferma che «l'umanista valenziano critica dunque la retorica tradizionale, interessata ad abbellire ed ornare il discorso, e propone una retorica attenta sia alle parole che ai concetti»<sup>105</sup>. È inconcepibile, cioè incomprensibile, un linguaggio se non si serve della materia

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 102.

<sup>104</sup> Ivi, p. 103.

<sup>105</sup> P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit., p. 361.

comune. In esso verrebbe a mancare la cifra principale di ogni discorso autentico, cioè la reale possibilità della sua condivisione. Un tale approccio realistico si manifesta anche attraverso la scelta del filosofo spagnolo di seguire una certa lezione degli antichi maestri di retorica. Non è allora casuale la metafora del *volto del discorso*.

Così, un chiaro esempio della modalità metaforica di esprimere significati è proposta dallo stesso autore che, nel secondo libro del *De ratione dicendi*, riferendosi al destino della retorica, pur volendone proporre una nuova declinazione, dichiara esplicitamente l'intenzione di recuperare anche l'antica lezione dei grandi maestri dell'arte del dire, il cui valore non è messo in discussione<sup>106</sup>. In essi vi era una cura e un'attenzione che «l'età seguente ha poi dimenticato, trascurando le arti di questo tipo. Così un tempo, quando i cultori dell'eloquenza producevano grandi opere di valore, fecero molte osservazioni a proposito del discorso e della potenza del dire, che furono dimenticate dai posteri per la desuetudine a quello studio. (...) Io mi limiterò a raccogliere come da una gigantesca rovina quegli elementi che si adatteranno sia a parlare bene sia a giudicare e capire gli autori».<sup>107</sup> In particolare, degli antichi maestri Vives riprende un singolare modo di considerare il discorso con la stessa attenzione che si suole rivolgere all'essere umano. I discorsi, come gli uomini, hanno un loro corpo, un volto, un'anima: «Le cose interne vengono da noi prese in considerazione nell'esegesi, non nella varietà stessa e nei generi dei significati che sono quasi infiniti, né di quest'arte, ma ciascuna nel suo proprio ambito. Queste nostre cose prendono dalle fonti, dalle quali promanano come ruscelli, i nomi, per esempio, dall'acutezza, dalla cultura, dal giudizio, dalla memoria,

---

<sup>106</sup> Cfr. A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., dove si nota proprio che «Vives lavorò attingendo ai grandi esempi dei poeti, degli storici e degli oratori della classicità, chiamati a fungere da antidoto, con il loro impiego pratico e fruttuoso delle risorse comunicative ed espressive dell'uomo, alle aride formule dei vuoti esercizi tecnici ereditati dalla logica scolastica e in primo luogo da Pietro Hispano» (p. 117).

<sup>107</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 129.

dall'affetto, dalla forza, dai costumi, a cui talvolta si mescolano le cose esterne per il giudizio; poiché come nell'uomo così nel discorso dal volto e dalla figura giudichiamo dell'anima»<sup>108</sup>. La stretta correlazione tra l'anima dell'uomo e la figura/volto del discorso induce il filosofo spagnolo a considerare il discorso alla stregua di un uomo, più precisamente a valutarne le caratteristiche attraverso le similitudini che esso presenta rispetto all'essere umano. Secondo Vives gli antichi, infatti, giustamente definirono i discorsi facendo ricorso alle qualità esteriori e interiori dell'uomo, «per questo essi diedero al discorso le stesse denominazioni che noi siamo soliti usare nel descrivere l'uomo, prese dall'anima, dal corpo e dalle membra sia da sole sia in combinazione»<sup>109</sup>. Vives afferma così che un discorso può essere definito sublime, elevato, eccelso, grave a seconda della grandezza. Il suo significato è incisivo se possiede una certa forza. Dall'incontro delle parole e dalla loro armonia o disarmonia si può anche tracciare *la pelle* di un discorso, che per questo risulterà molle, tenero, duro; mentre per la quantità di parole esso può sembrare nutrito, sontuoso. Ci si riferisce, talvolta, alla carne del discorso, ed ecco che se ne ricerca *il succo* e il sangue, che quindi sarà più o meno corpulento. Così Vives:

Sangue e succo del discorso sono le parole sia naturali sia traslate, proprie e adatte, il suono pieno e dolce, la dizione elegante, una quantità di parole sufficiente alla comprensione, onde il discorso viene detto *sontuoso* e *ben nutrito*, e questi non sono difetti. Ridonda di sangue il discorso che dice molto più di quel che è necessario, se questo passa alle puerili e putride ridondanze, *il sangue è vizioso*. Nel caso contrario *il sangue è dolce e molle e soave il succo*, quale Quintiliano insegna essere richiesto dalla storia; *il succo* è qualcosa di meno del sangue. Cicerone insegna che lo stile tenue, anche se non ha *moltissimo sangue*, deve avere qualche *succo*.<sup>110</sup>

Viene così a specificare il senso del ricorso alla metafora del discorso come “forma umana”, come volto:

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 128.

<sup>109</sup> Ivi, p. 130.

<sup>110</sup> Ivi, pp. 133-134.

*il succo* mi sembra consistere in questo: che le parole siano adatte e convenienti, che il significato abbia forza e che la composizione sia delicata: dove infatti c'è parsimonia di parole e queste sono per lo più naturali, di suono tenue, di composizione non curata, il discorso è *arido, macilento, scarno, appena attaccato alle ossa*, così che le ossa si vedono ammassate contro la pelle, come pietre in un sacco, senza carne e sangue.<sup>111</sup>

Le suggestive metafore riprese da Vives per rappresentare i caratteri di ogni discorso contribuiscono a delinearne un corpo e un apparato<sup>112</sup>, mostrando anche come da essi possa emergere un certo carattere – «colore del discorso diremo che è soprattutto quello che è posto nelle figure sia di parole che di pensiero: queste sono, per così, un colore del linguaggio»<sup>113</sup>-. Infatti, non solo, secondo Vives, si possono descrivere le caratteristiche del linguaggio come quelle di un comune corpo umano ma si può anche utilizzare il lessico che descrive l'anima per definirne il tono. Ecco perché, per esempio, esso è a volte ingegnoso e può presentare caratteristiche vicine a quelle dell'ingegno che lo ha elaborato, oppure «è acuto quando le sue parole penetrano nell'intimo dell'argomento di cui si tratta per una certa somiglianza dell'ingegno umano»<sup>114</sup>. Si dice sottile il discorso quando in esso si «penetra fino all'intimo la cosa proposta e rimosse le cortecce, si mostra il nocciolo perfettamente pulito»<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Cfr. A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit. Così anche Battistini nota: «Vives però non si accontenta di queste indicazioni, arrivando a stabilire un'insistita equazione tra il corpo umano e un discorso retorico, non solo nell'individuare una "oratio puerilis", una "virilis", una "matura", corrispondente alle stagioni della vita in cui le si compone, ma identificando l'altezza della sostanza fonica con la statura dell'uomo, il significante con la pelle (...), fino a dedicare un intero capitolo ai "nervi, lacerti, latera, musculi", di un'orazione, che quindi può essere "nervosa et lacertosa", sommersa "carne atque arvina", indebolita dalla "carnis redundantia", oppure "enervis et elumbis"» (p. 130).

<sup>113</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 137.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 148.

Così, oltre alla natura del discorso, alla sua struttura paragonabile a quella di un corpo umano, Vives individua una dimensione più intima che riguarda l'animo degli uomini, essendo nei discorsi coinvolti gli affetti e lo stato d'animo di ciascuno. Anche nell'analisi di aspetti come l'erudizione e la sottigliezza degli argomenti egli prende in considerazione una certa tonalità, cioè personalità del discorso, facendo notare che la denominazione stessa di quello dipende non solo dall'argomento ma anche da chi parla. L'utilizzo di figure, la composizione, i significati, le ripetizioni possono generare curvature diverse del discorso, come variegati si presentano i caratteri dell'uomo: audace, timido, giovanile, senile, dotato di gravità, lieto, affettato. Vives rivendica la possibilità di valutare il carattere di un discorso al fine di saperlo riconoscere:

quello che ho detto va inteso non solo in riferimento a tutto il discorso, ma alle sue parti ed anche talvolta ai singoli giri di frase e periodi. Infatti, a ciascuna di queste parti compete qualcuno di quei nomi, secondo che sia bassa o eccelsa, mite o aspra, coltivata o trascurata e così via. E come fra gli uomini si dice bilioso non colui che non ha altro umore, nessuno infatti è tale, ma chi ha soprattutto questo, così il discorso si giudica sulla base della caratteristica in esso prevalente. Ho passato in rassegna non solo le qualità del discorso, ma anche i difetti, non perché in questi ci sia una utilità, ma perché da essi si capisca la qualità contraria da seguire e ci guardiamo invece dai vizi stessi; non diversamente tra gli uomini alcuni hanno certe doti, altri altre, chi fisiche, chi psichiche chi occasionali.<sup>116</sup>

Il riferimento all'uomo attraversa i sedici capitoli del secondo libro dell'opera di Vives che si caratterizzano, come si è potuto constatare, per una caratteristica "terminologica" di tipo "antropologico". Tale declinazione dell'indagine non può passare inosservata, soprattutto se si tiene conto della predominanza di un lessico così singolare. Il discorso dell'uomo è scomposto e ricomposto nelle sue parti costitutive, ognuna di queste è indagata e rappresentata come una parte del corpo umano, è resa osservabile alla luce di criteri "anatomici". Non è un caso che sia presente in un trattato come quello vivesiano una giustapposizione di elementi

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 155.

retorici e anatomici, essendo il Rinascimento il periodo storico in cui comincia ad affermarsi una introspezione profonda dell'essere umano, in cui trovano spazio non solo la pratica della dissezione dei corpi, ma anche un'analisi profonda delle passioni e della sfera interiore dell'anima. Così, in uno studio sulle influenze della scienza anatomica condotto da Van Delft si dice: «Ecco un accostamento tra i più eloquenti che permette di osservare, nel tempo, la presa crescente del “modello anatomico”. Questo sviluppo è dovuto precisamente al fatto che a partire dal Rinascimento l'anatomia strictu sensu conosce una notevole evoluzione»<sup>117</sup>. La retorica si serve del modello anatomico, che a sua volta restituisce, almeno agli inizi del suo sviluppo, l'immagine del corpo umano attraverso il linguaggio retorico.

Di fatto, l'interesse quasi esclusivo per le questioni di tipo pedagogico e psicologico ha sospeso spesso il giudizio sulla natura della retorica vivesiana, finendo per darne un'immagine parziale. La concentrazione sull'ambito della pedagogia e della psicologia vivesiane, pur sempre di grande importanza, infatti sono indicative di una certa tendenza interpretativa che ne ha oscurato l'altrettanto importante riflessione sul linguaggio. Negli studi dedicati al filosofo spagnolo sembra rintracciarsi la mancanza di un adeguato riconoscimento della sua prestigiosa funzione all'interno dell'umanesimo rinascimentale. Hidalgo-Serna proponendosi di mettere in luce il senso della filosofia di Vives, ha certamente il grande merito di aver posto l'accento sulla centralità della questione linguistica. Con Vives si assiste ad una rivoluzione filosofica in virtù di una nuova concezione del sapere che parte proprio da una diversa considerazione del linguaggio. Così afferma lo studioso:

L'interpretazione dell'opera di Vives si è soprattutto incentrata sulla psicologia e pedagogia dell'autore, ritenendo entrambe diramazioni di un'antropologia priva di portata filosofica. Secondo Grassi “questa

---

<sup>117</sup> L. Van Delft, *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 179.

rivalorizzazione antropologica dell'uomo" caratterizza anche il modello distorto d'umanesimo in Burckardt e costituisce la premessa dell'antiumanesimo di Heidegger. Al contrario il pensiero di Vives deriva da un capovolgimento della concezione tradizionale del linguaggio.<sup>118</sup>

A ragione Hidalgo-Serna insiste sul capovolgimento operato da Vives nell'ambito della riflessione sul linguaggio, dovuto al profondo mutamento del modello di sapere ad esso sotteso. Tuttavia, occorre chiarire ancora la radice della prospettiva umanistica di Vives, incluso il suo farsi promotore di un rinnovato interesse per l'uomo. Da questo punto di vista, pur avendo il merito di spostare l'attenzione sulla questione del linguaggio, la posizione di Hidalgo-Serna sembra non concentrarsi abbastanza sul senso dell'interesse di Vives per un "modello di sapere non astratto", al cui centro ci sarebbe una rivalutazione della retorica, della dialettica e della grammatica, in vista di una sua condivisione, cioè di una *utilità* per l'uomo. Non è casuale il fatto che ricorra nella riflessione vivesiana sulla retorica l'idea di *uso*<sup>119</sup> della lingua.

La prospettiva "pragmatica" di Vives ricorre anche ad una rappresentazione, per così dire, antropologica/antropomorfica del linguaggio, come a dire che *ogni discorso somiglia ad un uomo*. Vives stesso nel secondo libro del trattato sulla retorica, come si è visto, sposa l'abitudine antica di servirsi delle definizioni proprie del corpo umano per descrivere ogni elemento linguistico. Quindi, ogni timore verso una filosofia in cui troppo centrale è l'aspetto umano viene assolutamente confermato, non demolito. La valorizzazione antropologica del discorso ha origine nell'esigenza di Vives di considerare in modo assolutamente realistico il "dire" e l'arte che se ne occupa. Una visione realistica che, come si è visto, si serve concretamente di un criterio anatomico per descrivere il linguaggio dell'uomo.

---

<sup>118</sup> E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 42.

<sup>119</sup> Su questo si veda lo studio di P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit., pp. 356-359.



Potrebbe risiedere soprattutto in ciò la grandezza di Vives: l'interesse per l'uomo a tutto tondo e una idea di linguaggio concreta, una visione davvero umana. L'importanza attribuita all'indagine antropologica è centrale proprio in un'opera come il *De ratione dicendi*, dove predomina l'esigenza del filosofo di discutere del linguaggio, che è la caratteristica che contraddistingue l'essere umano, e di analizzarlo in modo non astratto. Ecco perché si può parlare di una vera e propria pragmatica:

Ci ritroviamo qui di fronte a una versione primitiva della pragmatica attuale, in cui la lingua in uso viene rapportata al mondo circostante. Vari studiosi hanno già rilevato che nel passato più o meno lontano gli aspetti pragmatici del linguaggio sono stati presi in considerazione. Certo è che in Vives la prospettiva pragmatica, espressa in termini assai vicini a quelli attuali, appare in modo netto; nei suoi scritti la "tecnica retorica" (l'adattamento della lingua al contesto) non riguarda solo determinati tipi di discorso (teologico, scientifico o politico), ma anche l'uso comune e quotidiano della lingua.<sup>120</sup>

#### *1.4 Una visione pragmatica*

La prospettiva pragmatica di Vives risulta ancora più chiara se si osserva come il filosofo spagnolo, di volta in volta, nel corso dell'opera, guardi alla sua opera sulla retorica in una prospettiva di condivisione degli strumenti proposti, rivendicandone l'utilità per i fruitori, per i discenti, per coloro che ne fanno uso. Egli ribadisce che per occuparsi efficacemente della disciplina retorica occorre comprendere innanzitutto lo scopo del linguaggio: «di fatto unico è il fine del linguaggio, spiegare, mentre i nostri sono tre; provare, commuovere e nutrire l'animo con il discorso, come gli occhi con gli spettacoli o la pittura, il che noi vogliamo attrarre. Questi fini sono nostri piuttosto che del discorso. Infatti, spesso con la sola spiegazione noi persuadiamo e commuoviamo l'animo e qualche volta attraiamo il lettore, come nella storia e nella poesia»<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 361.

<sup>121</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 157.

Vives, d'altronde, critica nelle sue opere principalmente i filosofi che hanno creato forme di espressione non accessibili per l'uomo comune e coloro che hanno favorito un uso non appropriato della disciplina retorica, provocando la perdita della sua cifra fondamentale non adattandola al contesto. Il suo uso è, invece, autentico se arreca il vantaggio della condivisione per la comunità degli uomini. Lo sguardo di Vives resta fisso sull' "uso", sull'aspetto pratico, cioè sulla possibilità che il linguaggio sia vero mezzo di comunicazione e giusta forma di collante per la comunità. L'uso è perciò destinato ai fruitori, all'uomo che è specchio dei discorsi che fa.

Vives individua negli scopi comunicativi il senso fondamentale del linguaggio. Scopo del linguaggio in generale è spiegare. Compito concreto dell'oratore è persuadere, commuovere, saper attirare l'attenzione. Ciascuno di questi scopi implica un grande esercizio di colui che parla. Per ottenere fiducia e persuadere l'altro, il retore deve adattare il discorso, saper utilizzare argomenti verosimili, individuare lo "stato" della questione affrontata, cioè ciò su cui si basa una controversia, conoscere l'avversario, ma soprattutto egli deve saper nascondere la propria arte, facendo in modo che il discorso risulti naturale, diremmo plausibile. Infatti Vives ricorda che «per questo Demostene viene anteposto da certuni a Cicerone, perché meno mostra l'arte meno sa di scuola, è più corrispondente al linguaggio corrente»<sup>122</sup>. La necessità di persuadere nel modo apparentemente più naturale è un aspetto presente anche in Aristotele che nel suo scritto sulla retorica, proprio a proposito dello stile e della disposizione e composizione dei discorsi, considera opportuno che il retore non mostri l'artificio. Così afferma: «si deve pertanto comporre senza che ciò risulti evidente, e dare l'impressione di parlare non artificialmente, ma naturalmente – perché quest'ultimo modo è persuasivo, mentre l'altro ottiene l'effetto contrario.

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 163.

(...) la composizione ottiene un buon risultato se si ricavano le parole dalla lingua corrente»<sup>123</sup>.

Inoltre, quando si vuol provocare un turbamento nell'animo è necessario prima immedesimarsi nell'altro, cioè *assumerne la mentalità*<sup>124</sup> e agire di conseguenza. Riuscire a commuovere attraverso i discorsi, secondo Vives, è un'operazione che richiede abilità, padronanza delle parole, delle loro espressioni, conoscenza di colui al quale ci rivolgiamo. Tuttavia impressionare l'altro è anche un modo per conoscere sé stessi, infatti: «prima di tutto bisogna considerare chi siamo noi, quelli che noi vogliamo appassionare o calmare, quale è il loro giudizio sulle cose alle quali danno importanza»<sup>125</sup>. Non meno importante è la conoscenza della natura degli affetti che, secondo Vives, sarebbero alimentati da due fonti principali come l'amore per il bene e l'odio per il male. Così egli afferma:

Inizialmente ogni essere vivente è caro a sé stesso per comportamento e impulso naturale, ma, a causa del peccato originale, è accaduto che ciascuno di noi ami sé stesso più teneramente di quel che converrebbe, ne consegue che tutto il calore concentrato all'interno lasci freddo l'esterno. Per questo non c'è nessuno che non sia ingiusto giudice di sé stesso per eccessivo amore di sé ed è facile persuadere ciascuno di qualsiasi cosa a suo favore, mentre poi, gelidi verso gli altri, siamo esposti a malvagi sospetti, all'odio, all'indignazione, all'ira ed è più facile suscitare questi affetti che la simpatia e la misericordia (...). Per questo perverso dei giudizi è successo che non occorre quasi nessuna arte per suscitare l'odio, una grande, invece, per ottenere l'amore.<sup>126</sup>

Da ciò emerge, in modo indiretto, un'idea di retorica intesa come arte che cura la comunicazione sana tra gli uomini, quindi una maggiore comprensione, nonché l'estensione di un principio di amore che combatte l'odio.

---

<sup>123</sup> Aristotele, *Reth.* IV, 301, b 1404 (Aristotele, *Retorica*, trad. it. di M. Dorati. Mondadori, Milano 1996, p. 301).

<sup>124</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 165.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 164.

Tra i compiti dell'oratore c'è anche quello di trattenere l'attenzione dell'ascoltatore, attraverso contenuti e forme di linguaggio adeguate. Egli chiarisce che l'obiettivo di tale operazione non è dilettere chi ascolta, dal momento che talvolta colui che parla ricorre a storie che possono persino renderlo triste. Il gradimento ottenuto attraverso le forme utilizzate non è finalizzato al semplice «piacere delle orecchie»<sup>127</sup>, ma riguarda l'animo che pure «ha un suo palato, come il corpo»<sup>128</sup>. Tale palato, diremmo noi, gradisce discorsi non insensati. Per questo l'oratore deve piuttosto tenere conto che «l'ascoltatore vuole ascoltare cose che gli gioveranno, sia pur nascoste sotto l'apparenza della piacevolezza»<sup>129</sup>. È l'utilità di ciò che viene detto ad interessare l'ascoltatore.

Nel delineare i compiti dell'oratore Vives indica gli strumenti principali della retorica e sottolinea la necessità, ancora una volta, che essi si adattino al contesto. La capacità di adattare il discorso alle circostanze, al luogo, al destinatario, alla materia è propria di quest'arte retorica. I filosofi, i reggitori degli stati o funzionari, coloro che lavorano, si esprimono in forme diverse. Così afferma: «certamente i reggitori dello stato e gli uomini politici saranno più accurati e più precisi in tutto quello che riguarda le parole, figure, composizione, è infatti conveniente che essi usino meglio e più abilmente degli altri il loro strumento, infatti la natura ha concesso il linguaggio alla società e alle aggregazioni umane»<sup>130</sup>. Tutti però, pur assumendo argomentazioni e stili diversi, sembrano non allontanarsi troppo dal linguaggio comune.

Nel trattato quindi emerge una disciplina retorica attenta soprattutto ai destinatari. Il fatto della necessità di comprensione come uno degli aspetti principali da curare nella elaborazione dei discorsi da parte dell'oratore lo si intuisce non solo osservando l'ammonimento di Vives nei confronti di chi utilizza un linguaggio non chiaro – «la chiarezza è necessaria, comunque, deve

---

<sup>127</sup> Ivi, p. 172.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> Ivi, p. 176.

essere tale che tutti la capiscano e i dotti la lodino»<sup>131</sup>–, ma anche all’utilità del discorso per colui che ascolta. Da questo punto di vista è esemplare proprio l’analisi della narrazione storica condotta nel terzo libro del trattato, quando Vives, nell’analizzare i diversi modi della narrazione, si sofferma sulla verità propria del discorso storico:

tutti gli scritti conviene che abbiano una qualche utilità, perché non ci sia la perdita di un bene così prezioso come il tempo, di cui pentirsi, e tanto più la storia, dalla quale si può ricavare tanto vantaggio e cioè esperienza e saggezza nonché formazione di costumi dagli esempi altrui, affinché, come dice Livio seguiamo il meglio ed evitiamo il peggio, lo storico pertanto deve raccontare le cose che possono giovare alla vita in comune e rendere migliori i lettori.<sup>132</sup>

Certamente, secondo Vives la narrazione storica ha il grande merito di offrire modelli positivi da cui trarre insegnamento e modelli negativi da cui ricavare la spinta all’uso della prudenza e allo sviluppo della moralità.

Da ciò uno stretto intreccio tra la concezione dinamica della verità, quale viene offerta da Vives, l’idea di linguaggio come strumento della retorica che ne adatta le forme alle circostanze, l’articolazione di una caratterizzazione pedagogica di entrambi nella formazione dell’uomo. E chiaramente Vives parla di scopo “didattico” quando afferma: «Ho esposto in generale quel che pensavo sull’arte di parlare nei due libri precedenti. I risultati potranno facilmente essere adattati agli schemi espositivi dei singoli argomenti; ora tratterò in particolare degli aspetti didattici della retorica. Su questo punto sono rari i precetti dei trattatisti e tuttavia particolarmente necessari. Noi insegniamo cose ignorate»<sup>133</sup>.

Ha sicuramente una efficacia didattica l’articolazione della terza parte del trattato in cui Vives coinvolge la facoltà narrativa. Egli prende in esame le diverse tipologie di narrazione: in primo luogo, la spiegazione dei fatti, cioè la narrazione della verità. In secondo luogo, il narrare che ha come fine la persuasione e che si

---

<sup>131</sup> Ivi, p. 210.

<sup>132</sup> Ivi, p. 205.

<sup>133</sup> Ivi, p. 197.

presenta o probabile, quando non riguarda direttamente il vero ma aspira a risultare verosimile e veritiero, oppure inventata opportunamente, cioè composta in modo da non risultare falsa. «In generale è massimamente probabile quel che è vero, infatti qualunque ornamento si prenda dalla verità, nessuno è così espressivo e autentico quanto la verità stessa né ha tanta forza ed efficacia. Ma qualche volta certe falsità risuonano più probabili di certe verità, il che non nasce dalle cose stesse, ma da noi che giudichiamo male e perciò bisogna narrare in modo veritiero, il che per la realtà basterebbe, ma anche in modo verosimile per causa nostra»<sup>134</sup>. La facoltà di narrare il vero, il probabile, il verosimile per essere fedele a sé stessa deve conservare la possibilità di trasmettere messaggi edificanti, non frivoli. È la stessa mente dell'uomo a non comprendere ciò che è contro natura. Perciò anche quando qualcosa viene inventato sarà reso credibile, cioè naturalmente comprensibile. Così Vives:

non può essere intenzionalmente inventata una narrazione tanto assurda che non conservi una qualche traccia e colore della natura: a tal punto la nostra mente non è assolutamente in grado di comprendere o di ragionare contro natura; evidentemente sia scopo, sia oggetto della nostra mente è la verità della quale nulla c'è di più congruo alla natura. Infatti, quelle metamorfosi vengono riferite alla potenza degli dei, per i quali nulla è impossibile né difficile, come insegna Socrate nell'Alcione, perciò anche nelle favole teatrali, dove tutto l'argomento è inventato, nondimeno perché la narrazione diventi più probabile, vengono introdotte le ragioni per le quali ciò che viene dopo nasce da ciò che viene prima.<sup>135</sup>

Vives analizza diversi generi di discorso, quelli che spiegano le cose e quelli spiegano le parole – «fin qui abbiamo parlato di quei discorsi che insegnano *spiegando le cose*, ora parleremo di quelli che insegnano *spiegando le parole*, dei quali alcuni dilatano il discorso che riprendono, altri lo contraggono, altri spiegano le parole nella stessa lingua, altri trasferiscono i significati da una lingua

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 213.

<sup>135</sup> Ivi, p. 218.

ad un'altra. Il primo genere si chiama *parafrafi*, il secondo *epitome*, il terzo *commento*, il quarto *versione* o *interpretazione*»<sup>136</sup> –. Alcuni discorsi veicolano significati, come gli apologhi, cioè «esempi inventati per la vita pratica, essi sono stati inventati per persuadere alla virtù e distogliere dal vizio»<sup>137</sup>.

Sulla capacità di trasmettere messaggi edificanti si basa anche la favola che, quando non viene composta per il mero diletto – la cui inutilità alla vita pratica Vives denuncia, facendo notare come in questo caso essa risulti un mero modo di consumare il tempo, perché non vera, né verosimile, né adatta o conveniente – contiene un importante significato, che «se viene posto prima si chiama προμύθιον cioè *praefabulatio* (premessa morale), se vien posto dopo επιμύθιον, cioè *affabulatio* (morale)»<sup>138</sup>. A rappresentare un vero e proprio modello da seguire sono poi le indicazioni tratte dalle opere teatrali, perché affini alla natura imitativa dell'uomo:

Nei teatri per diletto del pubblico veniva rappresentata la vita degli uomini come in un quadro o in uno specchio. Questo diletta grandemente, come dice Aristotele nell'*Ars poetica*, poiché dall'imitazione, egli afferma, tutti sono mirabilmente presi e l'uomo è un animale specialmente nato per l'imitazione e quelle cose che non vorremmo contemplare nella loro natura, rappresentate e riprodotte ci risultano gradevoli. Ma poiché il teatro è costituito da una moltitudine promiscua di uomini, donne, ragazzi, fanciulli, fanciulle, animi non coltivati, teneri ed esposti alla corruzione, quanto grande delitto è spargere il veleno tra loro! Pertanto le opere teatrali si pongono davanti come un elenco la raccomandazione della virtù, la persecuzione dei vizi, insegnino l'esperienza e la prudenza comune e non rappresentino nulla da cui gli animi possano esser piegati verso il peggio.<sup>139</sup>

Nel suo trattato Vives quindi dedica una certa importanza alle diverse declinazioni della narrazione per il potere manifesto di offrire modelli, esempi,

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 228.

<sup>137</sup> Ivi, p. 215.

<sup>138</sup> Ivi, p. 216.

<sup>139</sup> Ivi, p. 220.

significati. Emergono in modo particolare la storia, la favola e l'azione scenica, in cui fondamentale sembra l'uso del linguaggio comune, di ritmi regolari, di *decoro*<sup>140</sup>.

### 1.5 Una disciplina poliedrica

Nonostante dedichi una grande attenzione alle parti che compongono il discorso, la disciplina retorica resta per Vives molto di più di ciò che essa contiene come materia e strumento del dire. Si tratta di una disciplina che necessita di un ingegno fine e di una conoscenza enciclopedica, tanto che Vives considera imprescindibile per l'esercizio retorico una certa conoscenza della filosofia, della storia, del senso comune e dell'animo umano. Nel *De Ratione dicendi* rimanda spesso il lettore al suo trattato sull'anima quando mostra come sia utile per colui che coltiva l'arte retorica non solo aver ricevuto l'insegnamento di altre discipline – propedeutiche in quanto vere e proprie fondamenta per quella –, aver saggiato le cose della vita ricavandone esperienza, ma anche avere una conoscenza dei moti dell'animo, così: «come i nostri animi siano spinti o richiamati, come calmi siano eccitati e turbati si plachino, che è l'attività precipua dell'oratore, questo richiede la conoscenza del trattato sull'anima»<sup>141</sup>. Ancora, nel corso del secondo libro, afferma: «tutti questi fini, quando si realizzano nell'animo dell'ascoltatore, come partono dall'animo di chi parla, così riguardo all'intelligenza, quali cose ciascuno persuadano, da quali sia commosso, da quali sia preso e allettato, tutto questo pertiene al trattato sull'anima»<sup>142</sup>.

La retorica rimanda costantemente ad altri saperi la cui organizzazione nel progetto culturale di Vives diventa per questo motivo fondamentale. In tale progetto, nota giustamente Battistini, la retorica è «considerata non più la causa finale della conoscenza complessiva in vista della formazione del perfetto

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 223.

<sup>141</sup> Ivi, p. 91.

<sup>142</sup> Ivi, p. 157.



oratore, come avveniva – e se ne sono sentite le testimonianze – nel mondo classico di Cicerone e Quintiliano, ma la causa efficiente di un sistema che mira all'unità senza soffocare il genuino carattere proteiforme del reale»<sup>143</sup>. Le parole e la loro disposizione riguardano allora l'ornamento del discorso, rappresentano cioè solo una parte di una disciplina che racchiude in sé molte altre. Sbagliano coloro che riducono tale disciplina alla mera funzione decorativa, contro questi si scaglia lo stesso Vives quando afferma: «ma i nostri teorici contro cui polemizziamo, per questo, sbagliano, perché ritengono che tutta l'arte del dire sia racchiusa in quella parte del dire che riguarda le parole, cioè le figure, i tropi, i periodi e l'armonia della dizione, cose che si riferiscono non tanto al corpo stesso del discorso e per così dire alla sostanza, quanto al decoro e all'ornamento del dire: quanta parte, infatti, di quest'arte sono il colore la forma del discorso?»<sup>144</sup>. Su questo aspetto Hidalgo-Serna osserva che:

Delineando la funzione della retorica Vives ha ben presente il vasto orizzonte del linguaggio e i molteplici significati e funzioni della parola. Il buon retore deve inoltre conoscere e applicare tutte quelle scienze che sono indispensabili all'esercizio e al successo della sua arte. Nella retorica infatti la prassi è sempre più importante dell'arte stessa. Distinguendo la retorica da ogni altra scienza Vives non nega però le comuni relazioni di tutte le discipline rispetto al *verbum* storico. Secondo il suo parere l'acume dell'*ingegno*, l'esperienza, la saggezza o il discorso scelto e di buon gusto non bastano qualora l'oratore rinunci alla storicità e all'applicabilità delle altre *artes*.<sup>145</sup>

Vives ricorda, a tal proposito, giustamente Aristotele che quando si dedica alla trattazione della retorica, «rimanda sempre ai libri di filosofia e dialettici, mentre in questi non rimanda mai ai libri retorici, perché sarebbe conveniente che la conoscenza di questi precedesse la conoscenza dell'arte del dire»<sup>146</sup>. Tanto è complessa, vasta e connessa a molteplici ambiti, come la morale e la storia, che

---

<sup>143</sup> A. Battistini, *Il De Disciplinis, enciclopedia irenica di Juan Luis Vives*, cit., p. 160.

<sup>144</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 92.

<sup>145</sup> E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 138.

<sup>146</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi*, cit., p. 92.

la disciplina retorica richiede un esercizio e una trasmissione progressivi. Per tale ragione, ad esempio, sarebbe forzato imporne l'insegnamento a coloro che sono teneri d'età e che non possiedono ancora gli strumenti per comprenderla: «l'adolescente non è ascoltatore adatto della filosofia morale, perché è ignaro delle cose della vita attorno alle quali verte l'etica e così non è ascoltatore adatto di questa disciplina, poiché non sa quelle cose senza la conoscenza delle quali non possono venir capiti gli insegnamenti che vengono dati in quest'ambito»<sup>147</sup>.

Lo strumento della retorica è così potente che dovrebbe essere coltivato nel momento giusto, in età matura e da coloro che avendo animo buono lo esercitano per fini positivi: «bisogna imparare la retorica, se desideriamo ricavare un qualche frutto da quell'esercizio, non nella fanciullezza e nell'adolescenza, in quella ignoranza di tutte le arti, i costumi, le leggi, le passioni dell'animo, la consuetudine di vita civile e umana»<sup>148</sup>. La retorica è una disciplina *poliedrica*<sup>149</sup>, accoglie al suo interno molti saperi e ha una utilità pratica per la vita dell'uomo. Nel suo *De Disciplinis* il filosofo spagnolo considerando il valore significativo della retorica afferma che proprio gli uomini onesti e saggi non dovrebbero assolutamente trascurarla. È giusto che l'uomo saggio coltivi l'arte del dire, egli infatti possiede “l'esperienza delle cose della vita” e “la pratica della vita comune” “giudizio acuto e prudente”<sup>150</sup>. Ciò a cui si riferisce Vives è una finalità pratica.

La retorica non è quindi solo un'arte del dire ornato, poiché l'ornamento è solo una parte di essa. L'arte del dire ha a che fare con il saper trovare gli argomenti giusti e le parole adeguate. Tutta la trattazione della retorica non deve essere rivolta ad altro fine. Pur dedicandosi Vives per lo più allo studio della lingua latina, la lingua in cui decide di esprimersi, egli sa bene che occorrono

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 91.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> Cfr., P. Pierini *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, cit., p. 360. Qui si ribadisce la funzione di Vives nel considerare il linguaggio in modo concreto, per così dire come sinolo di parola e concetto, di senso comune ed eleganza, corpo e anima.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

esercizio e conoscenza per apprendere la disciplina retorica, non ultimo, per esempio, quello che riguarda il linguaggio comune e le lingue<sup>151</sup>.

Il legame della retorica con altre discipline lo si osserva anche quando Vives tratta dell'insegnamento delle arti, per il quale egli specifica che bisogna tenere conto della unione delle discipline:

sono coerentemente unite e concatenate in tutte le loro parti, come *la grammatica, la dialettica, la retorica, la filosofia morale*. Per questa strada insegnarono queste arti Aristotele, Teodoro di Gaza. Infatti in queste arti una sola parte non può sussistere di per sé, tale è il legame fra tutte: il principio di ciascuna arte sarà congiunto con la precedente in modo da offrire il passaggio alle seguenti, per esempio, *il principio della dialettica con la grammatica; il principio della medicina con la filosofia naturale*. Questa è l'opinione di Aristotele negli Analitici: *ogni arte e ogni disciplina nasce da una conoscenza precedente*.<sup>152</sup>

Il carattere pratico dell'insegnamento vivesiano è rintracciabile nella sua esigenza di chiarire gli *scopi* della retorica, dei discorsi da essa elaborati e gli effetti che ciascuna strategia della comunicazione può avere a seconda dello scopo prefissato. È questo tipo di esigenza pratica a rendere necessaria la cooperazione di diversi ambiti del sapere.

Per giungere a riconoscere il valore culturale della riflessione vivesiana occorre cogliere l'importanza della rivalutazione della disciplina retorica da lui operata attraverso un'indagine che ha al suo centro il senso comune e il linguaggio comune. È necessario osservare le caratteristiche della retorica vivesiana, «va sottolineata la novità e la rilevanza teorica della concezione della retorica, vista come un insieme di regole che adattano la lingua alle varie esigenze

---

<sup>151</sup> Su questo cfr., P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, dove si afferma che «per attuare un programma di retorica concepita come la disciplina che rapporta la lingua al contesto, è necessaria una conoscenza previa degli strumenti di lavoro, cioè delle lingue. Per questa ragione, quando tratta la questione dell'insegnamento della retorica, Vives prevede anche una fase dedicata allo studio delle caratteristiche delle varie lingue». (p. 362).

<sup>152</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 226.

comunicative, proponendosi come la versione rinascimentale della pragmatica moderna»<sup>153</sup>. Si tratta di comprendere lo stato della disciplina retorica anche in relazione al fatto che, occupandosi del “come dire”, investe molti ambiti del sapere. Battistini ribadisce, per esempio, che «nel passare in rassegna le cause della corruzione della retorica, Vives denuncia chi ne restrinse la giurisdizione a qualche ufficio settoriale sottraendola al suo nativo ruolo enciclopedico di disciplina priva di contenuti particolari e come tale suscettibile di essere applicata a ogni altra materia»<sup>154</sup>.

La retorica allora non può limitarsi all’elocuzione intesa nel solo senso dell’ornamento, deve necessariamente comprendere tutto ciò che rispetto ad essa è propedeutico. L’innovativa articolazione della retorica di Vives, ne sottolinea una teoria dell’elocuzione basata sul *come* si dice oltre che sul *quid*. Tale aspetto, d’altronde, è anche quello più conosciuto della sua teoria. Non a caso il filosofo spagnolo viene a tal proposito ricordato da Croce in un paragrafo dell’*Estetica*<sup>155</sup>, dedicato ad uno “sguardo alla storia di alcune dottrine particolari”. Vives viene qui riconosciuto tra quei filosofi che nel Rinascimento criticarono l’idea antica di retorica. Croce infatti riflette sulla evoluzione della retorica dalla sua fase più antica a quella rinascimentale e oltre. La retorica antica si configurava come un manuale che concerneva tre generi di discorso (deliberativo, giudiziario e dimostrativo), mirando ad ottenere un certo effetto nell’animo dell’ascoltatore, essa aveva come fine principale la persuasione. Non occupandosi solo del bel dire, investiva la sfera anche morale, infatti «chi fa ciò, non è soltanto uomo estetico, che dice bellamente quanto ha da dire; è anche, e soprattutto, uomo pratico. Ma in quanto tale non può sottrarsi alla responsabilità morale di ciò che fa; e qui si annoda la polemica platonica contro la Rettorica, cioè contro i ben

---

<sup>153</sup> P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica nell’opera di Juan Luis Vives*, cit., p. 363.

<sup>154</sup> A. Battistini, *Il De Disciplinis, enciclopedia irenica di Juan Luis Vives*, cit., 161.

<sup>155</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano, 1990.

parlanti ciarlatani politici e contro gli avvocati e giornalisti senza coscienza»<sup>156</sup>. Platone denunciò i rischi di un suo abuso, cioè di un uso sconsiderato, svincolato dal buonsenso. Tale teoria della retorica, nota Croce, non si configurò mai come scienza a causa della vasta materia in essa compresa. Assottigliandosi nella forma, questa pian piano scomparve. In autori come Vives, ne sopravvisse solo una parte, dato che il filosofo spagnolo ridusse la retorica a teoria dell'elocuzione, basandola soprattutto sul *quemadmodum* ovvero sul *come dire* ed estendendola ben oltre i tre generi tradizionali.

Nell'interpretazione crociana della retorica vivesiana viene messo in evidenza un'inversione di tendenza rispetto alla retorica intesa alla maniera tradizionale. Vives, si collocerebbe in uno spazio evolutivo della teoria retorica in cui viene meno l'antico significato. Il filosofo spagnolo avrebbe criticato l'antica compagine variegata e confusa della teoria retorica fino ad attribuire al campo della retorica la sola elocuzione, anche se ampliandola ed estendendola, infatti di essa si servono non solo il retore ma anche poeti, filosofi, storici. Così Croce:

Il Vives metteva in rilievo il confusionismo degli antichi trattatisti, che abbracciavano *omnia* e congiungevano elocuzione e morale, imponendo all'oratore gli obblighi del *vir bonus*. Delle cinque parti dell'antica Rettorica egli ne respingeva quattro come estranee: la memoria ch'è necessaria a tutte le arti; l'invenzione, ch'è materia di ciascun'arte in particolare; la recita ch'è parte estrinseca; la disposizione, che spetta all'invenzione; e riteneva la sola elocuzione, la quale tratta non del quid *dicendum*, ma del *quemadmodum*, estendendola non solo ai tre generi, ma anche alla storia, all'apologo, alle epistole, alle novelle, alla poesia.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, cit., p. 543.

<sup>157</sup> Ivi, p. 545.

Secondo Croce *la teoria della Rettorica*<sup>158</sup> trova la sua definizione esatta presso gli antichi greci, per i quali essa «era operatrice di persuasione»<sup>159</sup> e abbracciava un ampio ambito di “cognizioni”, di cui l’elocuzione<sup>160</sup> era solo una parte. Croce fa notare che proprio tale *significato antico della retorica*<sup>161</sup> andò progressivamente scomparendo. Nel Cinquecento, pur assottigliandosi tale significato, perdurava l’esistenza della retorica nelle scuole e un filosofo come Campanella poteva prenderla in considerazione in una sezione della sua filosofia razionale<sup>162</sup>. Ancora i tradizionalisti potevano criticare i tentativi di modificare l’assetto della disciplina, infatti «il Patrizzi fu trascurato; il Ramo e il Vives se ebbero qualche seguace (quali Francesco Sánchez e il Keckermann), di solito valsero unicamente come pietre di scandalo pei tradizionalisti»<sup>163</sup>.

L’innovazione promossa da Vives resta però più complessa. Egli estende la teoria dell’elocuzione a tutti gli ambiti della retorica e ne considera molteplici funzioni, diverse categorie che se ne giovano. Vi si trovano infatti contemplate le figure del poeta, del narratore, del politico e altre ancora. Ciò fa pensare che l’inversione e la novità, pur sempre colta da Croce, sia più profonda di quanto osservato. Vera è la critica di Vives agli antichi, altrettanto chiaro però è il suo ricorso a determinati insegnamenti dei maestri di quest’arte. Giusta è

---

<sup>158</sup> Su questo si veda B. Croce, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, cit., dove si osserva che la retorica antica si configurava come una disciplina complessa, contenente al suo interno una congerie ampia di cognizioni che non si limitavano alla sola elocuzione. Essa comprendeva «le descrizioni degli affetti e passioni, i ragguagli sulle istituzioni politiche e giuridiche, le teorie del sillogismo abbreviato o entimema, della prova che versa sui probabili, dell’esposizione pedagogica e popolare, dell’elocuzione letteraria, della declamazione e mimica, della mnemonica, e così via». (p. 544). Infatti, egli riconosce che una tale configurazione della disciplina non le permetteva di considerarla come una scienza regolare.

<sup>159</sup> Ivi, p. 542.

<sup>160</sup> Croce a proposito dell’elocuzione qui afferma: «La Rettorica, nel significato moderno, è principalmente una teoria dell’elocuzione; ma l’elocuzione (λέξις, φράσις, ἐρμηνεία, elocutio) formava soltanto, e neppure la prima, delle sezioni della Rettorica antica». (*Ibidem*).

<sup>161</sup> Cfr. R. Barthes, *La Rettorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche della comunicazione*, Bompiani, Milano, 2011.

<sup>162</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, cit., p. 547.

<sup>163</sup> Ivi, p. 546.

l'osservazione crociana circa la molteplicità di "cognizioni" prese in considerazione dalla retorica antica. Tuttavia, bisogna riconoscere anche in Vives l'esigenza di tracciare un ambito così ampio per la retorica. A tale proposito ha ragione Battistini quando sottolinea:

Solo in apparenza l'identificazione della retorica con una sua parte è una restrizione o un impoverimento della disciplina, perché questa ottica, per altro tipica nell'età rinascimentale e seguita tra gli altri da Bartolomeo Cavalcanti Pietro Ramo, presuppone l'analisi ravvicinata di tutte le microstrutture linguistiche, fino a rendere il *De ratione dicendi* il primo manuale di stilistica, scritto nella convinzione che la retorica sia l'arte suprema utile a ogni ramo del sapere e alla sua trasmissione. Attraverso lo scorporo dell'*inventio* e della *dispositio*, dislocate sotto la giurisdizione della dialettica, l'accantonamento della memoria e della *pronuntiatio* in quanto comuni a ogni altra disciplina affidata all'oralità, si evitano di trasporre in una dimensione astratta e generica gli esiti concreti della lingua viva, impiegata, esercitando una nobile funzione civile, nei discorsi politici e popolari dove a contare sono sempre i significati consolidati dall'uso, come ormai si cominciava ad asserire anche in Italia in seno ai logoranti dibattiti sulla "questione della lingua"<sup>164</sup>.

Inoltre, non meno rilevante è l'idea di un legame tra retorica e morale che non sembra sparire nella riflessione vivesiana, ma persino accentuarsi, data l'evidente impronta didattica, pedagogica chiaramente data da Vives alla sua opera. Proprio a partire dalla retorica antica e dalla esigenza di trarre un insegnamento pratico – che ben mette in evidenza l'ampiezza dell'ambito di una disciplina come la retorica – egli così si esprime:

dissentono non di rado fra loro gli antichi scrittori nei nomi e nelle definizioni. (...) Questa discordia dimostra che sicuramente alcuni di essi si sbagliano e se questo accadeva a degli ingegni grandi ed esercitatissimi e per i quali era facilissimo giudicare data la loro pratica quotidiana, quanto più pronto deve essere il perdono per noi, se anche qualche volta sbagliamo, perduto ormai l'esercizio di quest'arte? Ma noi, come ho detto, trasmetteremo soprattutto quei principi che riguardano la formazione pratica.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., p. 123.

<sup>165</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 130.

Al centro della riflessione vivesiana si trova confermata la predominanza dell'aspetto pratico della disciplina retorica e, con essa, una considerazione del linguaggio che non lascia spazio a tesi metafisiche. A ragione Hidalgo Serna sottolinea il senso del linguaggio in Vives inteso come “premessa d'ogni sapere”:

Oggi Apel afferma che il *sermo* non è mai stato “oggetto della conoscenza scientifica” sostenendo che solo nel XX secolo il linguaggio, “in quanto ‘condizione di possibilità’ è stato preso per la prima volta in seria considerazione dalla filosofia. Apel tuttavia trascura di considerare quanto Vives ha sostenuto nel suo scritto giovanile *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, e cioè che l'attività più naturale della filosofia deve rivolgersi alla riflessione e all'analisi del linguaggio (*sermo*). Questo linguaggio non è solo l'oggetto della grammatica, della dialettica e della retorica, ma costituisce la premessa d'ogni sapere. Tutte le *artes* e le scienze scaturiscono dall'esperienza di ciò che accade nel linguaggio storico del popolo.<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup>E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 102



### Il corpo del linguaggio: dalla retorica alle facoltà dell'anima

*Non in tutte le sue inclinazioni la mente è propensa a considerare l'utilità e il danno del presente, ma ricorda il passato e congettura il futuro, ricercando il criterio del vero e del falso. Non si cura di ciò l'animale, che considera soltanto ciò che giova al corpo e ciò che gli nuoce e si lascia trasportare soltanto dalla fantasia. Da tale attività della mente emana la parola, segno di ciò che lo spirito ha compreso: del quale privilegio gli animali sono privi non meno che della mente stessa, origine e fonte della parola: perciò si dicono muti.<sup>167</sup>*

(J. L. Vives, *De anima et vita*)

#### 2.1 Il corpo del linguaggio

La riflessione elaborata da Vives nel trattato dedicato alla retorica pone al centro dell'attenzione il linguaggio nella sua dimensione più concreta. Il linguaggio a cui intende restituire importanza è ordinario, quello di cui siamo autori e che contribuiamo a conservare, seppure nel mutamento continuo, attraverso l'uso. Il linguaggio dell'uomo è storico, affidato a chi lo possiede e immerso nel tempo a cui appartiene, evolvendosi senza mai dissolversi. Vives nel *De ratione dicendi* descrive il linguaggio come un apparato fatto di corpo e anima – come a suggerirne carattere, forza, efficacia –, di strumenti del dire,

---

<sup>167</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 177. «Neque est universus eius nutus ad praesentem utilitatem aut noxam pronus; sed praeterita recordatur, et futura coniectat, et veri falsique censuram inquirat; quod bruto non est curae; tantum quid expediat corpori, quidque illud laedat, considerat, actus solo raptu phantasiae. Ex hoc mentis vigore manat sermo, eorum quae mente capiuntur index: quo munere non munus carent bruta, quam mente ipsa, origine sermonis ac fonte; ideoque muta nominantur». (pp. 176 e 178).

formule, decoro, esperienza, verosimiglianza. La ragione dell'uomo esige che sia adeguato ad ogni contesto, curato con la medesima cura con cui l'uomo cura sé stesso, cioè il suo corpo e la sua anima. La facoltà di discorrere emerge non a caso dalla sfera intima dell'uomo, precisamente dalla sua ragione, quella complessa dimensione dell'anima razionale la cui sede per Vives è diffusa in tutto il corpo, pur non dipendendo da esso. La mente dell'uomo induce a curare le parole e i discorsi, che si possono considerare il corpo del linguaggio. Questo come uno specchio dell'anima ne restituisce la forma propriamente umana, cioè quella razionale.

Nelle descrizioni vivesiane, come si è potuto precedentemente osservare, il linguaggio, in origine, risulterebbe donato da Dio, perfettamente trasparente al punto che, con esso, l'uomo avrebbe potuto dire esattamente qualsiasi cosa avesse in mente, ma a causa del peccato da lui commesso tale trasparenza ha ceduto il posto alla forma umana, cioè all'uso stabilito e ragionevolmente condiviso dagli uomini. Nel trattato sulla retorica è proprio tale aspetto propriamente umano del linguaggio ad essere messo in luce da Vives quando rivendica la cifra distintiva dell'uomo e ribadisce che «gli animali che chiamiamo muti a loro modo hanno un tipo di linguaggio rozzo e imperfetto che serve alle loro passioni, mentre il nostro serve alla mente. Perciò noi assumiamo il carattere e il costume dei bruti e ci trasformiamo completamente in bruti quando trasportiamo il nostro linguaggio dalla obbedienza alla ragione al servizio delle passioni»<sup>168</sup>. Viene così ad essere tracciata una stretta relazione tra il linguaggio dell'uomo e la facoltà razionale, da un lato, tra la mente e il governo delle passioni, dall'altro, lasciando intuire una evidente attenzione all'aspetto pratico di tali relazioni, nonché etico. Il linguaggio è proprio dell'uomo, cioè di quell'essere razionale che può scegliere di non obbedire in modo cieco alle passioni o di controllarle avendo cura delle funzioni proprie dell'anima razionale. Perciò si può sottolineare, come giustamente fa Grassi, che «questo è il motivo

---

<sup>168</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi*, cit., p. 237.

per cui l'oratore assume un ruolo così importante nella società, dal momento che Vives definisce la parola come "il fiume vivente nell'anima"<sup>169</sup>. La parola ha a che fare con l'espressione della dimensione più manifestamente umana, tanto che secondo il filosofo spagnolo «non possiede un vero linguaggio se non chi possiede una mente»<sup>170</sup> – in un'accezione estesa del termine *mens*, pur sempre pensata come parte dell'anima<sup>171</sup> –. Si capisce, quindi, come nel *De ratione dicendi* Vives guardi con particolare interesse anche al proposito di occuparsi della sfera interiore dell'uomo, lamentando esplicitamente, per esempio, la particolare mancanza di attenzione posta dagli studiosi sulle questioni relative alla mente umana: «questo fatto certamente suscita la nostra meraviglia che essendo noi composti di corpo e d'anima e nell'anima essendoci gli affetti e la mente, sul corpo e sugli affetti eccitati e perturbati siano state scritte tante cose con tanta varietà e tanta abbondanza, sugli affetti moderati, invece, e sulla mente così poche per non dire niente»<sup>172</sup>. Nelle analisi sulla retorica si celano, dunque, già importanti riferimenti di Vives ad uno studio della facoltà che permette lo sviluppo della disciplina retorica, cioè la facoltà del linguaggio che trova la sua sede più naturale nell'anima. Il Manzoni pone l'accento su un'importante questione circa la relazione tra l'anima e il corpo e, parafrasando Vives, afferma:

---

<sup>169</sup> E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 48.

<sup>170</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 237.

<sup>171</sup> Sulla scelta terminologica di Vives si veda F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, ed. Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Sección de Barcelona, Barcelona, 1949, p. 92, dove lo studioso nota un uso ambiguo del termine "mente", talvolta riferito alla facoltà dell'intelligenza, altre all'anima in generale. In particolare, proprio nell'opera dedicata allo studio sull'anima Urmeneta osserva: «Por nuestra parte queremos advertir que – en este capítulo al igual que en los siguientes – que se emplea el vocablo "mens" con singular imprecisión, considerandolo unas veces como de "inteligencia" y otras de "alma en general", siendo así que, en sentido estricto, atendiendo al lugar antes citado de la obra *Introductio ad Sapientiam*, el concepto de "mente" tiene una extensión mayor que el de "inteligencia" – pues incluye la memoria, la razón etc.– y menor que el del "alma en general" – pues no incluye la voluntad, el sentimiento, etc.. Advertimos a este respecto que la concepción de la mente como la pars más elevada del alma también pudo tomarla Vives de San Agustín».

<sup>172</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 205.

«gli antichi nel giudicare intorno a cose tanto misteriose si intricarono in grandi assurdità. E non è invero tanto da stupirsi se pensassero erroneamente intorno all'anima, la quale non cade sotto nessun senso corporeo, questi i filosofi i quali persino intorno alle cose sensibili affermarono delle assurdità»<sup>173</sup>.

Ancora nel *De ratione dicendi*, da cui come si è visto emerge un'idea di linguaggio intesa come specchio dell'anima, in un paragrafo dedicato alla precettistica delle arti, si dice che «tutta l'arte è un'immagine della natura, in quanto è il suo modello»<sup>174</sup>. Se la retorica è l'arte del dire, essa forma, in quanto tale, l'immagine del linguaggio, perché lo mette in forma, rendendolo visibile attraverso il discorso appropriato. Inoltre, proprio quest'ultimo per Vives «nasce dagli intimi recessi del nostro petto, dove abita il vero ed autentico uomo ed è l'immagine della sua anima, sua genitrice e così dell'uomo intero, di modo che non c'è nessuno specchio che renda un'immagine più certa dell'uomo del discorso e non a torto un proverbio greco dice che ciascuno è come parla»<sup>175</sup>.

La facoltà che regola il linguaggio coinvolge direttamente l'anima dell'uomo, perché in essa trova la sua sede. I discorsi danno forma e corpo al linguaggio, rendendolo vivo come l'anima rende vivo un corpo. Essa attraverso il linguaggio genera discorsi cioè strumenti del dire. Non cade sotto i sensi corporei ma se ne serve, allo stesso modo in cui il linguaggio come facoltà dispone di strumenti visibili nel discorso. Il corpo di ogni discorso è, per così dire, la materia in cui si esplica la facoltà del linguaggio. Diviene così chiaro, quindi, perché la struttura generale del discorso sia pensata e descritta efficacemente da Vives mediante una terminologia che rimanda al corpo dell'uomo. I frequenti riferimenti al corpo nella strategia retorica del filosofo

---

<sup>173</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, prefazione di R. Amerio, Cenobio, Lugano, 1960, p. 24.

<sup>174</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 225.

<sup>175</sup> Ivi, p. 130.

spagnolo sono utili, infatti, per la rappresentazione del discorso, come osserva Battistini:

Persino gli ossimori («*clementia crudelis*» «*clemens crudelitas*») sono accostati alla fisiologia umana che, secondo le teorie mediche del tempo, volevano l'uomo formato dall'unione di umori contrastanti. Quanto poi ai difetti del linguaggio, li si introduce con un lessico della patologia medica, e per ribadire la relatività e varietà di certe diagnosi stilistiche si chiarisce che i critici che emettono giudizi sullo stile sono come «chi è colpito da una sola verruca vista in un altro che per quella lo chiama verrucoso», mentre altri «non è colpito nemmeno da dieci». Evidentemente, per realtà tanto impalpabili, vale la conclusione, insolitamente prescrittiva, secondo la quale «*sensilia sunt primum ostendenda*».<sup>176</sup>

Si attesta non solo su un piano meramente stilistico l'utilizzo di tale terminologia, ma su uno più generale. Su ciò infatti influisce l'interesse tipicamente rinascimentale per l'indagine sull'uomo che si manifesta a più livelli, non ultimo in quello proprio dello studio anatomico<sup>177</sup>. Vives può servirsi di un apparato descrittivo che rimanda all'anatomia umana, la scruta e la analizza sia dal punto di vista esteriore che interiore. Come nota Sancipriano:

Vedendo la mano di Dio nell'officina del corpo umano, di cui studia la composizione, il calore vitale e gli umori, si svolge a tant'opera di natura con reverente stupore e scrive su di essa, in risposta ad Aristotele ed a Boezio, le migliori pagine del suo umanesimo cristiano. Con lui si apre l'età in cui i disegni anatomici, posti a

---

<sup>176</sup> A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., p. 131.

<sup>177</sup> L. Van Delft, *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, cit., dove si evidenzia chiaramente che: «alla base di tanti progetti diversi – che il materiale o il mezzo di espressione sia verbale, iconico, sonoro, corporeo... – si troverà sempre la retorica. Ora ricondotta alla sua essenza, che cos'è l'arte di persuadere se non l'arte di produrre un'impressione, perfettamente attiva se possibile, con lo scopo di incidere un segno, di lasciare una traccia – un'idea, un precetto, una lezione, una visione – nella memoria?». (p. 178). Non si tratta ancora di un'applicazione della scienza anatomica, – come avverrà con Gracián –, ma di un'influenza che attesta un certo sviluppo dell'indagine sul corpo e la centralità dell'esigenza, tutta umanistica, di avere cura di descrivere l'essere umano.

illustrazione dei testi di medicina, ritraggono i più intimi tessuti dell'organismo con tale eleganza e senso d'arte, da farne oggetto di spirituale considerazione.<sup>178</sup>

## 2.2 *Il volto dell'uomo: retorica in azione*

L'oggetto di studio di Vives resta l'uomo con le sue molteplici espressioni. Nel trattato sulla retorica la descrizione minuziosa della disciplina è caratterizzata dal riferimento al discorso come a un corpo del linguaggio, con l'esplicito ricorso ad una terminologia che rimanda alla fisiologia umana, ma viene anche ad essere tracciata una stretta relazione tra l'esercizio del linguaggio che educa alla retta comunicazione e il controllo delle passioni, come a sottolineare un intimo rapporto tra la funzione retorica della parola e la condotta umana. Tale relazione è ben evidenziata da Battistini quando sottolinea come la dimensione retorica sia riconducibile alla scena di un banchetto per il fondamentale ed inevitabile coinvolgimento delle passioni:

Una caratteristica del suo trattato di retorica diventa quella di riferirsi al linguaggio come a un'entità fisica, tangibile, sviluppando la somiglianza che per un verso esiste tra i pensieri e l'anima e per un altro verso tra le parole e il corpo. Il richiamo agli stimoli percettivi è un altro capitolo canonico del millenario codice retorico, che ha individuato figure create apposta per colpire i sensi. Vives ne tratta a proposito della *descriptio* che deve coinvolgere, attraverso le parole, ogni organo, come nella scena di un banchetto si devono eccitare il gusto dando conto dei sapori, l'olfatto con l'evocazione dei profumi, la vista con le immagini degli ornamenti, l'udito con le voci e i clamori di un'allegria tavolata.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, p. 76. Sulla questione del corpo in Vives, Sancipriano osserva anche: «Si noti però che, anzitutto, una differenza essenziale: per Platone (e ancora per Aristotele) il corpo umano è qualcosa di molto distante dalla perfezione spirituale dell'uomo; per il Vives il corpo umano è fatto segno d'un così vivo interesse morale, che diviene realmente l'oggetto d'una intuizione ideale. L'uomo solo ha, secondo Aristotele, la posizione eretta, perché divina è la sua natura sostanziale, essendo l'intendere e il sapere prerogative sommamente divine che non potrebbero facilmente esercitarsi se l'uomo fosse appesantito da un corpo massiccio. "Il peso infatti rende tarda la mente ed il senso comune". Finché il corpo, come negli animali, sta prono al suolo; finché la faccia ove risiedono i sensi, è vicina alla terra, la carne pesa sull'anima» (p. 72).

<sup>179</sup> A. Battistini, *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, cit., p. 130.

È proprio la scena di un banchetto ad essere presa da Vives in prestito nella sua *Fabula de homine*<sup>180</sup> per raffigurare in modo metaforico l'umana natura attraverso la forma della favola e del mito<sup>181</sup>. Qui si narra della celebrazione del compleanno di Giunone e dell'omaggio reso alla dea con uno spettacolo tra i cui attori compare l'uomo, il quale riesce mediante una maschera ad imitare esseri inanimati, animali e divinità. Così Vives descrive la capacità imitativa dell'uomo:

A veces se transformaba de tal manera que parecía bajo la máscara una planta, llevando una vida sin ninguna percepción, casi como un vegetal; enseguida, después de desaparecer de la escena volvía transformado en un actor satírico y moral y convertido en mil especies distintas de animales (...). Entonces se corría el telón y volvía como hombre prudente, justo, sociable, humano bondadoso, amable, vivía en sociedad en las ciudades y alternativamente gobernaba y obedecía órdenes, se preocupaba por el interés público y el bien común, y era en suma un ser político y social en todos los sentidos. no se esperaban los dioses que fuese a aparecer bajo nuevas formas, cuando de repente se les presentó convertido en uno de su propia especie, por encima de lo que permite el ingenio natural del hombre, y dotado todo él de una sapientísima inteligencia. (...). Salió el hombre presentando y dando vida al mismo Júpiter Máximo, el mejor de los dioses.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> J. L. Vives, *Fábula del hombre*, en *Dialogos y otros escritos*, introducción de J. F. Alcina, Planeta, Barcelona, 1988. Nella introduzione al testo di Vives viene specificato: «este pequeño juego literario se publica por primera vez en Lovaina, en 1518, acompañando la *Praelectio in Georgica*, una introducción a las *Geórgicas* de Virgilio. Está dedicada al joven Antonio de Berges, y se escribió cuando nuestro autor era profesor de Guillermo de Croy. Se presenta como un mito o fábula sobre la creación y dignidad del hombre, enmarcado con un escenario clásico de dioses paganos tra los que se esconden y se adivinan fácilmente sus equivalentes cristianos». (p. XVI).

<sup>181</sup> Cfr J. F. Alcina, Introducción a *Fábula del hombre*, cit., dove si mette bene in evidenza che «el marco del teatro como símbolo de la vida del hombre procede de la tradición estoica y neoplatónica, y es un tema divulgado que tendrá mucho éxito en la literatura barroca. Por su parte la forma narrativa y literaria de contar un mito para transmitir un pensamiento filosófico recuerda en seguida los mitos platónicos, y, quizá, especialmente el mito de la creación del hombre por Dios y la repartición de las virtudes por Epimeteo y Prometeo en el *Protágoras*. Y justamente la filiación que mejor explica este opúsculo es la del renacimiento platónico de la Florencia de G. Pico, conde de la Mirandola, y la llamada *Oratio de hominis dignitate*». (p. XVII).

<sup>182</sup> J. L. Vives, *Fábula del hombre*, cit., p. 157.

In tale contesto, fondamentale è il rimando alla straordinaria rappresentazione dell'uomo che si mostra ad un pubblico di dei, dove metaforicamente la scena teatrale viene ad essere "luogo terrestre" osservato dal pubblico divino che siede "in cielo"<sup>183</sup>. Così sulla scena l'espressione umana trova spazio, in quanto, l'uomo si maschera e si esibisce assumendo un ruolo sempre più centrale. Grazie alla magistrale rappresentazione teatrale, – tale da farlo sembrare un dio stesso –, gli viene concesso, infatti, di sedersi tra gli dei. Tolta poi la maschera l'uomo viene visto per come è, «quando el hombre se descubrió tal cual era, mostró a los dioses inmortales su naturaleza, hermana carnal de la de ellos; una naturaleza, que oculta bajo el cuerpo y la máscara»<sup>184</sup>. Giove viene riconosciuto come padre degli dei ma anche degli uomini, così simili alla natura divina, ed è ammirato per aver dato forma ineguagliabile all'aspetto dell'uomo, essere la cui natura è adatta a qualsiasi azione. Da qui ha luogo una dettagliata descrizione dei tratti umani di cui si sottolinea l'armonia, la

---

<sup>183</sup> Cfr. E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., dove lo studioso fa un'interessante osservazione sui "luoghi" della favola, evidenziando come gli spettatori, cioè gli dei, siano metaforicamente collocati in alto, mentre la scena teatrale si svolge in una dimensione "terrestre": «Nella *Fabula* l'azione dell'uomo risponde al desiderio degli dei che, dopo aver festeggiato Giunone con un banchetto, desiderano da lei un dramma (*contemplatio*). Su preghiera della dea Giove, suo fratello e consorte erige un *anphitheatrum*, nei cui palchi superiori – il "cielo" – prendono posto gli spettatori divini. Il dio supremo invita gli attori – l'uomo e tutti gli altri esseri viventi – a porsi al centro dell'azione sulla terra». (p. 80). Su ciò si veda anche M. Lentzen, *Il libero arbitrio e la dignità dell'uomo. A proposito dell'Oratio de hominis dignitate di Giovanni Pico della Mirandola e della Fabula de homine di Juan Luis Vives*, in *Il concetto di libertà nel Rinascimento: Atti del 18 Convegno internazionale di Chianciano-Pienza 17/20 luglio 2006*, a cura di M. L. Secchi Tarugi, Firenze-Cesati, 2008, pp. 401-411. In particolare qui si afferma: «Nel racconto Vives si serve della parabola del mondo come palcoscenico, in cui ogni uomo sostiene la propria parte, un *topos* che risale a Epitteto e che dopo di lui è stato ripreso e modificato sempre di nuovo. Nell'epistola dedicatoria indirizzata ad Antonius van Bergen si legge che l'uomo sostiene la prima parte (*primae partes*) sulla *mundana scena* (un concetto, del resto, che si trova già all'inizio dell'*Oratio* di Pico)» (p. 408). Cfr. F. Calero, *La fabula de homine de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista*, «Vivesiana» II, 2017, Universidad de Valencia, Associació d'Amics de Lluís Vives, Valencia, 2017, pp. 19-31.

<sup>184</sup> J. L. Vives, *Fábula del hombre*, cit., p. 158.



funzionalità e l'operatività attraverso un singolare elogio<sup>185</sup>: la testa eretta, dove risiedono i sensi, le orecchie, aperte all'ascolto, ma tali da impedire che qualcosa possa farsi spazio nella testa, gli occhi vigili su ogni cosa, «ellos son los que revelan el alma y la mejor parte del rostro humano»<sup>186</sup>. L'aspetto è così armonioso nelle sue parti che soltanto aggiungerne o toglierne un particolare ne farebbe vacillare l'equilibrio: «todos los miembros son armoniosos y acordes entre sí, que si se quita o se cambia algo en ellos, o incluso si se añade, al momento se pierde todo aquel equilibrio y hermosura, y toda su funcionalidad y operatividad. Ningún ingenio ha podido encontrar una máscara más adecuada para el hombre, a menos que alguien eche en falta lo que es imposible»<sup>187</sup>.

La straordinaria unicità dell'uomo si impone non solo per la funzionalità e bellezza del suo corpo, ma soprattutto per le sue creazioni, cioè per ciò che è frutto della sua intelligenza, prudenza, saggezza, qualità grazie alle quali sono realizzate splendide creazioni materiali, come case, città e tanto altro, ma anche beni unici come la produzione di conoscenza. Così Vives ammira la capacità dell'uomo di aver elaborato diversi tipi di discipline: «el conocimiento de las hierbas, las piedras y los metales; el nombre y denominación de todas las cosas, lo que muchos, lo que muchos sabios han estimado como lo mejor de todos los descubrimientos del hombre. Después lo que no tiene menos valor, la reducción

---

<sup>185</sup> Cfr. J. F. Alcina, *Introducción a Fábula del hombre*, cit., dove, a proposito dell'idea di "armonia" della natura umana, si mette in evidenza la vicinanza teorica di Vives con Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), e con Marsilio Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), così: «Ficino y Pico ofrecen ya el núcleo fundamental de ideas que se expresan en la *Fábula* de Vives. De hecho, esa capacidad de transformación del hombre que resalta la *Fábula* enlaza con el viejo tópico del hombre como microcosmos, y, en ese sentido, no es una idea nueva del humanismo, sino una muy medieval. Pero aunque sea un tópico medieval, los matices con que se adorna no lo son: la insistencia en la vertiente laica de las capacidades del hombre, su carácter político, la invención del lenguaje o el resaltar su dominio sobre la naturaleza, por ejemplo. Por otra parte, aunque los tópicos sean antiguos, su elección es histórica y el elogio de las posibilidades del hombre de transformarse apunta y apoya facetas nuevas del mundo renacentista, que también se abre y transforma a la medida de los hombres que vivieron ese cambio». (p. XVIII).

<sup>186</sup> J. L. Vives, *Fábula del hombre*, cit., p. 158.

<sup>187</sup> Ivi, p. 159.

a unas pocas letras de la inmensa variedad de sonidos de la voz humana; y a traves de esas letras se nos ha transmitido y estan escritas tantas disciplinas»<sup>188</sup>.

Le innumerevoli capacità espressive dell'uomo sono "narrate" nella *favola* attraverso i molteplici ruoli che Vives assegna loro. Le immagini utilizzate ne sono una conferma: quella del dio imitato e osservato dal pubblico divino, dell'uomo-attore di sé stesso in scena, dell'uomo al centro del banchetto con gli dei. La finzione teatrale presenta, quindi, un senso bifronte, in quanto permette di fare riferimento all'uomo che rappresenta un personaggio in scena e all'uomo che emerge da essa, ovvero quello che viene riconosciuto grazie alla rappresentazione, che in fondo coincide con l'uomo raffigurato da Vives. In tale strategia retorica adottata dal filosofo spagnolo la maschera, armoniosa e perfettamente appropriata al soggetto umano e «en sí, era extremamente hermosa toda ella»<sup>189</sup>, diviene sicuramente uno strumento di rappresentazione privilegiato, dal momento che assume la funzione retorica di lasciare intuire l'immagine dell'uomo, di presentare e impersonare il volto umano.

La particolare attenzione alla capacità comunicativa delle immagini risulta fondamentale nell'ambito di una logica, come quella vivesiana, in cui prevale l'esigenza di una narrazione sempre adeguata al contesto di riferimento. Infatti «l'argomentazione di Vives non è né razionale né astratta, si tratta semplicemente d'una necessaria e ingegnosa rappresentazione del mondo umano»<sup>190</sup>, come nota Hidalgo-Serna. Nella *Fabula* Vives fa leva sul modo creativo di presentarsi dell'uomo, ma anche sul processo di mutamento che lo vede evolversi nel corso della sua rappresentazione da attore che impersona sapientemente il ruolo divino di Giove, tanto da sembrare agli spettatori il dio stesso, a uomo riconosciuto come tale per i suoi meriti, degno di lasciare la scena teatrale e partecipare al banchetto degli dei. Non a caso Grassi si sofferma sulla logica inventiva che anima il pensiero di Vives sottolineandone, in modo particolare, la capacità di tenere

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 160.

<sup>189</sup> Ivi, p. 159.

<sup>190</sup> E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 80.

insieme il vero e il verosimile, l'universale e il particolare, l'umano e il divino, il mutamento, la provvidenza e la libertà umana, e facendo notare come nell'opera qui esaminata l'elemento centrale sia il cambiamento:

I tradizionali oggetti della *contemplatio* sono i principi primi, e quindi l'eterno e l'immutabile, da cui deriviamo i significati che diamo alla realtà. Nella *Fabula de homine* l'oggetto del pensiero è il cambiamento, e a partire da questo vengono poi riconosciuti l'originario e il divino. Ciò che importa qui è il fondamento. La mente – in quanto oggetto della *contemplatio* – non può mostrarsi immediatamente, ma solo attraverso diverse “maschere”, ed è proprio qui infatti che si rivela la somiglianza principale tra umano e divino. Vedere questa *similitudo*, scoprire i rapporti tra fenomeni in quanto fondamenti della rivelazione della realtà è il compito della nuova riflessione ingegnosa.<sup>191</sup>

Si insiste qui sull'idea che sia proprio la mente umana a doversi servire delle maschere, cioè di elementi di rappresentazione iconica per esprimersi in modo efficace. L'uomo nella favola si offre attraverso le immagini di sé che lascia sulla scena teatrale, indossando una maschera che gli consente di mutare e rappresentare diversi soggetti, anche quello divino, in quanto tale espediente gli permette di rivelare la sua creatività attraverso la teatralità. D'altronde, Vives stesso paragona la vita umana ad una commedia quando afferma: «*La vida humana es una comedia*. Certo; la vida del hombre es como una representación cómica, en que cada uno interpreta al personaje que se le señaló; pero hay que procurar moderar las pasiones, para que la comedia no se vuelva tragedia por lo

---

<sup>191</sup> E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 44. Qui lo studioso nota anche una particolare convergenza teorica tra Vives e Giambattista Vico: «Secondo Vives la favola, la rappresentazione fantastica di una verità, è la forma autentica dell'autorealizzazione dell'uomo. Qui è metodologicamente legittimata in quanto espressione di una verità sotto una finzione (la maschera umana). Alla base c'è una somiglianza (*similitudo*) tra la comunità degli uomini e ciò che è primordiale. “l'uomo manifesta la parentela che ha con gli dèi” (...). Viene qui anticipata l'affermazione di Vico secondo cui l'uomo non dovrebbe occuparsi dello studio della natura, ma dovrebbe piuttosto rivolgere il suo studio alla storia» p. 47.

sangriento y catastrófico, pues al final debe ser tranquilo como es propio de las comedias»<sup>192</sup>.

Ciascun uomo, in fondo, sembra indossare una maschera, non potendo non avere un'espressione, in quanto non esiste uomo senza volto. Il volto rappresentato esprime solitamente le emozioni, le convenzioni, i comportamenti socialmente condivisi in una cultura. L'espressione, o meglio la capacità espressiva, è per eccellenza, allora, la cifra distintiva del volto umano inteso come luogo in cui trova voce la facoltà dell'anima che confluisce nel linguaggio e in cui trovano spazio i segni dei sensi, le emozioni che lo animano<sup>193</sup>. La maschera, pur nella staticità del suo fissare l'espressione, non è che un'imitazione del volto, dell'espressione umana.

Nella *Fabula* di Vives la maschera<sup>194</sup> è lo strumento che permette all'uomo di formarsi una sua immagine, simile, ma pur sempre distinta da quella divina. Essa guadagna, come si è detto, una certa «qualità iconica»<sup>195</sup>, volendo qui

---

<sup>192</sup> J. L. Vives, *La escolta del alma*, (in raccolta con *Tratado de la enseñanza, Introducción a la sabiduría, Diálogos, Pedagogía pueril*), prólogo di J. M. Villapando, Editorial Porrúa, Mexico, 1984. p. 199.

<sup>193</sup> Cfr. M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, dove lo studioso nel descrivere la riflessione aristotelica sulla posizione eretta dell'uomo definisce il volto come luogo dove risiedono i sensi, suggerendo un'interessante connessione tra volto, carne e anima. Afferma precisamente: «finché la faccia ove risiedono i sensi, è vicina alla terra, *la carne pesa sull'anima*». (p. 72.).

<sup>194</sup> Cfr. H. Belting, *Antropologia delle immagini*, Carocci, Roma, 2011, dove a proposito della maschera lo studioso afferma: «Nell'ambito del corpo e dell'immagine la maschera storica ha bisogno di essere trattata con quella particolare attenzione che già Thomas Macho vi ha dedicato. La sua correlazione con il volto non può essere ridotta alla mera circostanza di una velatura (il volto nuovo o mascherato). Il volto autentico, se si intende tipicamente nel senso dell'intenzione sociale, non è quello nascosto dalla maschera bensì quello prodotto dalla maschera». (p. 49).

<sup>195</sup> Cfr. H. Belting, *Facce. Una storia del volto*, cit. Si prende qui in prestito l'espressione dello studioso, condividendo la sua idea secondo cui «i volti attestano a livello corporeo un senso originario dell'immagine» (p. 30), dato che il volto non è una semplice parte del corpo, ma lo rappresenta nella sua gestualità. Su tali tematiche, si veda anche H. Belting, *Antropologia delle immagini*, cit. Nelle sue indagini antropologiche sulla storia delle immagini, Belting, inoltre, considera la raffigurazione come un mezzo di rappresentazione culturale che permette di comprendere lo stadio di evoluzione del rapporto dell'uomo con la propria immagine, con il proprio corpo, con l'altro. Nel sottolineare che proprio il predominio di interesse per la conoscenza, descrizione e rappresentazione adeguate dell'uomo nel periodo rinascimentale sono

prendere in prestito l'espressione di Hans Belting. L'elemento corporeo, presente nella *Fabula* nella veste del volto coperto dalla maschera, diventa il mezzo per l'esposizione pubblica dell'uomo, del suo ingresso in scena, da un lato, ma risulta anche un fattore decisivo per la presa di coscienza dello smascheramento della verità all'interno della narrazione vivesiana: non è Giove, un dio, a recitare sulla scena teatrale del mondo, come sembrerebbe ad un primo impatto, ma l'uomo stesso. La maschera, più che coprire, permette di scoprire, smascherando l'umanità e l'unicità dell'uomo. Nella *Fabula* infatti «il dramma testimonia la molteplicità dei significati della parola e delle cose, oltre che la possibilità filosofica dell'immagine. Non è l'uomo che prende parte alla rivelazione del divino, ma al contrario sono gli dei che ammirano il disvelamento umano della storia universale e del nuovo»<sup>196</sup>. Tale disvelamento attivo nell'azione scenica, come fa notare ancora Hidalgo-Serna, sintetizza in modo esemplare il metodo vivesiano, basato sulla logica ingegnosa, caratterizzata da elementi quali la fantasia, l'immaginazione, argomento, metafora, realtà e proprio «su queste componenti filosofiche si poggiano sia il suo teatro del mondo sia la maggior parte dello spirito creativo della Spagna del tempo»<sup>197</sup>.

Nel periodo rinascimentale emerge una certa attenzione all'elemento del corpo nella descrizione narrativa o raffigurativa dell'uomo, come giustamente osserva Belting: «Durante il Rinascimento la rappresentazione della persona, sia nel caso di un individuo che in quello di un ideale eroico, veniva effettuata con il corpo e non in riferimento al corpo. Il corpo, qui, era attore e non requisito. In

---

conseguenza, ma anche risultato, delle indagini sul corpo umano, egli afferma significativamente che: «L'uomo come misura del mondo è anche l'uomo nei limiti del proprio corpo» (p. 126), come a sottolineare la duplice funzione delle indagini sull'uomo e sul corpo umano, che inducono, da un lato, a conoscere e analizzare anche la sua anatomia, dall'altro a scoprirne i limiti, essendo il corpo l'unico mezzo di esposizione al pubblico. La scelta di Vives di far emergere un certo tipo di immagine dell'uomo nella favola sembrerebbe da questo punto di vista, non casuale, dato che è proprio l'ingresso in pubblico ad essere messo in scena.

<sup>196</sup> E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 85.

<sup>197</sup> Ivi, p. 88.

questa funzione retorica diveniva il tema dell'arte»<sup>198</sup>. E aggiunge: «Nel Rinascimento l'immagine umana è rappresentata soltanto in un'immagine del corpo, il corpo ideale non appartiene alla persona, ma il corpo reale impara a riconoscere i propri limiti nella ricerca di sé stesso»<sup>199</sup>.

Nella *Fabula* la strategia retorica adoperata da Vives permette di presentare l'uomo come un attore della scena teatrale rispetto al pubblico di dei e come protagonista della scena narrata. Ciò gli consente di mostrare tutta la sua umanità persino nella magistrale imitazione di un dio, cioè attraverso un'immagine apparentemente divina, in modo naturalmente coerente con la logica ingegnosa di cui anche Grassi metteva ben in evidenza gli aspetti cruciali e su cui si sofferma a lungo, come già notato, anche Hidalgo-Serna quando valorizza la logica del pensare per immagini nei seguenti termini:

Nella *Fabula de homine* il lettore scopre insieme agli dei che la rappresentazione della propria storia non è una semplice imitazione deduttiva del teatro del mondo. Nell'argomentazione umanistica di Vives ogni appagamento di un appello, quale, nel nostro caso, l'esigenza contemplativa degli dei, si configura come attività inventiva dell'attore e non come un processo speculativo. Il compito prioritario dell'uomo non è la determinazione razionale dell'esistente, quanto l'illustrazione del senso e delle possibilità della sua storia sulla terra. Sotto il velo del linguaggio per immagini l'umanista svela la capacità creativa del nuovo attore, intrecciata esistenzialmente con la caducità del mondo e con le insopprimibili coordinate di spazio e di tempo, incessantemente in trasformazione.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> H. Belting, *Antropologia delle immagini*, cit., p. 127.

<sup>199</sup> *Ibidem*. Su tale questione risulta condivisibile quanto lo studioso afferma circa i cambiamenti nella rappresentazione dell'immagine dell'uomo. In particolare egli spiega che dopo il Rinascimento un tale cambiamento nella rappresentazione del sé si verifica con Cartesio, con il predominio di un'esigenza di scissione dell'io dal corpo. Come fa notare Belting: «l'io pensante è concepibile in maniera similmente incorporea, così come l'anima cristiana che Cartesio riporta a un concetto moderno. In questo modo egli può affermare di vivere nel suo corpo come un timoniere nella sua nave. Il corpo può essere considerato una macchina fatta di ossa, muscoli e nervi che funziona secondo natura ma che non esprime nulla sulla persona». (p. 129).

<sup>200</sup> E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 81.

A ragione viene qui sottolineata l'abilità di Vives nel ritrarre il tempo storico dell'uomo. La *Fabula* rappresenta un eccellente esempio dell'uso appropriato della retorica, sia per gli strumenti narrativi utilizzati sia per il fine perseguito. L'argomento scelto, la descrizione dello svolgimento del dramma, ma anche la significativa conclusione indicano un uso sapiente dello strumento retorico. Come giustamente osserva Hidalgo-Serna: «c'è una convincente relazione di somiglianza tra la funzione che l'umanista assegna alla dialettica – “*tradere instrumentum inveniendi*” – e la sua argomentazione filosofica intorno all'uomo formulata con il metodo retorico della favola»<sup>201</sup>.

Se è vero quanto osservato a proposito del ruolo delle immagini, del linguaggio metaforico, della logica ingegnosa e dell'esigenza di Vives di offrire un ritratto dell'uomo capace di restituirne soprattutto la creatività, è anche giusto notare che proprio il metodo vivesiano adottato nella favola lascia trapelare anche altri aspetti della sua indagine filosofica. Quando Grassi sottolinea che «nella favola l'uomo si trova al centro di una scena teatrale ed è invitato a mostrare o a rappresentare la sua triplice natura: vegetativa, sensitiva e spirituale»<sup>202</sup>, accenna ad una concezione vivesiana della natura umana ben precisa. Anche Hidalgo-Serna nell'affermare che «mascherandosi cangevolmente l'uomo si trasformava (*se transformabat*) in pianta o animale, per apparire successivamente sulla scena come essere saggio e sociale, dimostrandosi così responsabile della sua messa in scena nel mondo»<sup>203</sup>, fa riferimento alla possibilità dell'uomo di imitare la natura vegetativa e animale, come ad accennare alla teoria vivesiana della triplice dimensione dell'anima. Ha ragione dunque lo studioso che sintetizza in modo convincente il valore della *Fabula* così:

Se la fantasia produce gli argomenti, con la metafora si trasferiscono le immagini e la realtà sulla nostra scena, a cui ci sentiamo legati in un momento e in un luogo determinato, e in cui ha luogo l'esigenza dell'essere. In relazione all'oblio del linguaggio

---

<sup>201</sup> Ivi, p. 84.

<sup>202</sup> E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, cit., p. 45.

<sup>203</sup> E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 81.

immaginativo e della *res* individuale da parte del pensiero utopico e razionale, Vives nella sua *Fabula de homine* ci riconduce nuovamente alla sfera terrestre dell'immagine, della nostra esistenza e conoscenza. Solo nell'ambito di questa scena storica si manifesta l'originario e l'uomo appaga la sua *necessitas* in modo inventivo. I concetti di *somiglianza, invenzione e traslato* possono aiutarci a comprendere l'origine della nostra rappresentazione del teatro storico del mondo.<sup>204</sup>

Il valore dell'umanesimo di Vives può scorgersi altresì nell'interesse poliedrico ed enciclopedico rispetto alla conoscenza della natura umana. Il filosofo stesso nel voler lasciare una forte impressione nel lettore, mostra una certa conoscenza psicologica delle condizioni che permettono alle immagini di avere una natura fortemente evocativa, offrendo una prospettiva di indagine di ampio raggio. A proposito delle immagini, per esempio, ne afferma l'efficacia per la loro capacità di lasciare segni, specificando che si imprimono attraverso la vista nell'anima, sono riprodotte mediante l'immaginazione, formano un vero e proprio segno, un'impressione. Così Vives:

Non vi è dubbio che i sensi esterni abbiano qualche proporzione, e cioè analogia, con gli interni. Le cose grossolane e terrestri sono immagini delle sottili e spirituali e non vi è nulla fra i sensi che sia tanto simile allo spirito quanto l'occhio: pertanto le immagini dello spirito (mente) in proporzione alle cose, sembrano tali nello spirito stesso quali le cose esterne; queste s'imprimono negli occhi, quelle in un lucido spirito (animale) che le trattiene più a lungo e le presenta in modo più puro e più manifesto all'occhio della mente. Tale impressione è come un procedimento passivo; ma non appena lo spirito (mente) si applica alla composizione e scomposizione di quelle immagini, entra in azione lo spirito stesso.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Ivi, pp. 88-89.

<sup>205</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 173. «Sensa exteriora dubium non est quin proportionem quandam, hoc est analogiam habeant cum interioribus; sunt enim crassa et terrea, subtilium atque spiritualium imagines; et animo nihil est perinde sensibus simile, atque oculus; itaque imagines animi proportionem rerum tales videntur illic esse, quales externe; istae in oculis imprimuntur, interiores illae in lucido spiritu, qui eas et retinet diutius, et offert animi oculopurior ac manifestius; quae impressio ceu passio quaedam est; at quum in eas animus componendo aut dividendo incumbit, actio fit illius» (p. 172). Nonostante Vives utilizzi spesso ambigualmente il termine "affectus" per dire "impresión", è chiaro che il riferimento, nella prima sezione dell'opera, non è rivolto alla sfera degli affetti, quella sentimentale, ma alla conoscenza sensibile interna, che permette di valutare ciò che è nocivo o no al corpo. Cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicologica y pedagogica de Juan Luis Vives*, cit., dove si precisa a tal proposito: «abroquelándose en el término aristotélico "πάθη", se confunden lamentablemente los fenómenos



L'indagine che Vives conduce sull'uomo non si limita a darne un'illustrazione metaforica, si tinge di concretezza per il suo valore formativo. Oltre alla favola dell'uomo, dove centrale è la capacità immaginativa di elaborare un affresco dell'uomo in cui predominano l'immaginazione e la facoltà fantastica, egli offre una lettura, per così dire, anche psicologica della natura umana dai toni assolutamente moderni, tentando di descrivere la vita della psiche.

Nel *De anima et vita* la fantasia, – in generale ogni espressione dell'anima umana –, diventa oggetto di speculazione più propriamente psicologica. Secondo Vives, per esempio, alla sfera dell'anima razionale appartengono sia la fantasia che la ragione, due facoltà talvolta in lotta tra loro. L'attività fantastica dell'uomo si esplica attraverso un particolare rapporto con oggetti assenti ma derivanti da relazioni sensoriali con la realtà, essendo nel suo operare connessa alle immagini, a ciò che è visto, ha quindi una fonte "corporea". Come fa notare il Manzoni, la fantasia per Vives ha a che fare con gli accidenti, cioè con i modi della cosa,

---

psíquicos sentimentales – "affectus" con los apetitivos – perturbaciones –, confusión – por otra parte – que no podemos reprochar demasiado a Vives, pues habíase venido cometiendo durante centurias a lo largo de las Edades Antiguas y Media, hasta tal punto que en la misma Edad Moderna no quedará generalmente sustituida hasta el siglo XVIII, cuando por obra de los filósofos germanos Juan Tetens, Moisés Mendelssohn y Emmanuel Kant, serán clasificados tricotómicamente los fenómenos psíquicos en los cognoscitivos, sentimentales y apetitivos» (p. 84). Si veda anche V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà nel "De anima et vita" di Juan Luis Vives*, in (a cura di) D. Bigalli *Ragione e civiltà, figure del vivere associato nella cultura del 500 europeo*, Franco Angeli, Milano, 1986, p. 240, dove lo studioso precisa: «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 «*instrumenta ceu diversas officina*» localizzabili in determinate parti del cervello: il secondo, che la definizione delle passioni, dei moti dell'animo "*qui affectus dicuntur, seu perturbationes Graece πάτη*" 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 del III libro di quest'opera, dove seppur consapevole di riallacciarsi ad analoghe osservazioni degli antichi (in particolare dell'Aristotele della *Rethorica*, degli stoici e del Cicerone delle *Tusculanae disputationes*) il filosofo valentino li critica tuttavia severamente per la loro inadeguata impostazione del problema, definendo ancora una volta gli "*affectus*" come atti delle facoltà dell'anima forniteci dalla natura per evitare il male e seguire il bene».

opera con le immagini, unisce e separa mediante copula: questo è questo o non è questo. La ragione invece ha a che fare con la sostanza, crea sincategoremi<sup>206</sup>, cioè “con-significanti” non necessariamente conoscibili attraverso i sensi. In tale contesto si legge:

L'uomo poi ascende al di sopra dei cieli, fino a Dio stesso: divina dunque è la sua origine, la materia giace nel grado più basso, nessuna forma può scendere ad essa se non porta con sé i mezzi, ossia la condizione e la natura delle forme che sono intermedie. Così la specie animale contiene il potere dell'anima vegetativa e l'umana quello d'entrambe, insieme con le forze degli elementi inferiori.<sup>207</sup>

Per il filosofo spagnolo esistono diversi gradi di vita, diverse manifestazioni dell'anima. Egli si riferisce alla vita razionale attribuendola esclusivamente alla natura umana, ma chiarendo che questa comprende certamente anche la funzione nutritiva e quella sensibile.

La mente si eleva a ciò che va oltre il corporeo, oltre ciò che non è immediatamente presente, verso le cose supreme: «da tale cognizione delle realtà supreme e delle più eccellenti nella natura, onde la mente può elevarsi anche all'Autore di tutte le cose, nasce l'amore verso di esse. Donde la lotta e il contrasto fra la mente e la fantasia: questa trascina giù l'anima verso le realtà corporee; quella la eleva alle più alte e migliori. Così la mente si innalza alle verità che né i sensi né la fantasia riescono a comprendere, e costringe la fantasia, che va errando e vagando fuori strada, a ritornare nel retto sentiero»<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 251. «*quae in schola syncategoremata nominantur, hoc est cosignificantia*» (p. 250.)

<sup>207</sup> Ivi, p. 195. «*Homo vero supra coelos etiam ascendit ad Deum ipsum; divina est ergo illius origo. Materies in imo omnium iacet, nulla potest ad eam effectio descendere, nisi rapiat secum media: nempe earum formarum, quae in medio sunt, conditionem atque ingenium; it species animalis vim animae vegetabilis continet, humana vero vim utriusque simul cum inferiorum quoque elementorum viribus*» (p. 194).

<sup>208</sup> Ivi, p. 177. «*Ex hac cognitione rerum supremarum, atque in natura excellentissimarum, ita ut etiam ad autorem omnium mens pertingat, oritur amor erga illas. Unde pugna et contentio inter mentem ac phantasiam, dum haec deorsum trahit animum ad corporea, mens ad superna et res praestantissimas erigit; et fertur mens ad ea quae neque sensu ullo, nec phantasia*

Per comprendere la riflessione di Vives sulle facoltà dell'anima umana e sulle sue operazioni in cui essa si manifesta occorre analizzare più da vicino il trattato che egli dedica alla tematica psicologica, che certamente colloca Vives tra i pensatori rinascimentali più attenti, come suggerisce Navarro nell'introduzione all'opera vivesiana:

Ahora bien, si circunscribiendo nuestra atención al problema del concepto y de la posición que la psicología deba tener en la enciclopedia de las ciencias, nos preguntamos cuál era la concepción de Juan Luis Vives, podríamos tal vez definirla con rigurosa exactitud, respondiendo sencillamente que es la dominante y casi exclusiva de los psicológicos contemporáneos. Y en efecto, coincidiendo con ello, separa de la metafísica y hace de la psicología una ciencia particular y completamente independiente; adelantándose a todos se propone de estudiar primero los fenómenos del alma, para acometer después la indagación racional de su naturaleza<sup>209</sup>.

### 2.3 *La vita dell'anima*

Il trattato che Vives dedica all'anima si divide in tre libri in cui il filosofo tratta rispettivamente: «dell'anima sensitiva, dell'anima razionale e delle passioni»<sup>210</sup>. Nella dedica iniziale<sup>211</sup> egli tiene a far notare l'importanza della materia esaminata, per una ragione soprattutto morale:

nessuna conoscenza è più eccellente di quella che ha per oggetto l'anima; nessuna più dilettevole, più meravigliosa, più utile al conseguimento dei beni supremi. Infatti essendo l'anima la più nobile di tutte le cose create e tanto più degna e più considerevole persino delle sfere celesti, ne segue che è meritevole di grande considerazione tutto ciò che di essa possiamo sapere. Né la terra stessa, né i cieli così ordinati e dipinti com'essa è fornita di vari e armoniosi ornamenti.<sup>212</sup>

---

comprehenduntur, errantemque, et divagantem longissime per devia phantasiam cohibet, atque in viam reducit» (p. 176).

<sup>209</sup> P. Navarro, *Prologo a J. L. Vives, Tratado del alma*, cit., p. X-XI

<sup>210</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit. P. 87. «de anima brutorum, de rationali, et de affectionibus» (p. 86).

<sup>211</sup> Ivi, p. 83. La lettera dedicatoria è destinata al Duca Francesco di Bejar, Conte di Belalcazar, che Vives afferma di aver frequentato quando si trovava a Bruxelles.

<sup>212</sup> Ivi, pp. 83-85. «Nulla est rei alicuius vel praestabilior cognitio, quam de anima, vel iucundior, vel admirabilior, quaeque tantum adferat ad res maximas utilitatis. Nam quod anima

Nel primo e nel secondo libro sono chiaramente presenti riferimenti e concordanze con il trattato sull'anima aristotelico, ma il valore e il senso della riflessione psicologica vivesiana emergono definitivamente nel terzo libro, in quanto, come il filosofo stesso dichiara: «l'indagine sulle passioni, contenuta nel terzo libro, costituisce il fondamento di tutta la disciplina morale, sia privata sia pubblica»<sup>213</sup>. Tuttavia come fa notare anche Sancipriano, la prospettiva vivesiana si caratterizza per un interesse diverso:

Accettata per la parte che gli interessa, la definizione, il Vives la svolge nel suo giusto senso. (...). Il primo libro del *De anima* di Aristotele è da lui soltanto presupposto: è sottinteso che l'anima è il principio della vita, esplicantesi non solo nelle funzioni spirituali, ma anche in quelle vegetative; è sottinteso che essa è inestesa, che è una, indipendente dal corpo e che ogni anima dà vita a un corpo determinato. Tutto ciò... *nihil interest nostra scire* (o meglio lo sappiamo già come filosofi), ma non ci aiuta a risolvere il grande problema, a costruire l'*opus magnum*, di cui il Vives ha presentito per primo il fascino misterioso: esplorare nelle relazioni tra il corpo e l'anima, il segreto degli umani destini.<sup>214</sup>

Circa la complessa questione della relazione tra corpo e anima e il binomio anima-vita, Vives opera, innanzitutto, alcune distinzioni fondamentali. Egli individua nel mondo naturale la realtà inorganica, che non ha alcuna forza interiore tale da risultare "viva", distinguendola da quella organica, quella cioè di esseri che possiedono una forza interna di accrescimento, i "corpi vivi". Un

---

excellentissima sit omnium, quae sub coelo sunt condita, atque adeo coelis quoque ipsis potior atque excellentior, fit, ut quecunque de illa possimus assequi, permagni aestimentur»

<sup>213</sup> Ivi, p. 87. «quod est affectibus speculatio, quae tertio libro continetur, fundamentum universae moralis disciplinae, sive privatae, sive publicae» (p. 86).

<sup>214</sup> M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit., p. 74. Su ciò si veda anche F. Urmeneta, *La doctrina psicologica y pedagogica de Juan Luis Vives*, cit., dove si nota che lo schema adottato da Vives nella primo libro del trattato è chiaramente aristotelico: «la exposición hecha por Vives de la doctrina respectiva a los sentidos se asemeja notoriamente, tanto en el fondo como en la forma a la hecha pro Aristóteles en su *De anima* (...), al igual que el Estarigita, antes de introducirse en el examen de lo característico de los cinco sentidos, dedica el filosofo valenciano diversos parrafos genrales al conocimiento sensible». (p. 72.).

corpo per dirsi vivo, secondo il filosofo, necessita di una forza interiore di accrescimento, deve cioè essere quantomeno predisposto ad accogliere alimento e ad accrescersi tramite questo. Tale impulso interiore risiede in tutte le specie viventi.

Vives distingue quattro gradi di vita: in un primo stadio, la forma di vita è vegetativa, gli esseri che la possiedono semplicemente si nutrono e crescono; nel secondo, la vita sensibile coinvolge gli esseri che oltre a nutrirsi e ad accrescersi possiedono sensibilità<sup>215</sup>; nel terzo ci sono esseri che sono dotati di tutti i sensi e possiedono la memoria, quindi, anche una certa “vita intelligente”; infine, nel quarto, la vita razionale, propria dell’uomo. Così il filosofo spagnolo individua quattro gradi di esseri che sono animati da forza intena:

Quegli esseri che sono atti soltanto a ricevere il nutrimento e lo diffondono nel corpo per propagare la vita ed accrescersi si dice abbiano avuto in sorte la vita come semplice capacità di alimentarsi e di nutrirsi: in questa categoria rientrano tutti i vegetali. Gli altri che, oltre ciò, sono provvisti di sensi appartengono al grado della vita sensibile ovvero senziente, come le spugne marine, le conchiglie e quelli si chiamano zoofiti (*stirpanimantia*), in greco ζώοφύτα. Altri viventi poi svolgono un’attività psichica: sono quelli che, oltre ai sensi esterni, posseggono una certa vita mentale nell’esercizio della memoria e dell’immaginazione: per esempio gli uccelli e i quadrupedi. La vita razionale, ossia quella umana, è il più alto grado di vita, intermedio tra le nature spirituali e le corporee, e costituisce una prerogativa propria dell’uomo<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> Cfr. B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell’opera “Dell’anima e della vita”*, cit., dove lo studioso sottolinea la vicinanza di Vives a Dante, per la comune attribuzione di un’anima sensitiva ai cosiddetti zoofiti, piante-animali: «è curioso notare a questo riguardo come il Vives, in contrasto con la Scolastica, attribuisca tale attributo ai zoofiti, come pure degno di nota è il fatto che Dante vi avesse già chiaramente accennato» (p. 32).

<sup>216</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., pp. 90-91. «Nam quae solum nutrimentum recipiunt, idque ad vitam propagandam et augendam molem in corpus diffundunt, vitam sive facultatem altricem nutrientemque dicuntur sortita: quo in genere stirpes omnes continentur. Quae vero praeter eam sensus quoque sunt nacta, haec ad vitam referuntur sensilem sive sentientem; huiusmodi sunt spongiae marinae, conchae et quae stirpanimantia dicuntur. Graece ζώοφύτα. Alia porro vitam cogitativam habent, quae praeter externos sensus vi quadam animi sunt praedita ad memoriam et cogitationem, sicut aves et quadrupedes. Vita rationalis seu humana summa est inter vitas, media inter spirituales naturas et corporales, qua solus est donatus homo» (pp. 88 e 90).

Nel descrivere le forme e le funzioni della facoltà nutritiva, il filosofo spagnolo si sofferma sulla nutrizione – la sete, la fame, la digestione –, sulla facoltà accrescitiva e sulla generazione: «vediamo che tutti i viventi crescono fino ad un certo punto e che la maggior parte di essi genera altri esseri simili a sé»<sup>217</sup>. I corpi vivi, che sembrano contenere i quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra, possiedono la facoltà nutritiva, la cui funzione, per Vives, richiede una certa analogia tra il corpo e l'alimento, tale da permetterne la trasformazione utile all'accrescimento<sup>218</sup>. Inoltre, un certo equilibrio di calore ed umido risulta indispensabile per la conservazione della vita: «Ogni anima si mantiene nel corpo per virtù del calore: il calore è il principale strumento della vita fisica. Così pure in grazia del calore ed evidentemente dell'amore di Dio, si propaga la vita spirituale. Se viene meno il calore ogni cosa langue e si estingue»<sup>219</sup>, in quanto, per esempio, la prevalenza di caldo determina sete, la carenza di caldo e freddo provoca fame e così via. La digestione poi permette di conservare solo ciò che è utile al corpo e di espellere ciò che non lo è.

Tale concezione di Vives mostra un forte legame con la tradizione delle antiche dottrine fisiologiche. Come nota anche Sancipriano, il filosofo spagnolo avrebbe mutuato da quelle, infatti, alcune nozioni sulla fisiologia, come l'antica teoria degli umori<sup>220</sup>. Si osserva quindi che: «data l'influenza di tali concezioni

---

<sup>217</sup> Ivi, p.105. «Viventia omnia aliquousque videmus crescere, et plurima illorum gignere sibi simile» (p. 104.)

<sup>218</sup> F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., dove si dice chiaramente: «curioso resulta advertir cómo recogida aquí esta doctrina, a modo de clara resonancia de la que veinte siglos antes había sostenido en la Hélade Empédocles, de quien la tomaron Hipócrates y Galeno y cómo es utilizada para explicarla diversa naturaleza de los alimentos según la mayor o menor proporción con que en ellos intervega uno u otro elemento». (p. 66).

<sup>219</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 93. «Anima omnis conservatur in corpore per calorem: hoc est illius instrumentum potissimum; sicut vita nostrorum animorum calore quoque propagatur, nempe charitate Dei» (p. 92).

<sup>220</sup> Cfr. M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit. Nata con Ippocrate, la teoria degli umori si trasmise in Galeno, concepisce «la vita connessa con il *pneuma* o spirito» (p. 77), considerando la salute dell'uomo legata all'equilibrio degli umori e descrivendo con cura la loro funzione fisiologica. Sancipriano parla di un certo apriorismo in Galeno, chiave della scienza

sulla filosofia naturale di Aristotele e di Galeno, anche la filosofia di Vives non ha fatto notevoli progressi sull'ipotesi della teoria naturale. (...). La teoria di Ippocrate si ritrova in Galeno che unisce alla cultura medica un aristotelismo intransigente, smanioso di attribuire una ragione finalistica a tutti i fatti naturali, e come tale la riceve Vives»<sup>221</sup>. Connesse a tale teoria sono nel trattato sull'anima le osservazioni dedicate alla presenza di certi spiriti vitali che avrebbero la funzione di giungere al cervello attraverso il sangue, determinando operazioni mentali più o meno rapide a seconda della loro forza e temperatura e stati emotivi differenti<sup>222</sup>. Manzoni così commenta tale aspetto del pensiero psicologico vivesiano:

benché la fonte prima della vita sia il cuore, "l'officina si trova nel cervello": infatti "la mente né intende, né si adira, né teme, né si vergogna prima che quegli spiriti vitali che partono dal cuore siano giunti al cervello. Ne abbiamo prova dal fatto che, per quanto sangue arda attorno al cuore, se questo calore non è pervenuto fino al cervello non nasce nessuna perturbazione nell'animo" (osservazione della massima importanza perché anche oggi si ammette l'intima correlazione fra stati emotivi e modificazioni fisiologiche di vari organi: circolazione, respirazione, ecc.). Vengono quindi esaminati vari casi di individui ardenti e moderati, cioè con sangue caldo nei precordii, e tuttavia calmi perché il cervello non è ancora riscaldato. Seguendo la teoria degli umori, si distinguono temperamenti flemmatici, collerici ecc; nei pazzi e nei furiosi tutti gli umori sono infiammati.<sup>223</sup>

---

naturale che tutto ipotizza apriori ma nota anche: «eppure, anche attraverso ipotesi gratuite, penetra già nell'antica medicina e nell'antropologia il criterio empirico dell'osservazione: si studiano i sintomi, si caratterizzano le malattie, si generalizzano i dati dell'esperienza». (p. 78).

<sup>221</sup> Ivi, p. 77.

<sup>222</sup> Cfr. I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit.. Legata alla teoria degli umori è anche l'idea di Vives secondo cui vi sarebbe una relazione tra la determinazione del carattere di ciascuno e una particolare disposizione di quelli: «da questi umori e spiriti nasce non solo la varietà e la diversità delle indoli, ma anche tanta opposizione quanta ce n'è fra i sembianti umani. Di questo ho detto qualcosa nell'opera *Dell'insegnamento delle discipline*». (p. 297). «Ex hisce humoribus atque spiritibus, nascitur ingeniorum, non varietas solum ac diversitas, sed adversitas, quoque tanta, quanta est inter hominum facies; de quo sum locutus nonnulla in opere *De tradendis disciplinis*» (p. 296).

<sup>223</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., p. 61.

Se è evidente il legame di Vives rispetto alle principali nozioni delle dottrine fisiologiche, lo è altrettanto l'elemento di innovazione che il filosofo si è sforzato di introdurre. Ciò che caratterizza infatti l'indagine del filosofo spagnolo è non solo scoprire le dinamiche che regolano l'organismo umano, ma conoscerne le possibili relazioni con la psiche, mostrare i legami tra il corpo e la psiche al fine di poter scorgere le condizioni di benessere. Infatti la prospettiva innovativa di Vives consiste nell'applicazione di quelle dottrine alla psicologia, come nota Sancipriano:

ma se il Vives ripete le dottrine fisiologiche degli antichi, originale è invece l'applicazione che ne fa al campo della psicologia studiando i processi dello spirito [...] in relazione con quelli del corpo. In questo campo a lui più accessibile, il metodo dell'esperienza gli offre materiale sempre fresco ed abbondante, che egli utilizza per farsi una concezione dell'uomo e del suo destino, senza mai pretendere, si noti bene, di dedurre i valori dello spirito da concetti biologici. Il calore dei corpi è soltanto immagine dell'amore; la vita sensibile è un grado che si subordina alla vita intellettuale considerata anch'essa come un semplice abbozzo della beata contemplazione.<sup>224</sup>

Da ciò si capisce quanto sia per Vives importante la conoscenza del corpo<sup>225</sup>. In esso hanno sede gli organi che pongono nella condizione di avvertire ciò che è esterno. Gli organi recettori sono i sensi, anche utili per avvertire in modo intuitivo ciò che può giovare o meno alla salute del corpo, infatti «sono concessi da Dio all'essere animato adulto, per la sua sussistenza, sono dunque cinque: vista, udito, tatto, gusto, olfatto»<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit., p. 79

<sup>225</sup> Ivi, p. 83, a proposito della conoscenza del corpo, lo studioso parla di un vero e proprio programma naturalistico presente nel *De anima et vita* in questi termini: «nella prefazione, costituita come ho detto da una lettera dedicatoria, che ravvisa nell'anima la più bella immagine di Dio, il programma naturalistico è preannunziato con tutto il garbo necessario a ben disporre il lettore verso una minuziosa ed analitica descrizione del corpo umano, la conoscenza del quale è dichiarata indispensabile a chi voglia discernere le facoltà spirituali».

<sup>226</sup> Ivi, p. 155. «Sunt ergo perfectorum animalium sensus quinque, videndi, audiendi, tangendi, gustandi, odorandi; qui a Deo tributis sunt animalibus ad salutem ipsius» (p. 154).



Per Vives, la relazione sensoriale dell'uomo con la realtà si compone di precisi elementi: l'organo che sente – gli occhi, il naso, la bocca, le orecchie, i polpastrelli delle mani e tutti i nervi sparsi per il corpo –, l'oggetto sensibile – la materia della sensazione, ciò è che esterno al senziente –, e il mezzo in cui tale relazione si tiene, cioè ciò che permette alla relazione di estrinsecarsi, per esempio l'aria o l'acqua o la distanza minima dalle cose<sup>227</sup>. Egli specifica che affinché ci sia una determinata sensazione occorre, per così dire, una mediazione, un mezzo cioè adeguato, occorre una certa distanza tra colui che sente e ciò che si sente, una proporzione tale da permettere di sentire: «se ne ha un esempio nel sigillo impresso nella cera; poiché se questa è spessa, nel mezzo di essa non aderirà tanto la forma quanto alla superficie della cera stessa, che è più vicina all'anello»<sup>228</sup>. Inoltre, secondo Vives la consistenza dei cinque sensi è diversa e corrisponde a quella di ciò che essi permettono di percepire, stabilendo così una connessione, per così dire, qualitativa tra la natura dell'organo e quella del percepito: «il tatto è di vigore terreo; esso infatti è spesso, tenace e più adesivo. Il gusto ha un'anatura acquosa. L'odorato poi è fatto d'aria grassa come il fumo. E poiché esala dall'umido per effetto del calore, i capi della scuola peripatetica Aristotele e Teofrasto, lo riferirono alla parte ignea (...) l'udito ha natura aerea, la vista ingnea. Acquosa è la costituzione dell'occhio, ma la sua forza e la sua attività sono ignee; e tali organi percepiscono meglio le cose conformi alla loro natura»<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Sulla terminologia utilizzata cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., dove si osserva: «prescindiendo de la posible crítica a que podrían sotometerse estas aclaraciones terminológicas, veamos cómo – a continuación – se trata de lo objecto como de la materia de la sensación. Por medio de dicho objecto se unen el sentido y lo sensible, no pudiendo esto verificarse sino a través de un medio adecuado». (pp. 73-74).

<sup>228</sup> I. V. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 127. «Cuius imaginem intueri licet in sigillo cerae impresso; quae si sit crassa, non adeo in medio eius haerebit forma, atque in summo quod est annulo proximum» (p. 126).

<sup>229</sup> Ivi, pp. 155-157. «Terreus est tactui vigor, spissus videlicet et tenax fortiusque apprehendens; aqueus, gustus; ex crasso aere est odoratus, qualis est fumus; qui quoniam vi caloris ab humido exhalat, ad partem igneam retulerunt princeps scholae Peripateticae, Aristoteles et Theophrastus

Ogni senso ha una funzione specifica e utile nella relazione sensoriale con il mondo esterno. Limitandosi a ricevere le impressioni e le sensazioni di quello, i sensi difficilmente possono ingannare se non in condizioni alterate. Si tratta, per Vives, di una «antica questione già trattata da Stoici, Epicurei ed Accademici»<sup>230</sup>. Secondo il filosofo, una sensazione non può essere di per sé né falsa né vera, essendo piuttosto falso il giudizio che si applica ad essa. Solo se la naturale funzione dei sensi è compromessa può determinarsi una impressione inesatta delle cose, tuttavia «i sensi non possono ingannarsi, bensì trarre in errore. S'inganna infatti colui che riceve il falso per vero e viceversa. Ma il vero e il falso consistono nella combinazione e nella separazione; e queste non cadono sotto i sensi»<sup>231</sup>. La mancanza di efficienza di un senso è poi colmata dal maggiore sviluppo di un altro, così la natura «ai ciechi e ai sordi la natura diede un tatto particolarmente sensibile, memoria pronta e tenace, intelligenza sottile»<sup>232</sup>.

I sensi sono inoltre capaci di riconoscere le qualità primarie delle cose<sup>233</sup>, attraverso il loro sostegno, secondo il filosofo, si conoscono le qualità comuni relative a numero, grandezza, posizione e così via. Non ricade sotto la individuazione sensoriale primaria la percezione di qualità come la bellezza di

---

(...). *Auditus est aereus; visus igneus; oculi quidem certe corporatio aquea est, vis autem et efficacitas ignea; et quae sunt ijs naturis consentanea, melius sentiunt*» (p. 156).

<sup>230</sup> Ivi, p. 165. «*vetus quaestio, iam inde ab Stoicis, Epicureis, et Academicis tractata*» (p. 164).

<sup>231</sup> *Ibidem*. «*mihi non videntur sensus posse falli et si possunt fallere; fallitur enim, qui falsum recipit pro vero, aut e contrario; verum porro et falsum in compositione sunt ac divisione, quae in sensus non cadunt*» (p. 164).

<sup>232</sup> Ivi, p. 163. «*Quibus sensum aliquem natura detraxit, dictu incredibile quam sedula sit in compensando, partim in aliorum sensum vigore, partim cognitione interna: ut caecis ac surdis dedit acumen tactus, celerem ac firmam memoriam, intelligentiae subtilitatem*» (p. 162).

<sup>233</sup> Cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., in cui si fa notare: «la doctrina de que aparte de las cualidades sensibles perceptibles por un solo sentido – denominada según la Escolastica “sensibilia propria” y a partir de Renato Decartes y Juan Locke, y desde distinto punto de vista “cualidades secundarias” –, existen también “sensilium quaedam aliquot sensibus communia” – los “sensibilia communia” o “cualidades primarias” –, y se citan acertadamente como ejemplos el movimiento, el tamaño, el número, la figura, la posición, etc». (p. 75).

una forma o la bruttezza, cioè di qualità la cui completa determinazione dipende da una facoltà interiore, la quale ricava dai sensi solo informazioni ma non la loro ricezione, per così dire, soggettiva. Così spiega Vives: «vi sono certi sensibili comuni a vari sensi, come il moto, la grandezza, il numero, la figura o forma e il sito o posizione nello spazio e le cose che vi sono comprese: oggetti che sono comuni alla vista e al tatto e talvolta anche all'udito»<sup>234</sup>. Tra tutti i sensi la vista è estremamente importante, insieme all'udito che è il senso più affine all'insegnamento, in quanto consente di comunicare e veicolare conoscenza: «l'udito è l'organo più adatto a comunicare dall'uno all'altro la dottrina; perciò è chiamato il senso della disciplina. Gli animali che ne sono privi, come i vermi, non possono ricevere alcun ammaestramento»<sup>235</sup>.

Nell'analizzare la funzione dei sensi – la vista, l'udito, il tatto, il gusto, l'olfatto – Vives li definisce, quindi, organi “sensori”, in quanto consentono di avere una percezione di ciò che è sensibile:

Questa forma di vita è comune alle piante e agli animali, ma negli animali riscontriamo qualcosa che manca alle piante, vale a dire il conoscere, il vedere, l'udire, il toccare, il gustare, l'odorare, che si riferiscono alle cose esterne; mentre tutta la vita della pianta è rivolta all'interno, essendo cieca e ignara riguardo a ciò che le è esterno (...) questi sono chiamati sensori, quasi a dire organi e strumenti del sentire o ricettacoli delle sensazioni, nei quali quella forza artefice ed operatrice del sentire è chiamata senso; ciò che è sentito si dice oggetto sensibile. Pertanto nella sensazione si distinguono due elementi primi: un vigore e un sensorio, entrambi certamente per il potere della natura.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 157. «ut si sunt sensilium quaedam aliquot sensibus communia, velut motus, magnitudo, numerus, figura seu forma, et situs, aut in loco positio, et quae sub his clauduntur; quae fere sunt visui et tactui communia, quandoque etiam auditui» (p. 156).

<sup>235</sup> Ivi, p. 163. «Auditus ad transfundendam ab alijs ad alios peritiam aptissimus, ideoque sensus disciplinae nominatur; quo quae animantes carent, nec doctrinae intelligendae sunt idoneae, ut vermes» (p. 162).

<sup>236</sup> Ivi, pp. 123 e 125. «Haec vitae ratio et plantae e animalibus est communis; sed in animalibus quiddam videmus inesse; cuius plantae sunt expertes: nempe cognitionem, intueri, audire, tangere, gustare, odorari, quae ad externa pertinent; quum tota plantae vita introrsum spectet, exteroror orba et ignara (...) haec sensoria vocantur, quasi organa et instrumenta sentiendi, vel sensionum receptacula: in quibus vis illa sentiendi artifex, et effectrix, sensus nominetur, quod

Da ciò emerge un diverso rapporto degli esseri viventi con l'ambiente: la vita animale rispetto a quella delle piante è, per esempio, rivolta anche all'esterno, in quanto l'animale può avvertire attraverso i sensi la realtà che lo circonda, ma rispetto all'uomo è dotato di una limitata conoscenza interiore<sup>237</sup>, non possedendo la ragione. Esistono, quindi, anche diversi livelli di conoscenza che Vives distingue nel modo seguente: quella inerente alle cose presenti, alle cose assenti e infine a quelle spirituali. In particolare:

Vi sono tre generi di conoscenza: il primo riguarda soltanto i corpi presenti, il secondo anche gli assenti, il terzo le cose incorporee. La conoscenza del primo genere è chiamata sensazio o senso, sebbene con nome poco adatto, in quanto questi termini hanno estensione non minore che la conoscenza stessa. Ma bisogna usare le espressioni ricevute, a meno che non sia più chiaro parlare di "sensazione corporea", cosa che non saprei consigliare. Questa infatti è la conoscenza dell'anima mediante lo strumento esterno del corpo.<sup>238</sup>

Il secondo tipo di conoscenza riguarda non più semplicemente la relazione con le cose esterne ma la sensibilità interna. Anche nella "conoscenza interiore", proprio come si verifica nella relazione sensoriale con ciò che è esterno, immediato e sempre presente, esistono precisi organi di ricezione con funzioni diverse. Vives individua la facoltà dell'immaginazione, la memoria (sensoriale), la fantasia e la facoltà estimativa, attribuendovi anche una collocazione precisa nel corpo:

---

vero sentitur, sensile dicitur. Ita, sunt in sensione duo prima, vigor et sensorium, haec utique naturae potestate» (pp. 122 e 124)

<sup>237</sup> Cfr. *ivi*, p. 207.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 123 e 125. «Cognitionis tria sunt genera: unum, quod novit corpora tantummodo praesentia; alterum, quod etiam absentia; tertium, quod res incorporeas. Primi generis cognitio sensio vel sensus nuncupatur, etsi nomine parum apto; quippe quod non minus patet late, quam ipsa cognitio. Sed utendum erit receptis verbis; nisi forte planius fiat, si quis corpoream sensationem dixerit; quod equidem non impedio» (pp. 122 e 124).

A queste facoltà la natura ha attribuito vari strumenti e come varie officine nelle parti del cervello: dicono infatti che nella parte anteriore del cervello vi sia la sede e l'origine della sensibilità e che ivi si produca l'immaginazione e che nella parte media abbia sede la fantasia e la facoltà valutativa, nella parte occipitale la memoria. Ciò si deduce dal fatto che, se una di queste parti viene lesa, ne soffre la funzione relativa, restando immutate le altre. Lo stesso avviene per le membra del corpo.<sup>239</sup>

Tramite tali facoltà, secondo Vives, viene accolto ciò che non è più presente, il materiale delle sensazioni: l'immaginazione come gli occhi nel corpo, ha la funzione di «recoger las imágenes mirando»<sup>240</sup>, mentre la memoria le trattiene, la fantasia separa e unisce ciò che nell'immaginazione è ricevuto e il giudizio classifica dando assenso o dissenso. L'immaginazione – «á la par que es influída por lo sentidos, ella enfunde en el cuerpo admirables energías»<sup>241</sup>–, strettamente legata al corpo, il quale «recibe y devuelve aquella misma forma y acción que la fantasía concibió»<sup>242</sup>. L'attività fantastica è, quindi, da Vives distinta da quella propriamente immaginativa<sup>243</sup>.

Vives parla anche di una facoltà estimativa che parte dalle impressioni sensibili e come un “istinto naturale” valuta se è nocivo oppure no al corpo ciò che lo spinge verso qualcosa, aggiungendo alle facoltà della conoscenza sensibile interna anche una sorta di senso comune, pur non soffermandovisi molto:

---

<sup>239</sup> Ivi, p. 173 e 175. «hisce facultatibus diversa attribuit natura instrumenta, et ceu diversas officinas in cerebri partibus; nam in anteriore cerebro dicunt esse sensum fontem sedemque, ibique imaginationem constitui; in medio phantasiam, et exstimativam; in occipitio memoriam; idque inde colligunt, quod ut quaeque harum partium afficitur, ita et illa functio, reliquis non mutatis; haud aliter quam in corporis membris experimur» (pp. 172 e 174).

<sup>240</sup> Ivi, p. 45.

<sup>241</sup> Ivi, p. 47.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

<sup>243</sup> Cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., dove si nota: «el elemento añadido, por consiguiente, ha sido la “imaginatio” como distinta de la “phantasia”; estos nombres considerados como sinónimos por los escolásticos deberían, según esta teoría, considerarse como correspondientes a facultades distintas, que ejercerían funciones también distintas: mientras la imaginación, con función anímica semejante a la somática ocular, “recipit imágenes”, la fantasía por su parte “coniungit et disiungit ea, quae singula et simplicia imaginatio acceperat”». (p. 82). Tuttavia, Urmeneta non manca di rilevare che una tale distinzione fu pur sempre tenuta presente anche dagli scolastici mediante la separazione del momento propriamente riproduttivo, tipico dell'immaginazione, da quello creativo della fantasia. (p. 82n).

«Agrégase a ellas la del sentido que Aristóteles llama común, por el cual se juzgan los objectos sensibles ausentes y se distinguen los que tocan á varios sentidos; puede colocarse despues de la imaginación y de la fantasía»<sup>244</sup>. Ciò che ci trasporta verso qualcosa o ci allontana da altro è come un appetito.

Ciò che però oltrepassa la mera sensazione di ciò di cui necessita un corpo è la facoltà che consente di ricordare il passato e congetturare sul futuro, la facoltà razionale che consente al giudizio di riconoscere il vero e distinguerlo dal falso. Così egli afferma: «no se inclina la aspiración entera de la mente ante la utilidad ó daño presente sino que recuerda lo pasado, y conjetura acerca de lo futuro; busca en el juicio de lo verdadero y de lo falso, cosa de que no se preocupa el animal, sólo atento á mirar lo que conviene al cuerpo y lo que le daña, sin más que el arrebató de la fantasía. De esa potencia de la mente trae su fuente y origen nel lenguaje, expresión de quanto en ella se contiene y facultad de que asimismo carecen los brutos, que por eso se “llaman mudos”»<sup>245</sup>.

Nella sua analisi Vives scopre, quindi, che l'unicità dell'anima umana risiede soprattutto nella possibilità di non limitarsi al semplice appagamento di ciò che il corpo ricerca, pur essendo il benessere di quest'ultimo fondamentale per sua sopravvivenza. Egli non manca di mostrare, ancora, lo stretto legame tra il corpo e le facoltà, quando sottolinea che la funzione e l'attività hanno la loro facoltà nell'anima, così il camminare richiede certamente la funzione collocata nel piede e la facoltà che risiede nel cervello. Lo studio delle relazioni che intercorrono tra il corpo, l'anima e le sue funzioni inducono Vives ad affrontare questioni di grande spessore, pur non potendo definitivamente darne spiegazione. Il filosofo spagnolo, inoltre, da un lato, mostra di attingere alla dottrina aristotelica per le nozioni fondamentali circa tale ambito, da un altro lato, sembrano in lui convergere soluzioni diverse. Basti pensare che Vives viene notoriamente definito antiaristotelico, «padre della psicologia moderna»<sup>246</sup> e la sua filosofia,

---

<sup>244</sup> J. L. Vives, *Tratado del alma*, cit., p. 46.

<sup>245</sup> Ivi, p. 179.

<sup>246</sup> M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit., p. 73.

allo stesso tempo, è considerata una chiara espressione di *umanesimo cristiano*<sup>247</sup>. Rispetto a tali questioni Sancipriano ritiene che proprio «la retta interpretazione di Aristotele ci aiuta a capire non solo la psicologia del Vives, ma anche il suo così detto antiaristotelismo»<sup>248</sup>, definendo in modo particolare Vives «un caratteristico antiaristotelico del Cinquecento»<sup>249</sup>. Perciò rivendicando le ragioni e le origini “speculative” di tale posizione, lo studioso chiarisce che, pur riprendendo il corpo generale della dottrina dell’anima aristotelica, Vives, in realtà, la «svolge nel suo giusto senso»<sup>250</sup>, perché si occupa del *modus operandi* dell’anima, cioè cerca di capire come essa funziona, dedicandosi agli «atti secondi»<sup>251</sup>, che rappresentano il grande problema di cui Vives «ha presentito per primo il fascino misterioso: esplorare, nelle relazioni tra il corpo e l’anima, il segreto degli umani destini»<sup>252</sup>.

---

<sup>247</sup> Ivi, p. 76.

<sup>248</sup> Ivi, p. 69. Qui si afferma che la soluzione conciliante delle teorie sul rapporto tra anima e corpo è da ricercare da un lato, nell’eredità aristotelica in Vives, – il filosofo certamente attinge non solo dal *De anima*, ma anche dal *De Partibus animalium* e dal *De Generatione animalium* e da altre opere naturalistiche –, ma potrebbe essere rintracciata anche in Avicenna, il cui pensiero, nota acutamente lo studioso: «Vives dovette aver studiato per tramite dello spagnolo Domenico Gundisalvi, Arcivescovo di Segovia, e che considera l’anima in sé stessa, come sostanza semplice e spirituale, alla maniera di Platone, e in relazione con il corpo come la forma di esso, alla maniera di Aristotele. Perciò quando l’anima lascia il corpo, rimane la sua essenza spirituale e cessa soltanto la sua funzione» (p. 71n). Sull’aristotelismo e l’antiaristotelismo in Vives si veda anche I. Trujillo, *Juan Luis Vives e la tradizione aristotelica nell’umanesimo in Medioevo umanistico e umanesimo medievale: teti della X Settimana residenziale di studi medievali, Palermo-Carini, 22-26 ottobre 1990*, Officina di studi medievali, Palermo, 1993, pp. 267-278. Si nota inoltre che l’antiaristotelismo di Vives deve essere circoscritto a coloro che egli definisce psedodialettici, dati i complessi rapporti con la lezione aristotelica: «La posizione di Vives nei confronti dell’opera aristotelica risulta problematica e si presenta in modi diversi nello sviluppo del suo pensiero. Nelle opere giovanili, Vives conferma la sua ammirazione per Aristotele con toni enfatici. Nel *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae* scriveva “ma i filosofi miei, il cui capo è, senza dubbio il più sapiente di tutti i filosofi, Aristotele è Stagirita, sono i peripatetici”. (...) nella *Censura de Aristotelis operibus*, opera più matura, prende in esame i libri dello Stagirita distinguendo quelli di sicura autenticità da quelli incerti». (p. 269).

<sup>249</sup> Ivi, p. 72.

<sup>250</sup> Ivi, p. 73.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> Ivi, p. 74.

#### 2.4 L'anima

L'anima è al centro dell'analisi del secondo libro del trattato, dove emerge l'idea del binomio anima-vita, cioè di un principio grazie a cui tutti gli esseri vivono. In accordo con ciò, si capisce che non ha luogo nella materia inerte, «ma noi vediamo come essa abbia la capacità di produrre, con la sua forza, le meravigliose opere della vita, e certamente è già cosa grande e degna di meraviglia che queste provengano da una sostanza»<sup>253</sup>. Vives ribadisce che ciò a cui è interessato è non tanto capire cosa sia l'anima<sup>254</sup>, la cui essenza non è conoscibile, quanto piuttosto le sue operazioni, il suo funzionamento, così il filosofo spagnolo chiarisce: «né colui che comandava all'uomo la conoscenza di se stesso intese riferirsi all'essenza dell'anima, bensì agli atti che ne formano i costumi: cosicché dopo aver allontanato il vizio, seguiamo la virtù che ci conduce là dove, colmi di sapienza e immortali, trascorreremo una vita felicissima»<sup>255</sup>.

Vives, tuttavia, non rinuncia ad elaborare una definizione di anima. Nel descriverla utilizza termini molto precisi che hanno a che fare con ciò che è l'essenziale, l'artefice, il principio attivo. Afferma così che: «l'anima è agente precipuo, che abita in un corpo adatto alla vita»<sup>256</sup>, intendendo per principio attivo un principio artefice, più precisamente «l'anima si chiama agente e quasi

---

<sup>253</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 183. «Porro ex vi et facultate hac vitae admirabilia cernimus proficisci opera, quae etiam a substantia existere magnum sane est ac mirandum» (p. 182).

<sup>254</sup> Cfr. B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., dove a proposito dell'interesse di Vives per le manifestazioni o operazioni dell'anima si evidenzia il carattere etico della riflessione vivesiana sull'anima: «ha voluto che noi concentrassimo la nostra attenzione sulle sue manifestazioni esteriori, affinché potessimo formarci le nostre conoscenze psicologiche ed essere così in grado di lottare contro le aberrazioni dell'attività psichica. Appare qui in contrasto con l'orientamento teologico-dogmatico della scolastica, una preoccupazione di carattere etico». (p. 45).

<sup>255</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 189. «nec qui iussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animae sensit, sed de actionibus ad compositionem morum; ut vicio depulso, virtutem sequamur; quae nos eo perducet, ubi sapientissimi atque immortales beatissimum aevum degamus» (p. 188).

<sup>256</sup> Ivi, p. 197. «anima esse agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam» (p. 196).



*artefice*, infatti ciò che fa qualcosa per mezzo di strumenti ha in se medesimo il potere di fare tal cosa: così nel pittore è il potere di dipingere»<sup>257</sup>.

Ogni organo è vivificato dall'anima che abita il corpo, essa ne è la forma e la forza. Dall'anima deriva ciò per cui qualcosa è realizzato, infatti, chi non possiede la forza di fare qualcosa, nota Vives, pur avendo gli strumenti non lo farà. L'anima si unisce al corpo come la luce all'aria, ha a che fare con la forma del corpo<sup>258</sup>, ma non ne abita uno qualunque: «bisogna che questo corpo sia adatto e definito in quel modo che si addice alla forma della sua specie. Né un'anima qualsiasi potrebbe dimorare indifferentemente in qualsiasi forma e figura del corpo per compiersi le operazioni della vita: ciò può avvenire solo nell'ordine della natura e secondo le leggi che l'Autore dell'universo ha sancito fin dal principio»<sup>259</sup>.

L'anima ha suoi strumenti sia esterni che interni – Vives anche in tale contesto mostra l'importanza del ruolo dell'equilibrio dei liquidi per la salute del corpo, menzionando esplicitamente quello del sangue, della bile nera e bile gialla<sup>260</sup> – funzionali al mantenimento della vita, confermando, ancora una volta, il legame che intercorre tra l'anima e le funzioni inerenti al corpo. Per tale ragione, il filosofo spagnolo considera giusta la definizione data da Aristotele che «a buon diritto e con l'acutezza che gli è solita, chiamò l'anima con il nuovo

---

<sup>257</sup> Ivi, pp. 197-199. «Agens nominatur, et quasi artifex; nam quod agit quippiam per instrumenta, in eo ipso vis inest agendi illud ipsum: ut in pictore pingendi» (pp. 196-198).

<sup>258</sup> Cfr. M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit., dove si nota che la domanda sul senso ultimo dell'anima permette di scorgere la finalità pratica del discorso vivesiano. Se l'obiettivo dell'uomo è la felicità, occorre conoscere il bene e, prima ancora, il modo per raggiungerla. «Ma se l'anima è l'atto primo, la prima forma dell'organismo, quale sarà la forma ultima? È noto l'esempio della scienza e del pensiero in atto: l'uno e l'atto primo, perché lo scienziato la possiede anche nel sonno, ma soltanto il pensiero attuale ci dà l'ultima perfezione del sapere» (p. 73).

<sup>259</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 199. «Caeterum corpus hoc, aptum, descriptumque esse convenit, quaemadmodum illius speciei affectioni consentaneum est; neque enim promisque in quacunque forma et figura corporis, quaevis anima posset haerere ad vitae operationes edendas, hoc certe naturae ordine, et his legibus, quas Autor universitatis a condito orbe sanxit» (p. 198).

<sup>260</sup> Cfr. ivi, pp. 199-201.

nome di *εντελέχεια* quasi a dire ciò che porta con sé la sua perfezione»<sup>261</sup>. Da qui l'immagine che Vives offre per spiegare come pur non confondendosi con il corpo, l'anima sparsa in esso vi si unisca come la luce si unisce con l'aria:

Nè altrimenti l'anima è connessa o (come piace ad alcuni) annessa ed aggiunta al suo corpo, da come le altre forme sono congiunte alla loro materia; senonché, nella natura e nel modo della congiunzione vi è gran differenza, come avviene nell'ordine naturale, quando le cose superiori si congiungono alle inferiori, (...). In tal senso ogni forma è artefice nella propria materia. Strumenti sono le qualità e la conformazione della materia: per queste, si unisce la forma alla materia stessa. L'anima si riveste del corpo, come la luce dell'aria e la rende splendente in tale congiunzione; intanto entrambi, luce e aria, permangono integri: infatti non si mescolano come gli elementi, in una miscela naturale, o come l'erba macinata e l'olio nel farmaco.<sup>262</sup>

La triplice natura dell'anima, nutritiva, sensitiva e razionale, permette di comprendere il suo legame con la funzione in cui si esplica. Tuttavia, Vives ritiene che non ci siano tante anime per tante funzioni, quanto piuttosto un'unica anima e tante facoltà. L'anima razionale infatti comprende anche le altre. Essa è unica, in quanto si esplica come vita stessa di un corpo, tanto che lo irradia tutto, abitando, risiedendo in esso ovunque, occupando cioè ogni spazio del corpo: «Ma unica è l'anima nei singoli animali, come in ciascun corpo naturale una è la forma del corpo per essa vivente, sebbene l'animale si distingua per forze e funzioni»<sup>263</sup>.

Tale accenno alla sede delle facoltà dell'anima è sapientemente articolato da Vives quando spiega che in tutto il corpo trova spazio l'anima in quanto lo

---

<sup>261</sup> Ivi, p. 203. «meritoque Aristoteles, et acute, ut solet, animam novo nuncupavit nomine *εντελέχεια* quasi perfectionem secum adferentem» (p. 202).

<sup>262</sup> Ivi, p. 193. «Nec aliter anima est suo corpori vel connexa, vel (sicuti quibusdam placet) annexa et adiuncta, quam reliquae formae suis materijs, nisi quod in nexus ratione ac modo permagnum est discrimen; quale est in naturae ordine, quo superiora inferioribus iunguntur (...) nec aliter anima corpori investitur quam lux aeri: in quo complexu fit aer lucidus, utrumque vero, et lux et aer integrum manet; non enim miscentur ut elementa, in misto naturali, vel ut herbae pulveres, ac oleum in pharmaco» (p. 192).

<sup>263</sup> Ivi, p. 209. «Sed unica est in singulis animalibus anima, ut in quoque corpore naturae una effectio corporis, per eam viventis; viribus tamen et functionibus distinguitur» (p. 208).

vivifica – ribadendo la connessione dell’anima con il corpo in vita e, al tempo stesso, la necessità del corpo di possedere un’anima per essere definito vivo –. Secondo il filosofo non bisogna porsi la domanda circa il luogo esatto in cui si colloca l’anima nel corpo vivo, perché essa è completamente sparsa, dove non c’è anima non c’è vita:

L’altra questione consiste nell’indagare quale sia nel corpo la sede dell’anima. L’anima è in tutto quanto il corpo, non diversamente che ciascuna forma in tutta quanta la rispettiva materia. Se in qualche parte non vi fosse anima, quella parte non vivrebbe, come non vive un membro del tutto disseccato. Del resto l’anima vede mediante gli occhi, ode mediante gli orecchi: allo stesso modo che l’agricoltore con l’aratro fende la terra; con il rastrello la sarchia, con il cilindro la eguaglia e con la zappa o il badile la rivolta.<sup>264</sup>

Così lucidamente traduce e commenta Manzoni:

Poiché l’anima vede per mezzo dell’occhio e ode per mezzo dell’orecchio, come ad esempio l’agricoltore fende la terra coll’aratro, la spiana col rullo, ecc., chiedere in quale organo si trovi l’anima sarebbe come chiedere all’agricoltore in quali strumenti da lui usati si trovi l’agricoltore. Anticipando le nostre odierne conoscenze si afferma recisamente che l’organo precipuo è il cervello dentro al quale si trovano gli spiriti tenuissimi e pellucidi; fonte precipua della vita è il cuore, il primo a vivere l’ultimo a morire, quasi che la vita abbia con esso principio e fine. Per questa ragione gli uomini quando indicano se stessi portano le mani al petto nel punto dove si trova il cuore.<sup>265</sup>

L’anima razionale si eleva dal basso verso ciò che è più alto:

Diciamo dunque che la mente umana è spirito, in grazia del quale vive il corpo a cui tale spirito è congiunto: spirito atto alla cognizione di Dio in grazia dell’amore e, di qui,

---

<sup>264</sup> Ivi, p. 211. «Altera qaestio est, quaenam in corpore sit sedes animae. Anima in universo est corpore, haud aliter quam unaquaeque effectio in cuncta sua mole: in cuius parte aliqua si non adesset anima, pars ea non viveret, ut in membro prorsum arefacto. Caeterum per oculus videt, per aures audit: quomodo agricola aratro findit terram, rastris sarrit, cylindro aequat, ligone aut pala repastinat; nec aliud videtur mihi esse, quam si quis roget in quo potissimum illorum ferramentorum sit agricola» (p. 210).

<sup>265</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell’opera “Dell’anima e della vita”*, cit., p. 47.

atto a congiungersi con Lui per l'eterna beatitudine. Infatti la nostra mente discende, in certa guisa, dall'alto verso il basso, che è il corpo, in grazia dell'amore del divino Artefice per essa e a tutte le cose a cui essa è rivolta e a cui è congiunta; così la mente, a sua volta, per mezzo della conoscenza e dell'amore verso Dio si eleva e ritorna all'origine sua: viene dall'alto al basso e di nuovo dal basso all'alto. Questo corso si manifesta nella vita stessa: l'uomo infatti vive dapprima la vita della pianta, poi quella dell'animale e infine quella umana; e veppiù, purificandosi ed elevandosi al di sopra delle cose terrene, diventa angelo; infine, unendosi a Dio, diventa quasi un certo Dio egli stesso.<sup>266</sup>

Vives dedica poi ampio spazio alla questione della mortalità del corpo e dell'immortalità dell'anima<sup>267</sup>. Essendo l'anima la forma di un corpo attivo, vivo, essa vi sopravvive. La morte non è altro che la separazione dell'anima dal corpo<sup>268</sup>. Tutto sembra dimostrare l'immortalità dell'anima: «dovunque ci rivolgiamo, in alto, in basso o d'intorno, tutto ci insegna, ci attesta ci grida che

---

<sup>266</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 359. «Dicamus ergo humanam mentem spiritum esse, per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam. Nam mens nostra sicuti a summo ad imum descendit, quod est corpus per amorem Dei auctoris erga illam, qui descensu eiusmodi communicare vult suam beatitudinem et illi, et rebus omnibus, quibus ipsa est applicata, atque annexa: ita ipsa rursus per cognitionem atque amorem suum erga Deum, ad originem sese suam erigit, et revertitur; venit a summo ad imum, rursus ab imo ad summum extollitur. Hic cursus in vita ipsa declaratur: homo enim de principio vivit vitam stirpis, hinc belluae, tum hominis et quum se magis expurgavit, erexitque supra res terrenas, fit angelus; postremo unitus Deo, quasi Deus quidam» (p. 358).

<sup>267</sup> Cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., pp. 120-126. In breve l'ampia riflessione dedicata a tale questione è ben sintetizzata in uno schema proposto da Urmeneta, il quale raccoglie le prove dell'immortalità dell'anima classificandole in diverse categorie: le prime, rimandano certamente all'*Apologia di Socrate* e al *Fedone* e costituiscono indizi, come il desiderio umano di fama ed eternità e il fatto esemplare della morte di Socrate. Le seconde sono definite positive: la morte del corpo non riguarda l'anima in alcun modo e la molteplicità dei piaceri a cui si rivolge la condotta umana mostra che non sono solo di natura sensibile. Ancora, Urmeneta raggruppa le prove di natura metaforica: l'immagine dell'uomo la cui conformazione naturale prevede il capo elevato, tale da guardare il cielo e l'immagine della vita terrena come vita in grembo, cioè momenti di passaggio e preparazione al futuro. Le assurde conseguenze derivanti dal rifiuto di credere nell'immortalità dell'anima sono poi raccolte dallo studioso nelle prove apogogiche, in cui Vives dimostra che la negazione della vita dell'anima dopo la morte del corpo induce a negare pericolosamente l'esistenza della provvidenza e della religione. Infine, si citano i riferimenti filosofici imprescindibili per tale questione: Platone (Socrate), Aristotele e Teofrasto.

<sup>268</sup> Cfr. I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 407-409.

l'anima umana è immortale: lo attestano la natura, la necessità delle cause, la proporzione e la somiglianza, la vita e la convenienza, la dignità dell'uomo, la bontà di Dio, l'utilità nostra in grazia della Sua misericordia»<sup>269</sup>.

Il filosofo spagnolo spiega che quando un corpo non è abitato dall'anima non gode della vita. Se l'uomo fosse costituito di soli sensi, con la fine del corpo ogni cosa cesserebbe di esistere, come accade agli animali. Tuttavia, poiché l'uomo si distingue dall'animale per il fatto di possedere facoltà come l'ingegno, la ragione, l'intelletto, cioè facoltà dell'anima che non possono perire insieme al corpo, bisognerebbe, in generale, considerare l'anima stessa immortale. D'altronde, il fatto di non avere la prova dei sensi, cioè la diretta esperienza della vita dopo la morte, non è una prova della sua inesistenza, allo stesso modo in cui non si può negare l'esistenza di un luogo geografico solo per il fatto di non avervi fatto visita, Vives riporta l'esempio particolare delle Indie la cui inesistenza sarebbe ingiusto affermare solo per non averle direttamente viste. Non è la sola esperienza diretta di una cosa a decretarne l'esistenza. Così, il fatto di non esperire tramite le leggi naturali la comunicazione delle anime tra loro, liberatesi dei loro corpi, non può indurre a ritenerne impossibile la comunicazione.

L'ambito della conoscenza<sup>270</sup> mostra un'affinità tra l'anima razionale e la sfera spirituale. Come già osservato, l'uomo, per Vives, conosce l'essenza delle

---

<sup>269</sup> Ivi, p. 417. «Sed sane quocunque nos convertamus, sursum, deorsum, circumcirca, omnia docent, testantur, clamant, immortalem esse animam humanam: natura et necessitas causarum, proportio et similitudo, vita et congruentia, dignitas hominis, Dei bonitas, utilitas nostra ex illius beneficentia» (p. 416).

<sup>270</sup> Cfr. I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., sulla possibilità dell'anima di vivere dopo la morte, di non dipendere dal corpo, Vives riflette a lungo, tentando anche di interpretare il pensiero di Aristotele al riguardo. In breve, il filosofo spagnolo lo definisce oscuro, di difficile comprensione per l'ambiguità che si cela, principalmente, nella sua domanda circa la possibilità dell'anima di pensare senza fantasia. Rispondere a tale domanda obbliga a pensare o che l'anima sia in grado di pensare lontano dal corpo oppure che l'unico modo di pensare possibile è quello che si compie nel corpo. Così Vives: «Sul pensiero di Aristotele non ho nulla da dire: egli è oscuro, ingannevole e gioca d'astuzia anche in ciò, per non deviare dal suo costume. In un solo passo dice che se la mente può capire senza il soccorso della fantasia, può separarsi da essa; se no, non può separarsi ma in questo non penetra abbastanza in proporzione all'acume del suo ingegno. Finché si trova unita con il corpo, l'anima non può intendere tutte le cose altrimenti che in modo corporeo, cioè

cose tramite la ragione e l'essenza dell'anima tramite i suoi atti, la conoscenza è uno di questi. In essa l'anima come uno specchio rielabora l'oggetto di conoscenza, – secondo una proporzione tra ciò che si conosce e ciò che compie l'atto di conoscere, «la conoscenza infatti è quasi una certa immagine delle cose, riprodotta nell'anima come in uno specchio»<sup>271</sup>–, tale specchio riflette ciò che gli è proporzionato. Se nella conoscenza delle cose sensibili, i sensi interni ed esterni permettono di conoscere ciò che è conforme alla loro natura, – per avere una sensazione adeguata occorre una certa distanza o vicinanza dalla cosa percepita, tale da poter osservare una cosa tanto grande o tanto piccola, che questa cosa abbia almeno un certo grado di estensione ecc. –, nella comprensione dello spirituale interviene ciò che è di natura spirituale, cioè l'intelligenza.

Quest'ultima è di natura affine allo spirituale, può comprendere ciò che non la sovrasta in grandezza. Da qui una singolare riflessione di Vives che nota come sia possibile comprendere l'eternità attraverso il pensiero ma non «quella che ci precedette con immensa durata»<sup>272</sup> bensì – specifica – «quella che seguirà in secoli senza fine»<sup>273</sup>. Si giunge così ad affermare che l'anima dell'uomo è una creazione di Dio, a lui essa tende come a ciò che la eleva dalla materia, verso ciò che rappresenta la sua origine. Quindi, l'anima non può estinguersi come una comune cosa regolata dalla natura, né sarebbe sensato pensare che Dio possa farla perire, avendola lui stesso creata.

Legata alla natura della conoscenza e alla vicinanza tra l'anima e la sfera spirituale è anche un altro aspetto. Il desiderio di immortalità dell'uomo

---

per mezzo degli strumenti corporei esteriori che sono i sensi» (p. 441). «De Aristotele, quid senserit, nihil habeo dicere; obscurus est, lubricus, vafer, in hoc etiam, ne a more suo discedat. Uno in loco dicit: “si intelligere potest mens absque phantasia, separari potest ab ea non satis est pro acumine ingenij illum animadversum”. Anima enim in hoc corpore non potest nisi corporaliter omnia intelligere, hoc est per corporea instrumenta quae exteriora sunt, sensus». (p. 440).

<sup>271</sup> Ivi, p. 417. «Cognitio enim velut imago est quaedam rerum, in animo expressa tanquam in speculo» (p. 416).

<sup>272</sup> Ivi, p. 419. «quod ex universa aeternitate illam, quae immensa duratione nos praecessit» (p. 418).

<sup>273</sup> *Ibidem*. «quae interminatis post seculis sequetur, facile capimus, est intelligimus» (p. 418).

testimonierebbe l'aspirazione all'eternità, a differenza degli animali per i quali vige solo il mero istinto di conservazione: «la morte corporale non tocca per nulla lo spirito: essa è del corpo e di ciò che è connesso con il corpo, cioè dei sensi interni ed esterni»<sup>274</sup>. La tensione verso l'eterno si manifesta anche nella conformazione fisica dell'uomo. Questo infatti può osservare il cielo grazie al suo aspetto che gli permette di tenere il capo elevato: «Già la stessa costituzione delle nostre membra, con il volto eretto verso il cielo, ci attesta che noi siamo celesti, intenti sempre con gli occhi là come alla patria verso la quale ci indirizziamo»<sup>275</sup>. La possibilità stessa di elevarsi al luogo celeste, lontano dalle calamità della vita terrena, induce l'uomo, in modo particolare colui che possiede una certa erudizione, a volere il meglio, a desiderare la felicità.

Ancora, per mostrare l'evidenza della vita dell'anima dopo la morte, Vives utilizza una straordinaria metafora e definisce il passaggio dalla vita terrena a quella che ha inizio dopo la morte del corpo come una vera e propria nascita. Stabilisce così la somiglianza tra l'atto di nascere e l'atto di morire: come per un bambino il momento della nascita sembra doloroso pur schiudendogli le porte per una nuova vita, così l'uomo che perde la vita corporale, rinasce in quella spirituale:

Si può intendere come si rinasca nell'eternità del mondo come si nasce in questa vita mortale. Come nel grembo materno l'uomo si forma e si dispone alla luce (del giorno), così in questa luce egli si prepara a quell'altra al cui confronto la nostra luce è tenebra e notte oscurissima. Come quando si avvicina il tempo di nascere la vita prenatale si fa languida e in certo modo l'infante si estingue ossia muore insieme con quel genere di vita, così l'uomo, quando sta per uscire dalla vita di questo mondo ed è quasi nascituro in un'altra vita, muore in quest'ordine di vita, per sopravvivere in un'altra tanto più eccellente, quanto questa, illuminata dalla luce che ora noi godiamo, è migliore di quella prenatale.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Ivi, p. 427. «mortem hanc corporum ad mentem nihil pertinere: corporis esse, et eorum quae sunt corpori annexa, sensuum videlicet internorum ac externorum» (p. 426).

<sup>275</sup> Ivi, p. 431. «Iam ipsa corporum nostrorum consitutio, et facies in coelum erecta, coelestes nos esse testificatur, intentos semper illuc tanquam in patriam ad quam proficiscimur» (p. 430).

<sup>276</sup> Ivi, pp. 433. «Horret animus discessum ex hac vita, propter ingentem mutationem: et sic est affectus, quemadmodum infans nasciturus, si ei sensus aliquis daretur noscendi et cogitandi. Exit

Se la vita in grembo fosse perfetta, non ci sarebbe alcun bisogno di nascere, così come non avrebbe senso morire, nel corpo, se la vita terrena non aprisse lo spazio per una nuova. Perciò, nonostante non si possa avere esperienza diretta, attraverso i sensi, della immortalità dell'anima, sarebbe necessario e ragionevole pensare alla vita dopo la morte, anche solo per il fatto di considerare non completamente esplicabile nello spazio terreno il senso dell'esistenza:

se l'anima fosse mortale, tutte le cose si limiterebbero a questa vita e l'uomo sarebbe stato creato invano, giacché senza alcun fine prefisso, certo senza quello che è degno della sua eccellenza: pertanto tutte le cose sarebbero state prodotte inutilmente da Dio. A che fine, infatti, importava di crearle? Forse affinché, dopo essersi mostrate per un po', s'involassero? Affinché l'uomo beva, mangi, dorma, provi piacere e non si distingua affatto dalle bestie, anzi sia anche molto più misero di esse?<sup>277</sup>

Esiste, inoltre, per Vives, in tutte le culture la tendenza ad avere credenze religiose sulla vita ultraterrena o sulla trasmigrazione delle anime e un generale rispetto per le virtù nella condotta terrena – su cui ha certamente peso l'idea di un premio finale –, che suggerisce la stessa esistenza di Dio, al cui giudizio è affidato il fine ultimo della vita. Perciò la provvidenza, la religione e l'immortalità dell'anima proseguono di pari passo, secondo il filosofo. Da un lato, quindi si afferma l'idea secondo cui l'azione umana volta al bene trova nell'esercizio della virtù un premio finale. Dall'altro, non è soltanto la paura del giudizio divino a determinare tale azione. Piuttosto, bisogna sottolineare che l'azione buona è possibile in quanto l'uomo è una creatura di Dio, ovvero capace

---

enim et infans nascens, et homo moriens, uterque in lucem novam, faciemque, rerum admirandam: qua novitate uterque perterrefactus, nollet ex suo gurgustio prodire, nisi urgetur artificio naturae». (p. 432).

<sup>277</sup> Ivi, pp. 433-435. «si anima sit mortalis, omnia ad vitam hanc pertinere, frustra que hominem esse conditum: quandoquidem nullo penitus fine proposito, vel non eo certe qui excellentia eius suit dignus, atque adeo res omnes incassum essent a Deo productae. Quorsum enim creare attinebat? scilicet ut posteaquam paulisper sese ostendissent, subducerentur? ut bibat homo, edat, dormiat, voluptuetur, nihilque absita bestijs, longe etiam quam illae miserior?» (p. 432- 433).



di fare il bene, predisposta all'opera buona e al perfezionamento progressivo oltre la morte – nel caso dell'uomo si può perciò parlare di perfezionamento, di aspirazione alla perfezione, che invece è di natura assolutamente divina –. Dunque, la possibilità stessa di operare bene testimonia la creaturalità umana e una certa incompiutezza della vita terrena induce a pensarne un perfezionamento in quella seguente. Vives non si limita a ritenere naturale ed evidente l'immortalità dell'anima, ma afferma anche che coloro che la negano, solo per il fatto di non averne esperienza sensoriale, non cambierebbero idea, nemmeno nel caso in cui tale esperienza potesse rendersi reale, dal momento che l'ostinazione nel non credere non è frutto di un'osservazione fondata sulla ragione: «ecco quale schiera di ragioni combatte per noi, cioè per la verità. Infatti noi che cosa contiamo? La verità è fortissima, sorretta e difesa dalle più potenti forze. Che cosa ci aspettiamo ancora? Forse di veder balzar fuori le anime dai corpi morenti, come il fumo dalla fiamma?»<sup>278</sup>.

La verità intorno all'immortalità dell'anima, infine, non entra in conflitto con l'operare della scienza. Secondo il filosofo, infatti, non si tratta solamente di una verità di fede, che vige nell'ambito religioso, perché non esiste una verità doppia – per cui l'anima risulterebbe immortale ai cuori dei fedeli, mortale alla mente degli scienziati –. Vives piuttosto auspica che la scienza sia in grado di addurre ulteriori dimostrazioni di una verità tanto importante, una verità che si presenta come l'unica possibile agli occhi del filosofo spagnolo.

### *2.5 Vita razionale*

La ricerca della verità è, certamente, una prerogativa della vita razionale che si caratterizza per una dimensione dalla struttura complessa in cui, come si è visto, è possibile apprendere ciò che si offre attraverso i sensi ma anche ciò che

---

<sup>278</sup> Ivi, p. 449. «En quanta rationum acies pugnat pro nobis, id est, pro veritate; nam nos quid sumus? Veritas est fortissima, maximis viribus fulta et communita. Quid expectamus? An ut animas ipsas exilientes cernamus e moribundis corporibus, tanquam fumum e flamma?» (p. 448).

non è immediatamente presente e che viene appreso attraverso molteplici operazioni cognitive. Vives considera come comunicanti tra loro gli strumenti e le funzioni inerenti alla vita della mente. Quest'ultima apprende ciò che viene dai sensi e lo conserva, vi riflette, lo ricorda, lo compara ad altro, lo giudica. Memoria, riflessione, giudizio, sono facoltà della mente comunicanti e inscindibili da essa, sono parte dell'anima come sue funzioni. Tale connessione si riflette, ad esempio, anche nella importante operazione dell'associazione delle idee, giustamente messa in evidenza da Manzoni:

Il primo che abbia formulato la legge dell'associazione delle idee è il Vives in questi precisi termini: "se due impressioni sono contemporaneamente percepite dalla fantasia, allora la comparsa di una trascina con sé la comparsa dell'altra" Ed in appoggio a questa teoria egli accenna anche ad un episodio personale: da ragazzo mentre era febbricitante mangiò delle ciliegie; ancora dopo molti anni da quel lontano avvenimento tosto che mangia le ciliegie, non solo si ricorda della febbre patita, ma addirittura crede di essere febbricitante. E lo spirito di osservazione del Nostro gli permette in certo senso di anticipare la teoria del Pavlov sui riflessi condizionati; parlando degli animali egli osserva infatti che se si connette ad un suono una sensazione piacevole, il ripetersi di quel suono li dispone ad un'attesa gradevole, e viceversa per un suono connesso ad una punizione.<sup>279</sup>

In generale, Vives conferma la sua vocazione per la ricerca psicologica accurata, in cui è fondamentale comprendere l'organizzazione specifica della mente umana, quindi, la genealogia delle sue funzioni.

L'anima razionale comprende la mente – ragione e memoria – e l'intelligenza al suo interno, individuando tre facoltà principali nell'intelligenza, nella memoria e nella volontà<sup>280</sup>.

L'evidente complessità del quadro psichico pensato da Vives nel suo trattato impone un'attenta lettura, anche a causa delle numerose ambiguità

---

<sup>279</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., p. 55.

<sup>280</sup> Cfr. V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà nel "De anima et vita" di Juan Luis Vives*, in (a cura di) D. Bigalli *Ragione e civiltà, figure del vivere associato nella cultura del 500 europeo*, cit., pp. 237-252.

terminologiche circa la natura delle facoltà psichiche. Ciò è riconosciuto da Urmeneta che nella sua importante opera<sup>281</sup> dedicata alla psicologia e alla pedagogia in Vives parla anche di una certa mancanza di precisione e afferma: «El estudio psicológico de las facultades y actividades cognoscitivas realizado por Luis Vives adolece notoriamente de falta de precisión en el empleo del vocabulario, defecto que ya hemos advertido en otros pasajes y que, si bien es explicable dadas las circunstancias del Renacimiento en que vivió, resulta no obstante molesto cuando se trata – como nos ocurre ahora – de analizar minuciosamente algún aspecto de sus doctrinas, donde tal imprecisión no contribuye sino a su oscurecimiento»<sup>282</sup>. Perciò, lo schema proposto da Urmeneta nella sua opera risulta una guida utile per interpretare la dimensione psichica vivesiana, essendo dallo studioso di volta in volta chiariti il senso e la ragione delle ambiguità terminologiche presenti nel trattato<sup>283</sup>. L'analisi si focalizza ora sulle facoltà conoscitive della mente e si chiarisce la loro funzione: l'intelligenza – apprensione semplice o composta –, la ragione – attività comparativa, il giudizio – attività di approvazione o disapprovazione, l'ingegno

---

<sup>281</sup> F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, cit., pp. 61-62.

<sup>282</sup> Ivi, p. 96. Su ciò si veda anche B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., dove circa le evidenti difficoltà d'interpretazione della sfera psichica vivesiana si individua una possibile causa intrinseca all'analisi psicologica da Vives condotta: «sebbene la parola intelligenza sia univoca si distinguono in essa diverse funzioni difficili a descrivere, perché non abbiamo intelligenza superiore ad esse che possa osservarle dal di sopra, come dal di sopra l'intelligenza osserva le operazioni dei sensi» (p. 51).

<sup>283</sup> Ivi, pp. 91-92. Qui lo studioso oltre a ribadire un uso impreciso dei termini che si riferiscono alle facoltà psichiche, sottolinea in modo particolare la diversa articolazione della sfera psichica proposta da Vives in alcune sue opere precedenti, dove predominava la bipartizione psichica in "animus" e "mens". Così nota: «en este capítulo de su tratado *De anima et vita* parece Vives olvidarse de aquella clasificación bimestre establecida con anterioridad – según se cree, las obras *Introductio ad Sapientiam* y *De officio mariti* fueron escritas respectivamente en los años 1524 y 1528, mientras que la *De anima et vita* no lo fue hasta 1538 - y viene a suscribir sin reserva la clasificación trimembre, de abolengo agustiniano, según la cual el alma consta de "*intelligentia, voluntas ac memoria*", en las cuales resplandecería la "*imago Divinae Trinitatis*"».

– insieme delle forze psichiche –. In primo luogo, circa la natura dell'ingegno<sup>284</sup> si può notare quanto Vives stesso osserva nella sua definizione:

Si è creduto bene di chiamare ingegno tutta la forza della nostra mente, della quale abbiamo parlato finora; poiché si mostra e si manifesta con l'esercizio dei suoi strumenti. La mente infatti sta racchiusa nel corpo come chi è chiuso in una stanza e, oer vedere fuori, ha solo una finestra di vetro; e certamente non può vedere altro se non ciò che permette quel vetro: più chiaramente, se questo è terso e trasparente, molto meno se invece è coperto di polvere e di sporcizia. La mente è come il savio nella casa dello stolto; certo dipende dall'ambito dei sensi: infatti è guidata da essi. Ma, come colui che sta chiuso in una stanza non ignora che gli è frapposto un vetro, per il quale vede le cose in modo meno chiaro e manifesto, così la mente nel corpo: sebbene i sensi la guidino, essa tuttavia li corregge.<sup>285</sup>

Tale concezione dell'ingegno come forza generale della mente, cioè come organizzazione naturale delle forze e degli strumenti dell'intelligenza trova sicuramente nel filosofo spagnolo uno dei più importanti sostenitori. Nell'accezione cinquecentesca del termine, l'ingegno non corrisponde semplicemente all'esercizio creativo dell'individuo poetante, ma fa riferimento ad una disposizione naturale, per così dire caratteriale, cioè investe tanto la dimensione biologica quanto quella propriamente culturale. Come si è già potuto osservare, infatti, Vives parla di un particolare incrocio di umori a proposito della determinazione della varietà degli ingegni.

---

<sup>284</sup> Cfr. E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., pp. 67-77, dove lo studioso si sofferma soprattutto sul ruolo dell'attività ingegnosa come attività che risponde alle esigenze e alle necessità dell'uomo, cioè come facoltà inventiva.

<sup>285</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit. p. 287. «Universam mentis nostrae vim, de qua sumus hactenus locuti, ingenium nominari placuit, quod se instrumentorum ministerio exerit et patefacit; mens enim est in hoc corpore, sicut qui clausus in cubicolo, non aliam habet fenestram, per quam foras prospiciat, quam vitream; is profecto nec alia potest, quam quae vitrum patitur, intueri, quod si nitidum sit, ac pellucidum, clarius: sin pulvere obductum, ac situ, obscurius cernit. Est item sicuti sapiens in domo stulti, nempe a sedibus sensuum: ab illis quippe ducitur. Et quemadmodum conclusus subicolo, non ignorat obstare sibi vitrum, quo minus res clarius cernat, ac apertius; ita in mens nostra in corpore, quae, tametsi ducitur a sensibus, eos tamen ipsa corrigit» (p. 285).

Non è un caso quindi che in uno studio sulla disputa degli ingegni<sup>286</sup> si affermi:

Juan Luis Vives, aveva tentato per la prima volta di dare del concetto di ingegno un'inquadratura psicologica, e all'ingegno aveva destinato un capitolo del suo *De anima*. Nel fare questo, Vives aveva liberato la questione dell'ingegno dalle secche dell'oratoria per introdurla nel vivo del dibattito scientifico (...). La sua idea rappresentava bene l'idea umanistica di ingegno, benché nella sua concezione si sentisse forte l'eco platonizzante della mente come *homo sapiens in domo stulti*, e faceva riferimento ad un'abilità generale dell'uomo a esercitare al meglio le facoltà razionali dell'anima. Va detto tuttavia che la cultura umanistica fu proprio quella da cui vennero ripresi i testi di Galeno (si pensi al medico spagnolo Vallés, che ne fece celebri corsi); e della riflessione galenica anche Vives non poteva non risentire. L'ingegno infatti rappresenta anche per lui il punto di congiunzione tra il mondo immateriale dell'anima, le sue facoltà razionali (invariabili dal punto di vista della sostanza) e il mondo corporeo, con le sue differenze e i suoi continui cambiamenti.<sup>287</sup>

Tale aspetto è messo in evidenza da Gensini che, nell'enucleare le diverse tradizioni che riguardano il termine, cita non solo quella che si basa sulla distinzione dell'*ingenium* inteso come capacità conoscitiva naturale di ciascuno, dalla considerazione di una sua prerogativa esclusiva dell'operare poetico, ma cita anche quella tradizione nata nel particolare clima filosofico-culturale della metà del Cinquecento. Egli, infatti, considera fondamentale il contributo offerto dalla «visione naturalistica dei fatti umani che faceva discendere le inclinazioni o disposizioni degli individui dal gioco del “caldo”, del “freddo”, dell’“umido e del “secco”: i quattro principi della fisiologia ippocratica e galenica, cui arride in quest'epoca rinnovata fortuna»<sup>288</sup>. Così, ancora più incisivamente, Gensini

---

<sup>286</sup> C. Casalini, “Disputa sugli ingegni. L'educazione dell'individuo in Huarte, Possevino, Persio e altri”, in «Giornale di pedagogia critica», I, n. 1, pp. 29-52.

<sup>287</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>288</sup> S. Gensini, *Ingenium e linguaggio*, cit., p. 240. Qui in particolare Gensini insiste sulle radici dell'idea di ingegno come indole naturale: «come giustamente osservato, il naturalismo filosofico-medico di matrice pomponazziana e telesiana configura, a metà Cinquecento, una regione teorica magmatica e feconda, in cui idee della medicina antica, idee aristoteliche (particolarmente

evidenzia l'importanza del ruolo di Vives per la relazione stabilita tra la predisposizione naturale dell'individuo, il suo ingegno, e la sua conveniente istruzione:

Nella lingua comune, beninteso, quest'accezione correva già nel Trecento, ma adesso si assiste ad una vera e propria tecnicizzazione. Intorno a essa fiorisce una teoria pedagogica esemplificata, più che dagli accenni di Ficino nella *Theologia Platonica*, dalle importantissime opere di Juan Luis Vives e in seguito da Juan Huarte. Come risulta chiaro già nel *De tradendis disciplinis* (1531) e nel *De anima et vita* (1538) di Vives, l'assunzione del principio del "mescolamento" degli umori e degli spiriti consente di spiegare e legittimare da un punto di vista teorico la varietà e anche l'avversità degli ingegni. In ragione di ciò è possibile sostenere che il pedagogo (sia questi un individuo o la società nel suo insieme) deve assecondare il dato naturale, indicando a ciascuno la disciplina o l'arte che a questi meglio si confà. (...). Dalla ammissione della *varietas* naturale degli ingegni al problema delle differenze linguistiche, il passo non è lungo.<sup>289</sup>

Rispetto a quest'ultima affermazione circa la relazione tra l'idea di ingegno dall'approccio "naturalistico" e l'idea delle varietà linguistiche è giusto prestare la massima attenzione. Tuttavia solo analizzando la fonte dalla quale sgorga il linguaggio è possibile comprendere la concezione che Vives offre di esso, come qualcosa che è naturale in quanto dono di Dio, ma anche di natura convenzionale, per il contributo che gli ingegni umani hanno offerto nella loro particolare articolazione personale, collettiva, culturale.

Sulla base dello schema di Urmeneta, utile per rigore e brevità, si individuano le tre generali facoltà di memoria, intelligenza, ragione. L'intelligenza è la dimensione psichica generale e complessa in cui Vives fa rientrare le facoltà della ragione, del giudizio e dell'ingegno. Queste ultime a loro volta si articolano nelle attività del linguaggio, dell'apprendimento, della conoscenza e della meditazione.

---

l'Aristotele dei trattati di biologia, dell'*Historia animalium* ecc.), tradizioni cosmologiche e astronomiche e suggestioni del materialismo epicureo convivono e si intrecciano» (p. 241).

<sup>289</sup> Ivi, pp. 240-241.

La ragione è la facoltà della comparazione, collega ciò che entra a far parte della conoscenza interiore classificandolo ed elabora ciò che si sottrae ai sensi, per esempio occupandosi di ciò di cui non è possibile avere un'immagine, come la sostanza pura, così Vives:

Nello spirito non v'è alcuna immagine della sostanza pura, cioè spoglia di ogni accidente, ma vi sono soltanto determinazioni che la vestono e la ricoprono. Ricevuta la prima e semplice immagine che è entrata per la porta dei sensi, la fantasia vi aggiunge fantasmi e altre forme, traendole da quelle qualità e operazioni che sono attinte dai sensi. La ragione, poi, con il suo intervento, le paragona fra loro e stabilisce il loro esse tali o non tali, il loro agire in un modo o nell'altro. Quindi applica quei termini che non si conoscono mediante nessuno dei sensi e che, nelle scuole, si chiamano sicategoremi, cioè con-significanti. Perciò questi sono tanto più numerosi e poiù adatti quanto più è sviluppata la ragione; negli adulti più che nei fanciulli, negli uomini d'ingegno più che negli stolti, nei dotti più che negli ignoranti.<sup>290</sup>

Esiste per Vives una ragione votata alla ricerca della verità, la ragione contemplativa, e una dedita alla ricerca del bene, la ragione pratica<sup>291</sup>. La comparazione tra le due mete della ragione, la valutazione del bene e del male e della verità, permette all'uomo di distinguersi dall'animale, il quale, secondo il filosofo spagnolo, non necessita della ragione avendo come unica esigenza quella di rispondere alle necessità immediatamente corporee ed essendo semplicemente

---

<sup>290</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 251. «Substantiae purae, hoc est adhaerentibus denudatae, nulla est in animo imago, sed tantummodo adiacentium quae illam convestiunt ac operiunt. Recepta autem prima illa imagine, ac simplici, quae est per sensuum ianuas ingressa, addit ei phantasia simulachra, et formas alias ex ijs qualitativibus, vel actionibus, quae hauriuntur sensibus. Ratio vero accedens, confert illa inter se, esse talia vel non talia, agere sic aut illa, vel secus. Hinc ea quae nullis cognoscuntur sensibus adiungit, quae in schola syncategoremata nominantur, hoc est cosignificantia; ideoque haec plura sunt et aptiora, quo magis augetur ratio: ut in viris quam pueris, in ingeniosis quam stupidis, in doctis quam imperitis» (p. 250).

<sup>291</sup> Cfr F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de Juan Luis Vives*, dove lo studioso circa la distinzione tra ragione speculativa e ragione pratica precisa: «que, según ha sostenido siempre la Escolástica – por lo cual creemos injustificado presentar a Vives como original en este punto, cual hacen muchos –, la razón es doble, especulativa y práctica, siendo sus respectivos fines verdad y bondad». (p. 99).

attratto da ciò che istintivamente percepisce come buono per il corpo, guidato dalla facoltà “estimativa”.

La ragione speculativa opera sul materiale elaborato dalla fantasia ma vi aggiunge qualcosa a cui i sensi non hanno accesso. Non c'è in natura, né nell'immaginazione, per esempio, la nozione di “universale”, questa è il risultato di una operazione dell'intelligenza composta. «La meta della ragione nella contemplazione è la verità; nell'azione è il bene; questa seconda (forma di attività razionale) esprime il giudizio, traendolo dal confronto delle cose vere e delle buone. Gli animali, come quelli che si lasciano trasportare dalla prima vista del bene loro offerto mancano di questa capacità di confronto della verità e dei beni»<sup>292</sup>. La ragione si serve, certamente, dei “fantasmi” della fantasia, ma il suo compito è andare oltre essi, giudicare rettamente, discorrere intorno a cose molteplici, elaborare significati e comunicarli attraverso l'uso del linguaggio. Per tale motivo Vives insiste sulla funzione comparativa della facoltà razionale e della connessione con le altre facoltà:

Nondimeno, per la speditezza del discorso, occorre l'aiuto di una fantasia che, se non sbrigliata, sia almeno libera e senza legami: infatti la ragione si serve certamente di fantasmi, ma non si mescola con essi. Il senso dunque si subordina all'immaginazione, questa alla fantasia, la fantasia all'intelletto e alla considerazione, la considerazione al ricordo, il ricordo alla comparazione e questa alla ragione. Il senso è come la vista di un'ombra; la fantasia ossia l'immaginazione è come vedere un'immagine; l'intelligenza un corpo; e la ragione l'attività formale e le forze.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 261. «Rationis meta in contemplatione, est veritas: in agendis autem, bonum; posterior haec ex collatione verorum et bonorum profert iudicium. Collatione hac verorum et bonorum carent beluae, ut quae ad primum oblatum bonum rapiuntur». (p. 260).

<sup>293</sup> Ivi, p. 257. «Opus nihilominus est ad expeditum discursum ministerio phantasiae, si non dissolutae, at solutae tamen ac liberae. Utitur quidem ratio phantasmatis, non se illis admiscet. Sensus ergo inservit imaginatioini, haec phantasiae, quae intellectui et considerationi, consideratio recordationi, collationi recordatio, rationi vero collatio. Sensus est velut umbrae aspectio, phantasia seu imaginatio imaginis, intelligentia corporis, ratio effectiois ac virium».



È la complessa funzione della ragione a determinare la differenza dell'uomo dall'animale. Non a caso gli esseri animali sono detti muti perché non solo non si esprimono mediante un linguaggio articolato, ma perché sono privi della fonte che dà vita alla funzione linguistica, infatti «se fossero guidati intimamente dalla ragione, che cosa mancherebbe loro per parlare?»<sup>294</sup>. Anche Manzoni sottolinea che «circa la questione, pur non meno dibattuta, se anche i bruti sono forniti di ragione il Nostro tiene decisamente per la negativa, e ne fornisce una lunga serie di prove, fra le quali la mancanza di linguaggio. Il giudizio è l'approvazione o la riprovazione di qualche cosa che si presenta alla mente e ciò è superfluo all'animale, il quale, come si è visto, è dotato di istinto».<sup>295</sup> Non necessitando di andare oltre i sensi e la fantasia, essi possiedono tutto quanto occorre alla loro sussistenza, cioè l'istinto che li guida verso ciò che il loro corpo richiede. L'animale non possiede la complessità interiore della ragione da cui deriva la facoltà del linguaggio. Inoltre, il comportamento degli animali è piuttosto fisso tanto che, fa notare Vives, un lieve loro cambiamento nel ripetersi giornaliero costringe lo studioso a classificarli all'interno di una diversa specie. Gli esseri umani invece si caratterizzano per la straordinaria varietà di modi di azione e reazione, azione e conoscenza, per il fatto di potersi elevare, per la possibilità di giudicare in maniera distinta le cose: «l'uomo, per mezzo della ragione discorsiva, si eleva al di sopra dei sensi e della fantasia e comprende di essere tenuto chiuso nel loro ambito, come chi si trova chiuso in una stanza; e sebbene con i sensi non possa conoscere altro se non ciò che vi è contenuto, intende tuttavia che vi sono molte cose fuori di quel luogo»<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Ivi, p. 273. «nam ratione intus ducerentur, quid illis deesset ad loquendum?» (p. 272).

<sup>295</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., p. 58.

<sup>296</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., pp. 275. «quod per rationis discursum erigit se homo supra sensus et phantasiam, inclusumque sese illis teneri assequitur, sicut qui clausus est in cubicolo» (p. 274).

La ragione per il suo operare come facoltà della comparazione, correndo da una cosa all'altra e conservando "pulito" il suo materiale, cioè tagliando fuori ciò che è inutile, viene definita da Vives anche "discorso":

Gli oggetti, che abbiamo intesi, considerati e messi insieme, sono tutti disposti all'attività razionale. Tale infatti è il procedimento di confronto da una cosa all'altra o da certune ad un'altra o ad altre. Pertanto questo processo è chiamato anche discorso e "reputatio": infatti, come si portano i tralci alle vite, così nella ragione, in modo che si conservi solo ciò che è utile, come suol dirsi, puro e schietto, almeno quanto è possibile. Nè ci sorprenda il nome di "discorso": infatti talvolta la ragione non procede tanto scorrendo, quanto per piccoli salti, attingendo quà e là da cose diverse. Ora infatti la ragione trascorre di grado in grado, in una serie continua; ora salta oltre e lascia da parte qualche grado intermedio, o per ignoranza del procedimento giusto e conseguente o perché non stima punto necessario toccare quei gradi.<sup>297</sup>

La ragione non si limita a procedere in modo lineare, ma fa prodigiosi salti, dal noto all'ignoto. Tale possibilità di transitare da un discorso all'altro, più precisamente di comparare, mescolare, elaborare ragionamenti permette all'uomo di discorrere. L'uomo ha il dono della parola, la capacità di discorrere con raziocinio.

L'antica idea di linguaggio come logos, come discorso, come ragionamento, trova in Vives nuova linfa:

Felicemente Democrito chiamò il linguaggio "fiume della ragione". Presso i Greci, la stessa voce λόγος significa parola e ragione. Ma io non voglio che s'intenda per linguaggio e per parola soltanto ciò che si proferisce per bocca; bensì anche ciò che si scrive. Da tutta la mente, come da una fonte, fluisce il discorso: parole semplici dall'intelligenza semplice; combinazioni di parole dalla fantasia; parole appropriate e

---

<sup>297</sup> Ivi, p. 254. «Quae intelleximus, consideravimus, contulimus, omnia sunt parata in usum rationis: ea vero est collationis progressio ab uno in aliud, vel a quibusdam ad aliud vel alia. Ideoque etiam discursus nominatur, et reputatio; quod sicut in vite putantur sarmenta inutilia, in in ratione, ut solum utile retineatur purum (quod dicitur) et putum, quoad eius quidem praestari possit. Nec pertubet nos, quod discursum diximus; nam interdum ratio non tam cursu ingreditur, quam salticulis per diversa delibando; est enim ratio alia per suos gradus continua serie discurrens, est alia transiliens, et medios aliquos gradus intermittens: vel ex ignorantia recti ac congruentis progressus, vel quod illos attingere minime existimat necessarium» (p. 255).

connesse dalla ragione che congiunge e separa; e infine un intero discorso della ragione discorsiva e dal giudizio che ne prepara le conclusioni.<sup>298</sup>

Tuttavia, pur essendo un'attività naturale per l'uomo, dotato di anima razionale, il linguaggio non dispone di una struttura compiuta, né presenta per natura una forma fissa, risulta piuttosto variegato, articolato e fluido. Non a caso esso necessita di esercizio in tutte le sue manifestazioni. Infatti, coinvolgendo l'anima intera, esso ha a che fare non solo con quello parlato ma anche con quello scritto, letto, ascoltato. Una visione, questa, che sembra in linea con quella che ha al suo centro l'idea della natura convenzionale del linguaggio<sup>299</sup>. Naturale è, quindi, la facoltà, mentre frutto di esercizio e apprendimento è la sua articolazione. Prova di ciò è la varietà di lingue in cui esso è venuto a estrinsecarsi. Così Vives: «Dal momento che il linguaggio scaturisce dalla ragione, esso è tanto naturale all'uomo quanto la ragione stessa; infatti dovunque è la fonte, ivi il ruscello. Nessun discorso tuttavia è stabilito dalla natura, ma tutti dall'arte onde si distinguono le lingue»<sup>300</sup>. Egli sottolinea la varietà dei discorsi anche quando afferma:

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 303. «Democritus sermonem apte nominavit rivum rationis: et Graecis eadem vox λόγος, et sermonem et rationem signat; sermonem autem et verba non solum ea volo intelligi, quae ore proferuntur, sed quae scribuntur etiam; ex universa autem mente, tanquam ex fonte fluit sermo: et simplicia verba ex simplici intelligentia, composita ex phantasia, apta vero et connexa ex ratione coniungente et separante; sermo integer ex ratione discurrente, et iudicio aptante clausulas» (p. 302).

<sup>299</sup> Sull'idea di linguaggio come facoltà naturale dell'uomo – natura – e sulla natura convenzionale delle lingue come creazione degli uomini – cultura –, si veda P. Pierini, *Linguaggio, grammatica e retorica in Juan Luis Vives*, cit., dove la studiosa afferma: «al fine di rendere conto della varietà delle lingue, Vives sviluppa una concezione secondo cui le lingue sono create dagli uomini (...). Tale concezione consente di cogliere il fatto che il linguaggio si realizza in forme peculiari e differenti da comunità a comunità, a seconda delle diverse "volontà" degli individui, secondo una tesi convenzionalista di stampo aristotelico-scolastico. (...). In questa prospettiva la variazione sincronica è una caratteristica interna» (pp. 349-350), sottolineando quindi come l'articolazione del linguaggio sia determinata dal suo uso umano, sociale.

<sup>300</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 309. «At quandoquidem sermo ex ratione oritur, tam naturalis est homini sermo, quam ratio; ubicunque enim est fons, ibi et rivus. Nullus tamen certus

Vi è una gran varietà di procedimenti discorsivi, come sono diversissime le indoli degli uomini, in parte per la stessa costituzione naturale, in parte per la cultura, l'abitudine e via dicendo (...) vi è un tipo di discorso che può definirsi *acuto*, in merito a un determinato oggetto, e cioè penetrante nell'intimo di questo; ve n'è un altro *sagace*, che procede da congetture deboli o disseminate lontano e raggiunge il fine a cui tende; ve n'è un altro *ampio*, che abbraccia molte cose. In alcuni infatti vi è una tale ampiezza di intendimento che, come d'un solo sguardo, essi comprendono tutto ciò che interessa.<sup>301</sup>

La varietà di espressione linguistica impone un adeguato esercizio. Ascoltare, parlare, leggere, scrivere sono attività che richiedono esercizio costante, soprattutto perché è frutto di impegno la capacità di trovare parole adeguate:

Coloro che hanno raziocinio e giudizio rapidi, ma inefficaci, possono bensì essere loquaci, ma in nessun modo eloquenti. Chiamo *eloquenza* la perfetta espressione di ciò che si è concepito nella mente, con parole adatte e ben disposte. Questa eloquenza si basa sulla perfetta conoscenza di ciascuna lingua, e poi sulla conveniente connessione del discorso e sulle ragioni addotte: dote che è propria di un giudizio non solo acutissimo, ma anche solido e circospetto.<sup>302</sup>

L'esercizio necessario alla cura dell'articolazione linguistica, cioè l'aspetto culturale della naturale facoltà di discorrere, rimanda senza dubbio alla proficua combinazione in Vives dell'esigenza di approccio empirico, "naturalistico", nello

---

est ac naturalis, omnes sunt ex arte; unde distinctae sunt linguae, quarum tractatio alterius est speculationis». (p. 308).

<sup>301</sup> Ivi, p. 275. «Discursuum magna est varietas, ut sunt diversissima in hominibus ingenia: partim ex constitutione ipsa naturali, partim ex doctrina, assuefactione, et huiusmodi, de quibus post loquemur. Sed ut summatim dicam, est discursus quidam acutus circa rem aliquam, penetrans illius intima: est alius sagax ex parvis coniecturius, aut procul dissitis, perveniens quo intendit: alius est latus multa complectens; est enim in quibusdam tanta mentis amplitudo, ut uno velut intuitu, cuncta circumspiciant quae ad rem faciunt». (p. 274).

<sup>302</sup> Ivi, p. 305. «Quibus est ratio ac iudicium citum, sed inefficax, ij loquaces esse possunt, eloquentes autem nullo modo. Eloquentiam voco, absolutam expressionem eorum quae mente conceperis, aptis atque accomodis verbis: quod positum est in perfecta cuiusque linguae cognitione; tum connexionem sermonis congruenti, et rationibus appositis; quod est iudicij non solum acutissimi, sed etiam solidi, et circumspecti» (p. 304).

studio della psiche e dell'esigenza, altrettanto forte, di un'indagine di stampo pratica, finalizzata alla formazione dell'individuo. Per tale motivo, prima di analizzare la variegata dimensione delle passioni dell'uomo, il loro efficace controllo e l'idea di educazione in Vives, è giusto tornare a soffermarsi, ancora una volta, sulla dimensione della mente umana, per definire meglio, stavolta, la natura della gnoseologia vivesiana, convinti del fatto che solo conoscendo il modo in cui l'uomo conosce è possibile proporre un'idea adeguata di conoscenza, istruzione e formazione dell'uomo.

### 2.6 Dalla psicologia alla gnoseologia

Dal trattato sull'anima di Vives emerge un ritratto complesso della psiche umana da cui è possibile trarre le coordinate per comprendere i tratti principali della gnoseologia<sup>303</sup> proposta nella sua riflessione. Certamente, l'uomo conosce grazie ad una sfera interiore complessa, razionale ed esclusivamente razionale, costituita dalle facoltà conoscitive della memoria, della ragione e del giudizio, tra loro cooperanti. Tale interconnessione delle facoltà è ribadita più volte:

L'uomo è stato creato per il bene eterno; perciò gli è stata data la facoltà di cercare il bene, affinché desideri di rivolgersi e congiungersi ad esso: questo potere si chiama *volontà*. Tuttavia egli non desidererà, se non comprende; ecco dunque un'altra facoltà che si chiama *intelligenza*. Ma poiché il nostro spirito non si ferma sempre sullo stesso pensiero, bensì trascorre di atto in atto, era necessaria una sorta di ricettacolo nel quale si riponessero le cose prima pensate, al sopravvenire delle nuove; come in un tesoro delle cose assenti: cose che lo spirito richiami e tragga fuori, quando sia richiesto dal bisogno. Il nome di questa funzione è *memoria*.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Sulla teoria della conoscenza di Vives si veda B. G. Monsegú, *Filosofia del Humanismo de Juan Luis Vives*, (Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Luis Vives" de Filosofía), Cantabria, Madrid, 1961, pp. 116-173

<sup>304</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 217.

L'intelligenza umana pensata da Vives potrebbe essere definita dinamica, per il suo carattere mobile. Il pensiero, quando intende, non permane entro i limiti di ciò che già conosce ma si spinge oltre. Per attuare tale progressione essa necessita della facoltà che gli ricorda costantemente ciò che è già noto, cioè ha bisogno di un archivio mnemonico sempre disponibile. La memoria ha perciò una funzione fondamentale:

La memoria è la facoltà dello spirito per la quale si conservano nella mente le cose conosciute con un senso esterno o interno. Pertanto la sua azione è tutta rivolta all'interno; infatti la memoria è come un quadro dipinto; come questo produce un atto di conoscenza per mezzo della vista, così quella produce un atto di conoscenza per mezzo dell'intuito dello spirito. Questa conoscenza non è semplice: infatti è considerazione, quando indaga e scruta; è ricordo, poi, quando si è giunti a ciò che vogliamo.<sup>305</sup>

Se la memoria svolge il ruolo di ricettacolo, funzionale alla progressione conoscitiva, la ragione, come si è potuto osservare precedentemente, è la facoltà comparativa che mette in atto tale movimento nella conoscenza, consentendo di

---

<sup>305</sup> Ivi, cit., p. 229. «Memoria est facultas animi, qua quis ea, quae sensu aliquo externo aut interno cognovit, in mente continet. Itaque actio huius tota est introrsum conversa; est enim memoria velut picta tabula, quae ut aspectu oculorum efficit actum notitiae, sic illa intuitu, animi intelligentis, aut cognoscentis: quae notitia non est simplex, nam consideratio est, quum inquirat et scrutatur: recordatio vero quum ad id perventum est, quod volumus» (p. 228). Sulla facoltà della memoria si veda ancora V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà del "De anima et vita" di Juan Luis Vives*, cit., dove lo studioso afferma: «Nella vigorosa affermazione che la memoria è in primo luogo "facultas animi" atta a conservare quel che è stato appreso coi sensi esterni e 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-cabalistico. Tuttavia è da precisare che il filosofo valentino non rifiuta completamente le tecniche della memoria; potremmo definire la sua posizione sul problema come quella di chi, seppure con moderazione, accetta alcune osservazioni ricavabili dalle fonti classiche sul problema, dal *De memoria et reminiscencia* aristotelico al *De oratore* ciceroniano e all'*Institutio* quintiliana. Proprio ad Aristotele risale in prima istanza la distinzione tra il ricordo, atto semplice che abbiamo in comune con gli altri animali, e la reminiscenza, tramite la quale è possibile passare da ciò che è presente a ciò che è nascosto o rimosso nella nostra coscienza». (p. 242). Si veda anche si veda E. Grassi, *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*. Guida, Napoli, 1990, pp. 158-159, dove lo studioso fa notare l'eredità platonica della distinzione tra "memoria, ricordo e reminiscenza".

passare da un materiale già noto a quello meno noto, assente, non conoscibile attraverso i sensi. La funzione comparativa propria della ragione viene caratterizzata da Vives come un discorrere complesso:

Se il discorso vuol dire semplicemente passare da una cosa a un'altra, allora non v'è dubbio che discorran anche gli animali; se invece il discorso procede per confronto dalle cose meno note alle più note o da una cosa a un'altra che ne dipende o ne consegue, è chiaro che gli animali non discorrono. Non possono infatti passare dal noto all'ignoto quelli i cui giudizi sono tutti limitati alle cose singole, in modo che non discendono dalle verità generali alle speciali, quindi alle singolari, né ascendono nuovamente da queste a quelle per ottenere la verità. Ma gli animali non conoscono neppure le cose assenti per passare da quelle ad altre assenti o a presenti o viceversa.<sup>306</sup>

È, per questo, tale possibilità di discorrere a contraddistinguere l'uomo e a distinguerlo dalla sfera degli esseri animali. Il discorrere ha a che fare con l'umano ragionare a cui non hanno accesso gli esseri animali in quanto privi della facoltà da cui si origina la spinta verso ciò che non è immediato. Gli animali «né, in quel loro passaggio, alcune cose dipendono e nascono da altre: infatti essi si fermano subito con la loro approvazione o riprovazione solo alle cose conosciute come singolari e nel presente. Il discorso invece non è uno stato, ma una progressione. Pertanto il nostro giudizio, mentre si effettuano le comparazioni nel processo razionale, non riposa, ma sta sospeso nell'incertezza»<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 269 «Si discursus est transitus aliquis ab aliquo in aliud, dubitandum non est, quin discurrant muta: sin per collationem a minus notis progressus ad magis nota, vel ab uno ad aliud, ex illo dependens aut sequens, manifestum est non discurrere; a notis enim non proficiscuntur ad ignota, quorum omnia iudicia sunt de singularibus: non ut a generalibus ad specialia descendant, inde ad singularia, vel ascendant rursus hinc ad illa, ad exculpandum verum. Sed neque norunt absentia, ut ab ijs vel ad alia veniant absentia, vel ad praesentia, aut e contrario» p. 268.

<sup>307</sup> *Ibidem*. «nec alia ex alijs in eorum transitu dependent, aut nascuntur; nam in ijs quae cognoscunt praesentia, et singularia, manent ilico cum approbatione, vel reprobatione. Discursus autem non status est, sed progressio. Itaque nostrum iudicium, dum collationes componuntur inter se in curriculo rationis, non acquiescit, sed pendet incertum» p. 268.

La natura dinamica della conoscenza umana<sup>308</sup> si esplica nel suo articolarsi in una serie di facoltà e funzioni correlate complesse, procedendo in generale dal noto all'ignoto. La sfera delle cose note si compone di ciò che deriva dai sensi fino a ciò di cui l'uomo è artefice: «compone e divide, passa d'una in altra cosa, paragonandole fra loro in modo da generare e suscitare da quelle qualcosa di nuovo si può comprendere come l'aniam dei bruti sia priva di ragione»<sup>309</sup>.

Alla conoscenza come progressione che si crea a partire dalle cose sensibili<sup>310</sup> fino ad arrivare a ciò che non si presenta immediatamente né alla mente né in natura si accenna anche nel *De ratione dicendi*<sup>311</sup>. Qui l'esigenza di descrivere il processo conoscitivo è presente soprattutto nello spazio che Vives dedica alla trasmissione di precetti, dove si ribadisce che oltre a considerare bene la natura di chi ascolta, bisogna conoscere il modo in cui conosce e quali cose apprende meglio. Così dobbiamo sapere che come la natura ha cose conosciute, così noi ne abbiamo alcune che conosciamo meglio, più facilmente, altre meno direttamente. Siamo molto esposti alle cose sensibili, che sono le prime ad essere raggiunte da noi. Poi, le conoscenze sensibili vengono trasmesse alla mente. Nel *De anima* ciò si traduce così:

---

<sup>308</sup> Cfr. B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit. Nel descrivere sinteticamente il processo conoscitivo in Vives, Manzoni afferma che in un capitolo speciale del *De anima et vita* si parla dei vari gradi della conoscenza: «la quale talora si riferisce a cose perpetue ed immutabili e si chiama *sapienza*, talora a cose mutabili ed effimere e dà luogo a semplice *verosimiglianza*, talaltra infine riguarda la natura universale comune a molte cose e si chiama *scienza*». (p. 63).

<sup>309</sup> J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 269. «homo autem componit ac dividit, et ab alijs ad alia transit, conferens ea inter se, ex quibus aliquid pariat atque eliciat. Et animas brutorum orbas est rationis, ex figura ipsa formae, totoque corpore facile est colligere» p. 268.

<sup>310</sup> Ivi, p. 121. Vives precisamente afferma: «El conocimiento primero y más sencillo viene de los sentidos; de éste nacen todos los demás, unos de otros y así crecen y se aumentan según vemos no sólo en las artes y enseñanzas, sino en el curso de toda la vida».

<sup>311</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 226. Qui si afferma: «la natura ha cose che le sono particolarmente conosciute, precisamente le cose più semplici in quelle composte, come anche i nostri artisti conoscono la materia e la forma. A noi sono conosciutissime le cose esposte ai nostri sensi, di qui giungono alla mente».



Tra le cose, alcune cadono sotto i sensi, e sono quelle esposte all'esterno, ossia ovvie; altre sono nascoste. Le esposte presenti sono conosciute dai sensi, le assenti dall'immaginazione. La considerazione poi esamina le forze della mente e per così dire ripiega la mente in se stessa per passare in rassegna che cosa essa contenga e quale e quanto sia; la ragione, poi, dalle cose ovvie e concrete ricava le risposte e prive di corpo; dai singoli elementi delle cose trae le cose generali e tutte le consegna al proprio intendimento e quindi, se è libera, alla contemplazione.<sup>312</sup>

Esistono apprensioni semplici e composte. Esistono anche cognizioni che permettono di formulare nel pensiero qualcosa di nuovo, come la nozione di universale. Così mette ben in evidenza Manzoni

Se si tratta poi di cosa inafferrabile ai sensi la mente deduce, ragionando, se esista o meno muovendo dalle cose che le sono note; tuttavia questo concetto di cose non sensibili la mente lo accompagna con un'immagine derivata da cose sensibili: in tal modo si effigia Dio, gli angeli, le anime stesse e altri tali cose. Nella natura e nell'immaginazione non esiste l'universale: questo è soltanto un'immagine confusissima e generalissima che la ragione tenta di spogliare quanto può dei caratteri sensibili concreti. Quali immagini si chiede Vives possono avere i ciechi nati è difficile dire.<sup>313</sup>

Quelle cose che raggiungiamo altrettanto facilmente perché sono create da noi stessi nella comparazione delle cose che abbiamo in mente, cioè che già sono note. La nozione di universale, come più volte notato, è frutto di un'operazione della mente dell'uomo, infatti come nota Hidalgo-Serna: «poiché l'universale – secondo il suo punto di vista – non esiste né nell'immaginazione né nel teatro del

---

<sup>312</sup> J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 329. «Rerum aliae cadunt sub sensus, quae foris sunt expositae, seu obviae: aliae sunt reconditae; tum ex obvijs quaedam sunt praesentes, quedam absentes. Res expositae praesentes cognoscunt sensus, absentes autem imaginatio; consideratio autem mentis opes scrutatur, et mentem quasi in se ipsam reflectit ut recognoscat quid contineat, quale quantumque sit, ratio autem ex obvijs concretisque reconditas et vacantes corpore eruit, ex singulis rerum generalia quae omnia tradit suae intelligentiae, ac deindi contemplationi, si vacat» p. 328.

<sup>313</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit. pp. 70-71.

mondo, egli insiste sulla necessità di rispettare l'ordine peculiare della conoscenza umana»<sup>314</sup>.

---

<sup>314</sup> E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, cit., p. 84. Sulla teoria della conoscenza di Vives cfr M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*. Si può in definitiva ammettere la tesi di Sancipriano: «In conclusione, nessuno dei trattati psicologici del Cinquecento presenta le caratteristiche originali del *De anima et vita*, in cui la filosofia di Aristotele, accolta nelle sue premesse metafisiche fondamentali, è subito sorpassata dall'intento di conoscere lo spirito umano nelle sue condizioni d'esercizio; e la medicina di Galeno costituisce pur essa una introduzione all'indagine della vita biologica atta a condizionare il comportamento umano nel conseguimento delle sue finalità, non già a predeterminarlo». (p. 87).

## Capitolo III

### Dalla retorica delle passioni alla passione per il vivere civile La natura empatica dell'uomo

*In generale i sentimenti conseguono una mirabile armonia tra loro e con la ragione attraverso un artificio della natura e non occorre un'arte minore per suscitarli che per toccare la lira perché non suonino troppo alto né troppo basso né senza proporzione e misura, cioè con pensieri o parole più elevate o più basse di quel che conviene, estranee, poco adatte al tempo e al luogo e i sentimenti che vuoi suscitare non si volgano contro di te con l'odio o la derisione. Perciò non è di chiunque tentare di suscitare un affetto<sup>315</sup>.*

*Come ai sensi del corpo sono gradite quelle cose che sono conformi alla loro natura, così all'animo. Anche l'animo, infatti, ha un suo palato, come il corpo<sup>316</sup>.*

(J. L. Vives, *De Ratione dicendi. La Retorica*)

#### *3.1 Verso la prudenza del sapere: le premesse scettiche*

La descrizione che Vives nel trattato sull'anima elabora della psiche umana permette di comprendere il significato di ciò che il filosofo intende per anima e vita razionale, di ciò che cioè egli considera come vita esclusivamente umana. Per il filosofo è fondamentale sapere in cosa consiste la vita propria dell'uomo,

---

<sup>315</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 165.

<sup>316</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 172.

ciò che essa condivide con le altre forme di vita-anima<sup>317</sup> – in essa pure comprese (nutritiva e sensibile) – e cosa distingue esattamente la dimensione umana da quella animale. La conoscenza delle funzioni e degli strumenti della psiche è finalizzata alla comprensione di sé. Il dubbio circa il sapere assoluto, astratto, è rivendicato da Vives per la fondazione di un sapere più veritiero, cioè vicino alla verità ma non lontano dalle reali possibilità della ragione umana, sempre radicata nel *qui ed ora*. Perciò, l'approssimazione alla verità, come si è precedentemente osservato, è ciò che sorregge la conoscenza come progressione dal noto all'ignoto.

I limiti del sapere e l'accettazione della conoscenza intesa, per così dire, come approssimazione progressiva alla verità sono aspetti del pensiero vivesiano che inducono a scorgerne un certo scetticismo di fondo. Per comprenderne la natura bisogna rivolgere l'attenzione alla forma di scetticismo tipicamente rinascimentale<sup>318</sup>, ben analizzato da Santamaria che, proprio dedicandosi ad esso, sostiene che il filosofo spagnolo appartiene alla corrente antirazionalista rinascimentale: «para Vives el hombre no puede llegar a conocer racionalmente la Primera Causa, el conocimiento de primeros principios queda más allá de sus facultades, y es sólo en el terreno de *opinio* donde éstas funcionan a plena satisfacción. (...) El pensamiento de Vives lo hace parte integrante de la corriente antirracionalista del Renacimiento»<sup>319</sup>. Ne mette in luce le caratteristiche notando, in primo luogo, come quello rinascimentale<sup>320</sup> si

---

<sup>317</sup> Cfr. M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico di G. L. Vives*, cit., p. 81.

<sup>318</sup> Sulle caratteristiche dello scetticismo rinascimentale si veda J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, cit, pp. 15-68. In generale, lo studioso definisce scettici i seguenti filosofi rinascimentali: «independientemente de que el centro de gravedad sea pirrónico o académico y el resultado final fideístico, Erasmo, Vives, Brués, Agrippa, Sánchez, Huarte, Montaigne, y Charron son escépticos renacentistas» (p. 118).

<sup>319</sup> Ivi, p. 139.

<sup>320</sup> Ivi, p. 106. Lo scetticismo rinascimentale secondo lo studioso implicherebbe per lo più una negazione della conoscenza diretta di Dio: «La fe no le permite dudar que el Conocimiento es algo a lo que se puede llegar – fideísticamente –. La pregunta que Vives ha de contestar, entonces, se reduce a lo siguiente: ¿es el conocimiento de primeras causas (una esfera cognoscitiva presumiblemente abierta a la razón) asequible? Aquí también la fe ilumina el camino, porque en

differenzi dallo scetticismo classico<sup>321</sup>. Lo scetticismo vivesiano non paralizza l'azione dell'uomo di fronte all'imperfezione della sua conoscenza, ma la promuove all'interno dei limiti della ragione<sup>322</sup>. L'esito di ciò è la preminenza del criterio di verosimiglianza e di probabilità del sapere<sup>323</sup>, la ricerca della credibilità, e di conseguenza, su un piano pratico, la richiesta di ragionevolezza, la centralità della prudenza: «A Vives le queda un posible camino a seguir – camin, es de notar, que se mueve paralelo al escogido por los escépticos académicos –: todos los instrumentos que para conocer están a disposición del hombre deberán ahora ser juntados y ordenados en función a acrecentar la verosimilitud del conocimiento que si puede ser aprehendido por el hombre. En breve, la probabilidad es el criterio de verdad de Vives»<sup>324</sup>. Perciò non essendo

---

un sentido muy agustiniano Vives “sabe” que todo conocimiento derivado de la razón está, por causa del pecado original, fuera del alcance del hombre»

<sup>321</sup> Ivi, p. 106, dove lo studioso rimarca le differenze tra uno scettico classico e uno rinascimentale, sottolineando l'elemento della *pietas* così: «Cuando el escéptico clasico duda por lo tanto de la posibilidad de conocer, no hace distinción definitiva entre conocimiento de causas primeras y conocimiento de la Causa Primera. El advenimiento del cristianismo, por otra parte, crea un instrumento adicional para conocer: la *pietas* vivista, un criterio de verdad ajeno a la tradición clásica» (p. 105).

<sup>322</sup> Cfr. J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, cit., dove emerge l'esigenza di Vives di conciliare la necessità di agire e la difficoltà di stabilire un criterio razionale di verità assoluto, la ricerca di un criterio diverso, imprescindibile per l'azione stessa: «El asunto se reduce a lo siguiente: un escéptico clásico no puede justificar su dudar en base a premisas dogmáticas, mientras que un escéptico como Vives comienza su jornada hacia el esceptismo a partir de una suposición fideística – es decir dogmática –. Pero una vez dado este paso ciertamente muy poco escéptico desde el punto de vista clásico, el camino se ve totalmente libre de obstáculos y lo que queda abierto al inquiridor que duda es dominio acotado única y exclusivamente por la razón. En el Vives, el hasta aquí escéptico renacentista, funciona ahora como un escéptico en todo el sentido de la palabra y encara el mismo, aparentemente insoluble, dilema: reconciliar la necesidad de actuar con la imposibilidad de afirmar cuál es el criterio racional de verdad imprescindible para la acción» (*ibidem*).

<sup>323</sup> Cfr. ancora ivi, dove si mette in evidenza che lo strumento della probabilità difeso da Vives è sicuramente ereditato da Cicerone, dall'idea secondo cui nessuna cosa basti a sé stessa «sabemos que nada puede servir de prueba a sí mismo. Se sigue que para demostrar una cosa de otra necesitamos algo intermedio aunque relacionado con ambas. Este elemento intermedio se llama “argumento”. Argumento, conocido por Cicerón como *probabile inventum ad faciendam fidem*, es entonces un instrumento que nos permite probar aquello sobre lo cual se discute o cuestión, es decir, para llegar a la verdad (probable) de la cuestión» (p. 146).

<sup>324</sup> Ivi, p. 106.

possibile un sapere assoluto è necessario ricercarne uno quanto più verosimile, occorre che la ragione speculativa operi in modo ragionevole e quella pratica in modo prudente. La differente natura del legame che intercorre tra scienza e sapienza, da un lato, e tra un certo tipo di sapienza e la prudenza<sup>325</sup>, dall'altro, chiarisce meglio la forma di scetticismo vivesiano che ricerca una via di mezzo utile per la vita pratica<sup>326</sup>.

Compreso il significato e la natura dello scetticismo del filosofo spagnolo, individuato nelle sue premesse gnoseologiche, è necessario osservare le conseguenze epistemologiche e la natura dell'esito pratico del metodo seguito da Vives. Se, come più volte ribadito, la conoscenza assoluta non è possibile per l'uomo e se lo sforzo di Vives consiste nella costante ricerca di un sapere più concretamente umano, tale ricerca è volta ad individuare un termine medio, sul piano conoscitivo, nel criterio della verosimiglianza. Tra la conoscenza cieca del fideismo e l'impossibilità di una conoscenza certa e diretta, tra l'accettazione religiosa dell'ignoto e l'infinita ricerca di una quadratura dotta del cerchio, si rinviene in Vives la funzione mediale della ragionevolezza e del criterio della verosimiglianza, come basi della condotta pratica, della prudenza: «una estructura en la cual la *recta ractio* y la verosimilitud (*opinio*) reforzada por un argumento de probabilidad ofrecen al hombre un criterio de juicio ético (*prudencia*) que, si no es indubitable, es al menos lo suficientemente cierto como para asegurarle el bienestar y la virtud que son a su vez la condición indispensable para la *felicitas*»<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> Su questo cfr. Ivi, p. 122, dove si intravede una interessante vicinanza della posizione di Vives rispetto alle tesi di Montaigne, pur sottolineandone il differente esito – per il filosofo francese il dubbio su ciò che l'uomo può sapere non ha sbocchi: «el hombre o es capaz de todo o nada puede, tenemos toda la verdad o no tenemos parte alguna de ella».

<sup>326</sup> *Ibidem*, in modo particolare «el humanista español opta por concebir y hacer foco de todo su pensamiento la posibilidad de que exista un término medio entre la ignorancia fideística y la *docta ignorancia*. Ahora bien, ¿qué forma ha de adoptar en la práctica ese puntal fundamental sobre el cual se apoya todo lo que es moderación en la postura vivista?».

<sup>327</sup> Ivi, p. 118.

Se l'assolutezza non fa parte di questo mondo, la conoscenza avviene nei limiti della ragione umana, la virtù si realizza nei limiti delle possibilità, cioè nei contorni di un'approssimazione alla verità e alla felicità. La ragione individua nel criterio della verosimiglianza ciò su cui fondare le basi dell'esercizio della virtù e della conoscenza. È l'esigenza pratica a spingere il filosofo spagnolo ad adottare il criterio della ragionevolezza. A ragione, bisogna insistere sulla radice rinascimentale di una tale visione della cultura vivesiana, sull'appartenenza ad una dimensione culturale cioè che trova come suoi riferimenti fondamentali i sostenitori di una concezione pratica del sapere, secondo la lezione quintiliana e ciceroniana. Grazie a tale lezione, infatti, gli umanisti poterono affrancarsi da un'idea di sapere astratto, superando cioè l'astrattezza del ragionamento sillogistico e della logica formale e giungendo a sposare una "logica pratica". Così, si osserva come Vives sviluppi l'idea di una connessione tra filosofia e retorica, molto vicina a quella ciceroniana poi ripresa dal Valla:

no sólo porque estos últimos se dejasen seducir por la retórica de aquellos, sino también porque la creación y el desarrollo de una dialéctica ciceroniana que supone y admite que además del silogismo existen otras formas de inferencia que se pueden emplear provechosamente en la discusión y el debate obedece a razones tanto filosóficas como retóricas (...) Ahora bien, creo que así como Valla (...) advirtió la relación íntima que existe entre la retórica y la filosofía ciceroniana, así también va orientando el pensamiento de Vives.<sup>328</sup>

Il metodo di Vives che viene da Santamaria definito "artistico"<sup>329</sup> si potrebbe qui ridefinire "retorico", per la predilezione delle arti intese come discipline umanistiche, utili per la vita dell'uomo.

---

<sup>328</sup> Ivi, pp. 139-140.

<sup>329</sup> Ivi, p. 142, «el metodo de Vives va dirigido, cosa frecuente durante la época, no a las ciencias, sino a las artes; siendo éstas un grupo de disciplinas localizadas en algún lugar intermedio entre los extremos de la simple pericia mecánica y el conocimiento demostrable, y que recalcan lo práctico provechoso para la vida (algo tradicionalmente parte de la herencia socrática)».

La centralità di tali discipline, delle arti utili alla vita dell'uomo e il presupposto di una mancanza di assolutezza del sapere rendono la natura dell'indagine rinascimentale approssimativa agli occhi dei moderni.

Vives encarna entonces admirablemente lo que Neal W. Gilbert (véase la introducción a su *Renaissance Concept of Method*) llama metodología artística del Renacimiento. De acuerdo con Gilbert existe una metodología de las artes (metodología "artística") y una metodología aplicable a las ciencias (metodología "científica") y pongo aquí los vocablos principales entre comillas porque "arte" denota hoy en día algo totalmente diferente al *techné* clásico o al *ars* medioeval, y a la "ciencia" actual es progenie del siglo diecisiete que guarda poca relación con la del dieciséis –. Según el autor las define, "la primera categoría del pensamiento metodológico, la artística, se ocupaba de la enseñanza de las artes y de la comunicación en general... La otra, la científica, es la contribución de Aristóteles, quien había desarrollado criterios explícitos de procedimiento demostrativo."<sup>330</sup>

Contro Vives si scaglierà, non a caso, fortemente Cartesio che ne critica la superficialità con cui analizzerrebbe, a suo dire, l'anima e le passioni nel suo trattato. Per un pensiero che esige rigore nella disamina dell'uomo, anche l'indagine sull'anima e sulle passioni deve potere essere sottomessa al vaglio della ragione rigorosa. «Nei confronti dei fattori che rendono ambigua la visione barocca del mondo, Descartes – alla ricerca della semplicità e dell'ingenuità dello sguardo – traccia una linea di demarcazione. Risponde alla sfida "barocca", mediante una volontà di verità, individuando nell'immensa congerie dei possibili un punto archimedeo, una certezza sottratta ad ogni inganno»<sup>331</sup>.

La critica al paradigma umanistico del sapere confluisce nella critica all'alone di confusione che ad esso si attribuisce. L'ostilità con cui il filosofo francese considera la trattazione vivesiana delle passioni, in particolare di stati emotivi come il riso sul volto degli uomini, è criticata da Manzoni che così osserva:

---

<sup>330</sup> Ivi, p. 143.

<sup>331</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, cit. p. 280.



Si viene di esaminare un passo del trattato di Cartesio “Le passioni dell’anima” che più sopra avevamo ritenuto di sorvolare: «Vives escrit de soi-meme que lorsqu’il avoit ete longtemps sans manger, les premiers morceaux qu’il mettoit en sa bouche l’obligeaient a rire; ce qui pouvait venir de ce que son poumon, vide de sang par faute de nourriture (sic), etoit promptement enfle par le premier suc qui passait de son estomac vers le coeur (sic), et que la seule imagination de manger pouvait conduire avant meme que celui des viandes qu’il mangeoit y fuit parvenu!». Spiegazione che, oltre che scientificamente inetta, è senza dubbio inferiore a quella di Vives, il quale giustamente ravvisa la cagione del suo riso in un fatto psicologico, il piacere cioè di un buon boccone dopo un lungo digiuno.<sup>332</sup>

È giusto considerare tale critica e tenere presente gli elementi ereditati, più o meno chiaramente, dal pensiero moderno e quelli decisamente respinti. Se Cartesio può polemizzare contro un’indagine tipicamente rinascimentale dell’anima e della dimensione passionale dell’uomo, attribuendovi superficialità, non può esserne immune quanto ad oggetti di indagine, che invece diventano per lui essenziali. Il rigorismo cartesiano mostra un’esigenza forte di precisione, ma conserva una eredità di temi rispetto alla tradizione umanistica indiscutibile. In Cartesio, come fa notare anche Bodei, il rigorismo è mitigato da alcuni fattori, tra cui proprio l’interesse – anche se non troppo manifesto –, per la morale edificante promossa nell’impostazione vivesiana: «sebbene Cartesio abbia letto molto presto i testi canonici dello stoicismo romano e di quello moderno (Cicerone e Seneca, Giusto Lipsio e Guillaume du Vair, per giungere poi persino a Charron), la loro rilevanza risulta sin dall’inizio stemperata dall’insegnamento gesuitico di La Flèche – ispirato al tomismo e alla neoscolastica della scuola di Coimbra – dell’impostazione edificante che Vives e Francesco di Sales offrono della morale e, soprattutto, dalle sue personali e autonome scelte teoriche»<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell’opera “Dell’anima e della vita”*, cit., 105n. Sul riferimento a Vives di Cartesio si veda M. Sancipriano, *Introduzione a J. L. Vives, De anima et vita*, cit., dove precisamente si informa che «Cartesio cita Vives in *Passioni dell’anima* (II, art. CXXVII)» (p. 124 n.)

<sup>333</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, cit., p. 261. Inoltre qui lo studioso evidenzia che l’idea di un controllo delle passioni e il raggiungimento della padronanza di sé ha contribuito a formare l’immagine di un “Cartesio stoico” che non restituisce adeguatamente l’esigenza cartesiana espressa nelle *Passioni dell’anima* (1649). Tale

Così, anche quando con il pensiero moderno, in modo particolare con Cartesio, l'analisi muta nella forma, l'oggetto d'indagine, per certi versi, permane, conservando della lezione rinascimentale alcuni aspetti rilevanti. Cartesio giudica negativamente il metodo d'indagine adottato da Vives nel trattato sull'anima, salvo poi dividerne, anche se non esplicitamente, idee fondamentali. Per il filosofo spagnolo la dimensione affettiva non è completamente separata da quella del giudizio, coinvolgendone anzi la funzione valutativa, nel riconoscimento di ciò che è giudicato essere buono per l'anima, cioè per ciò che arreca giovamento ad essa. Per Cartesio «rettificare i giudizi significa non solo dirigere le passioni verso il “vero” ma permettere loro di esplicare il proprio benefico ruolo, perché “la funzione di tutte le passioni consiste solo nel disporre l'anima a voler ciò che la natura ci indica come utile, e a perseverare in questa volontà”»<sup>334</sup>.

Ancora, per Vives la saggezza non indica una condizione di assenza delle passioni, ma consiste nel giusto riconoscimento di ciò che giova all'anima, così, l'autocontrollo ricercato da Cartesio mira, non tanto alla privazione, ma alla soddisfazione della volontà che vuole determinarsi liberamente, non rinunciando a volere, ma volendo esercitare liberamente il proprio potere, cioè seguendo la ragione. Non si verifica alcun rinuncia ai desideri *tout court*. Infatti, «questa padronanza di sé non si ottiene per mezzo di macerazioni interiori ed esteriori, perché anzi la colpa abituale che si commette in questi casi non è mai desiderare troppo, ma desiderare “troppo poco”, di non conoscere e impiegare a sufficienza la propria forza di volontà per far trionfare il desiderio di un bene maggiore»<sup>335</sup>.

---

idea sarebbe rafforzata - nell'interpretazione data da Spinoza per esempio - mettendo in secondo piano, se non omettendo, ciò che invece testimonia «il rifiuto di ogni forma di rigorismo, così come la parallela esaltazione della “gioia”». (p. 263).

<sup>334</sup> Ivi, p. 270.

<sup>335</sup> Ivi, p. 265. Qui lo studioso spiega bene come non ci sia in Cartesio, - come in Vives aggiungiamo -, un «concetto punitivo e autocostrittivo del volere e della ragione. Egli non tende perciò a una sconfitta e a un asservimento doloroso delle passioni ribelli. Mira casomai a limitare lo strapotere delle cause esterne e l'incidenza delle scelte degli impulsi ciechi» (p. 282).

Come in Vives, anche in Cartesio la disamina della sfera passionale è un oggetto d'indagine imprescindibile se si «intende trovare un equilibrio tra i desideri e il bene, sublimando i primi “in passioni alte”, quali la magnanimità, l'amore o la meraviglia (che rendono l'individuo più libero) e facendo scendere il secondo dal suo inaccessibile empireo»<sup>336</sup>.

In Vives, tuttavia, la conoscenza delle passioni risponde ad un'esigenza ancora “pragmatica”, ad una richiesta di introspezione di matrice, per così dire, ancora “socratica”, finalizzata cioè ad una certa cura dell'interiorità umana, per il miglioramento della condizione dell'uomo e, contestualmente, quello della relazione con l'altro.

In Cartesio, l'esito dell'autocontrollo è dato da un rafforzamento della soggettività, in quanto, come sottolineerebbe Bodei, per lui «la condotta ideale è quella in cui la potenza delle passioni si accompagna con un superiore rafforzamento dell'io e della razionalità»<sup>337</sup>. La conoscenza di sé come concreto soggetto psicologico ha una direzione edificante in Vives, nella misura in cui essa viene ad influenzare la sfera della comunicazione e delle relazioni con gli altri soggetti, valorizzando in questo senso, per esempio, la compassione come passione umana per eccellenza. “L'uomo generoso”<sup>338</sup> a cui mira l'indagine

---

<sup>336</sup> Ivi, p. 282.

<sup>337</sup> *Ibidem*. p. 265. Sull'interpretazione del pensiero cartesiano come momento di rafforzamento dell'autoriferimento e sulla convenienza di considerare la rinforzata capacità introspettiva come propedeutica al circuito egologico si veda F. Piro, *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI, 2009, 1/ 2, pp. 1-19. [http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf-lab/documenti/saggi\\_2009\\_pirofrancesco\\_01.pdf](http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf-lab/documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf). Qui lo studioso afferma piuttosto il carattere complesso del soggetto cartesiano: «credo perciò non sia adeguata anche una concezione storica della filosofia delle passioni dell'età moderna tutta giocata sull'assunto che il Moderno veda l'affermarsi delle passioni del Sé”, cioè degli affetti legati all'autoriferimento del soggetto e alla valorizzazione dell'autonomia. (...). Questa tesi può essere accettata soltanto ricordando che perfino il Sé sia in ultima analisi un campo di battaglia, un terreno su cui si misurano strategie di “presa” (per dirla alla Foucault) sulla complessità umana e di costruzione di tecniche di gestione di essa». (p. 3n).

<sup>338</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, cit. «Per evitare che le passioni ingrandiscano oltre misura i loro oggetti occorre – secondo Cartesio – essere dotati di *generosité*, ossia di un animo capace di valutare sé stesso e gli affetti che lo

cartesiana «non ha bisogno di una patente di nobiltà rilasciatagli dall'esterno: conosce sé stesso (non solo nel senso della massima delfica) in quanto le sue esercitate passioni sono poste sotto la vigilanza di una volontà ferma e decisamente assistita da un intelletto vigile e da un giudizio perspicace»<sup>339</sup>.

Il dubbio adottato da entrambi conduce ad esiti diversi. La forma di scetticismo adottata nella sfera gnoseologica muove in Vives dal dubbio sull'assolutezza del sapere, in un senso, ancora una volta, schiettamente socratico, mirando alla formazione di un uomo la cui verità resta incerta e la cui saggezza consiste proprio nell'accettazione dei limiti del sapere umano, pur rivendicando la funzione conoscitiva della ragione. Il dubbio metodologico utilizzato da Cartesio mira ad escludere ogni incertezza dalla sfera del sapere, rende la certezza, l'evidenza e la chiarezza condizioni imprescindibili nella fondazione della conoscenza. Da qui la differente concezione del sapere e della condotta umana. Per Vives dubitare, conoscere, agire sono parte integrante della vita dell'uomo che per vivere necessita di muoversi e stare in relazione con i suoi simili, quindi comunicare efficacemente con questi. Il sapere include la sfera del senso comune e del linguaggio comune, come dimensioni imprescindibili per poter restare ancorati concretamente al proprio tempo. Per Cartesio, come nota Bodei:

Nella vita pratica non è lecito soffermarsi troppo a riflettere e a dubitare. Bisogna contentarsi del verosimile. Accettando l'idea di incorrere in molteplici errori. Nella "contemplazione della verità" ogni cosa va sempre attentamente ponderata: non ci si

---

coinvolgono nella giusta misura (con una lente autoscopica correttiva), proprio perché conosce l'estensione e i limiti dei propri poteri (...). Non si tratta infatti di una passione primitiva, ma del "frutto più maturo", del risultato di una lenta coltivazione della volontà, di questo nostro potere assoluto, indivisibile di dire di sì o no. (...) Ciascuno valuta sé stesso in proporzione ai meriti conferitigli dal proprio libero arbitrio e dall'intensità degli sforzi compiuti nel comandare alle passioni all'*homme généreux* è sufficiente essere "eroe" soltanto ai propri occhi» (pp. 291-293).  
<sup>339</sup> Ivi, p. 292. Lo studioso precisa, inoltre, che il mutamento verificatosi con Cartesio «l'*ethos* non è più né il risultato di un adeguamento a un presunto ordine della natura, né di una pedagogia politica: ciascuno si sforza – sostanzialmente da solo – di cambiare sé stesso, di far trionfare la propria volontà» (p. 271).

deve mai fidare delle prime idee che ci vengono in mente, perché possono essere frutto di opinioni incontrollate che ci trasciniamo da tempo. L'intera esistenza di chi si dedica alla ricerca della verità trascorre – per Cartesio – nello sforzo di abbandonare quella prossimità al corpo e quei pregiudizi fuorvianti che abbiamo acquisito nell'infanzia. (...) La saggezza è il risultato di esercizi di allontanamento non solo dalla spazialità del corpo, ma anche dal tempo della propria vita.<sup>340</sup>

Per Vives, in generale per il pensiero rinascimentale, ogni margine di errore della sapienza umana conduce ad una certa prudenza della ragione che accetta i limiti della possibilità umana. L'eliminazione dell'errore, di ogni sua fonte, invece è l'obiettivo che va profilandosi nel pensiero moderno:

La scienza e la filosofia moderna attribuiscono spesso la loro nascita a un gesto inaugurale: quello con cui Descartes, fondando il sapere su un atomo di certezza, sulla piccola scintilla del *cogito*, riesce finalmente a sottrarlo al dubbio, all'illusione, all'inganno, alla follia e al naufragio: proprio a quelle sirene che seducevano e tenevano soggiogata la mente barocca. Descartes rappresenta dunque l'antagonista per eccellenza della sensibilità barocca.<sup>341</sup>

L'ostilità di Cartesio verso l'analisi vivesiana consente, ad ogni modo, di cogliere il merito del pensiero del filosofo spagnolo e di fare luce sul suo approccio alle questioni relative all'uomo e alla sua verità. La presunta "superficialità" criticata dal filosofo francese è, in realtà, dovuta al carattere profondamente enciclopedico delle indagini. La disciplina retorica, difesa da Vives, ad esempio, è di natura complessa tale da includere al suo interno un'approfondita gamma di analisi di tipo psicologico, morale, gnoseologico. Influenzato certamente, ancora una volta, dalla lezione di Cicerone e dalla sua idea di sapere, Vives concepisce la retorica<sup>342</sup> come qualcosa che ha, quindi, a che fare con la vita pratica dell'uomo.

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 276.

<sup>341</sup> Ivi, p. 278.

<sup>342</sup> Sugli elementi ciceroniani presenti nella concezione retorica di Vives e sulla radice "scettica" dell'apparato della dialettica si veda ancora J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, cit., «la retórica ciceroniana no es algo aislado concebido sólo para fines puramente literarios sino un instrumento diseñado para dar vida a una postura filosófica (...) una yuxtaposición de las obras retóricas de Ciceron con las filosóficas nos permite concluir que

Osservando, dunque, la reazione della cultura moderna alla forma essenzialmente retorica della cultura rinascimentale, si comprendono meglio i mutamenti di carattere epistemologico qui sottintesi. Muovendo dalla convinzione secondo cui ogni mutamento culturale porta con sé una spinta verso il nuovo ma anche una certa eredità del passato, si condivide qui l'idea di Preti per il quale ciò che cambia nella modernità non sono i valori stessi ma la *gerarchia*<sup>343</sup> in cui la cultura li colloca, – convinti della ineliminabile natura aperta e creativa dell'uomo e della sua relativa capacità “retorico-discorsiva” di fare cultura –<sup>344</sup>.

Così, il movimento che conduce al trapasso dall'età rinascimentale a quella moderna non si realizza nella modalità di una completa cesura, ma come un'articolata e complessa trasformazione della visione del mondo. È da ciò che bisogna ripartire per comprendere come la riflessione sulla retorica e quella sulle passioni rendano Vives uno dei suoi più convincenti eredi. In tal senso, si procede osservando che, in primo luogo, il pensiero rinascimentale si sviluppa all'interno di un *paradigma retorico*. L'universo in cui vige tale paradigma può essere

---

el método por él desarrollado para el orador, el *ratio disserendi*, deriva de *ratio argumentandi*. Y tanto *ratio disserendi* como *ratio argumentandi* van en Cicerón íntimamente asociados a la teoría de los tópicos y dialéctica aristotélicos, Vives asimismo utiliza idénticos elementos para construir, al igual que Valla antes que él, el aparato de una dialéctica escéptica» (pp. 140-141).

<sup>343</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino, 1968, p. 147.

<sup>344</sup> Circa la centralità della questione delle passioni e il suo legame con una certa idea della realtà umana si condivide qui la considerazione espressa in G. Cacciatore, *Dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, p. 4, dove si afferma: «La figura platonica dell'anima concupiscibile ha a lungo dominato lo scenario della filosofia occidentale e ad essa si è accompagnata, consolidandosi addirittura su un piano semantico che tuttora persiste, l'idea della passione come alterazione “patologica” di uno stato di normalità razionale. Bisogna com'è noto, toccare i punti più alti della filosofia moderna per trovare (ad esempio in Spinoza) una radicale inversione di rotta verso una considerazione più articolata della passione, almeno elevata ad idea sia pur ancora inadeguata della realtà e dell'operare umani. (...) bisogna attendere – per una radicale rifondazione del tema delle passioni – le profonde trasformazioni dei codici epistemologici, linguistici, psicologici e antropologici, che la riflessione filosofica, in particolare, e l'intero complesso delle scienze umane, in generale, elaborano tra la fine del secolo XIX e i primi del XX».

definito come “universo del pressappoco”<sup>345</sup>, secondo la definizione elaborata da Koyré. Quest’ultimo, infatti, definisce il passaggio all’età moderna come un passaggio dall’universo del *pressappoco* a quello di *precisione*. Esso prende la forma di un trapasso dal *paradigma retorico* ad un *paradigma matematico*. Infine, si osserva che il metodo scientifico moderno, su cui si basa l’universo di precisione in cui vige il paradigma matematico, non scalza il fine insito nel paradigma proprio del pensiero umanistico, ma anzi ne prende in prestito il senso più alto, affidandosi all’idea di uomo attraverso un nuovo metodo.

La logica propria del mondo moderno si oppone alla retorica del mondo rinascimentale in quanto, insieme ad essa, il mondo delle probabilità è respinto dall’incalzare della precisione. Da questo punto di vista, è giusta l’osservazione di Preti secondo cui il mutamento che porta all’affermazione del moderno si manifesta come «l’impresa del pensiero scientifico moderno contro l’umanistica civiltà retorica»<sup>346</sup>. Non è casuale allora, come osserva anche Battistini, la singolare avversione dei filosofi del Seicento che maggiormente si sono dedicati allo studio rigoroso delle passioni verso la disciplina retorica:

Abituati a ragionare con le categorie della modernità, ci riesce oggi difficile pensare che un tempo la giurisdizione della retorica fosse tanto vasta da includere nei propri territori di competenza la psicologia. Non per nulla Spinoza, Hobbes, Cartesio, cui si devono gli studi seicenteschi più acuti sulla natura delle passioni, ai nostri giorni esplorati con tanta dovizia analitica da Remo Bodei, furono al tempo stesso avversari della retorica. (...) Avendo per obiettivo il *movere*, chi esercitava l’arte della persuasione doveva conoscere i moti irrequieti dell’anima, scrutinati tanto nella sezione dell’*inventio*, dove si elencavano i modi con cui suscitare le passioni, quanto nella parte dell’*actio*, che insegnava a rappresentarle con la gestualità del volto e del corpo. Questa consuetudine, inaugurata, stando a quanto ci è rimasto, dalla retorica di Aristotele, anche in ciò archetipo dei manuali successivi, si conservò inalterata presso i latini, dove anzi la mozione degli affetti ricevette ulteriore approfondimento per gli accresciuti intenti pragmatici e latini.<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, cit. .

<sup>346</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., p. 125.

<sup>347</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 63.

In Vives, lo studio della retorica e del linguaggio in relazione al discorso come prodotto “fisico” dell’anima e della facoltà linguistica, come parte di una dimensione più vasta quale quella psicologica, rivelano quanto ancora sia complessa la questione della retorica che, come si è ormai potuto comprendere, non si limita alla mera capacità estetica dell’ornamento ma coinvolge la fondamentale natura empatica dell’uomo, essendo connessa ad essa la possibilità di suscitare passioni.

Se è chiaro il carattere enciclopedico della riflessione vivesiana e la sua più profonda espressione nella concezione della retorica, a ragione si deve sottolineare, come Sancipriano, il valore dell’opera vivesiana definendola una prima forma di “antropologia filosofica”<sup>348</sup>. Per comprendere il valore di una tale indagine “antropologica” – le connessioni tra l’anima, il discorso e le passioni in Vives – è necessario osservare da vicino, tuttavia, ancora una volta, l’opera del filosofo.

### 3.2 *Il discorso sulle passioni*

Nel *De ratione dicendi* Vives definisce l’affetto «una qualità dell’anima per la quale noi ci commoviamo di fronte a un bene o un male supposto; talvolta viene usato per la commozione stessa che dai Greci è chiamata *πάθος*»<sup>349</sup>. In tale contesto, Vives non si sofferma a lungo sulla natura delle singole passioni, in quanto guarda con più interesse al modo in cui l’animo possa essere scosso da un

---

<sup>348</sup> M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 17. «L’attività letteraria del Vives si estende a vari campi del sapere, esplicandosi in opere di filologia, politica, morale, educazione, riforma degli studi e sociale, filologia, apologetica e religione. Il suo programma di raggiungere un sapere universale, che egli ha in comune con molti altri scrittori del Rinascimento, specialmente con altri spagnuoli, mira ad una riforma del sapere che deve culminare in un rinnovamento della morale, considerato come il punto di convergenza di tutte le discipline: è significativo, in tal senso, che il *De anima et vita*, opera della maturità, formi la sintesi della sua attività letteraria».

<sup>349</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 164.



certo tipo di linguaggio, cioè come ogni discorso possa suscitare un certo affetto<sup>350</sup>, dato che «tutti i generi di argomenti, usati nel loro luogo confacente servono a commuovere»<sup>351</sup>. In tale opera è centrale l'esigenza di comprendere la natura degli affetti al fine di conoscere il modo efficace per suscitarli attraverso il linguaggio.

Essendo inscindibilmente connessa alla dimensione passionale dell'uomo la retorica, la cui complessità richiede che venga, come si è già visto, riservata ad una fase avanzata del corso degli studi<sup>352</sup>, fa leva anche sui moti dell'animo, che devono essere noti e condotti nel giusto verso.

Così Vives confermerà nel *De anima et vita* la funzione delle passioni e la natura della sua particolare analisi della questione:

La parte dell'anima che riguarda i sentimenti: difficilissima da conoscere per la sua varietà e necessaria per portare rimedio a tanto grandi mali e balsamo a tanto crudeli malattie. Questo studio non è stato compiuto né riferito con sufficiente diligenza dai filosofi antichi. Gli Stoici, che Cicerone dichiara di avere seguito, deformarono tutto con i loro cavilli. Aristotele, nella *Retorica*, trattò questo argomento solo quanto pensò potesse interessare a un uomo politico. Per parte mia tratterò le singole parti di quest'argomento in modo più analitico e più preciso.<sup>353</sup>

La facoltà affettiva non sembra separata da quella della ragione e della volontà, in quanto il giudizio accompagna, per così dire, i moti dell'anima nella valutazione, soggettiva, di ciò che si ritiene essere un bene per il corpo, per i sensi interni o per la ragione stessa. Vives, inoltre, nota che «gli affetti, poiché buoni e

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 164-171

<sup>351</sup> Ivi, p. 167.

<sup>352</sup> Cfr. J. L. Vives, *L'insegnamento delle discipline*, Leo S. Olschki, Firenze, 2011, pp. 154-169. Qui in modo particolare Vives afferma: «si insegnerà quindi, per prima cosa, a guardare da lontano quale sia il fine della retorica, poi come si debba giungere ad essa, con quali mezzi e con quale metodo». (p. 155).

<sup>353</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 455.

cattivi, nascono dal giudizio, facilmente li stimolerà o li placherà chi riguardo a queste cose sarà ritenuto e potere e voler giudicare bene»<sup>354</sup>.

Le dimensioni corporea e razionale dell'uomo vengono parimenti coinvolte nelle passioni, trovandosi già immerse e procurandole a loro volta. I moti accompagnano ogni azione o reazione del corpo e della mente, procurando diletto o scuotendo con moti contrari l'armonia dell'anima. Qualcosa di piacevole, spiacevole, terrificante, armonioso, di volta in volta vivifica la dimensione affettiva. Così, il corpo può sentirsi in equilibrio se è in salute o sentirsi vittima del dolore, i sensi esterni possono avvertire una certa armonia ma anche fastidio, quelli interni, come l'immaginazione, la fantasia, il senso comune, possono essi stessi procurare piacere o terrore, così come la ragione può sentirsi meravigliata davanti allo stupore della verità, ma anche offesa dalla menzogna. Così Vives:

La convenienza è nel corpo o nello spirito. Nel corpo è quell'armonia per cui stiamo in buona salute: quando essa è turbata da un moto contrario, ne riceviamo offesa (...) Nello spirito poi la convenienza riguarda prima di tutto la vita sensibile: ciascun senso infatti ha una sua convenienza riguarda con determinate cose e si allontana e rifugge da quelle ad esse contrarie: così per gli occhi sono convenienti i colori, le belle linee; per le orecchie, l'armonia dei suoni; per il gusto, i sapori adatti; per le narici, certi odori; per il tatto, la proporzione delle qualità primarie. Un'altra convenienza riguarda i sensi interni, come l'immaginazione e la facoltà estimativa; per cui, nei sogni, appaiono incubi o immagini piacevoli. Entrambe le cose constatiamo nelle bestie perché esse fuggono ciò che è estraneo alla loro natura o vi si lanciano sopra. Vi è pure la convenienza che riguarda la ragione ed è pur essa duplice: da una parte una concerne la verità dall'altra concerne ciò che si fa. (...). Tutti ci risentiamo per una menzogna.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 166.

<sup>355</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., «Congruentia autem haec vel est in corpore, vel in animo. In corpore est harmonia illa, qua recte valemus; quae quum adverso motu attingitur, offendimur (...). In animo vero congruentia est primum in sensibus; habent enim singuli sensuum cum certis rebus convenientiam, a quarum contrarijs avertuntur, et declinant: ut oculi colores, et delineamenta speciosa; aures, sonorum concentum; gustus, saporis sibi convenientes; nares, odores certos; tactus, proportionem principum qualitatum. Est altera congruentia in interioribus sensis, velut imaginatione atque estimatrice; unde in somnijs et delecta versantur, et terrores; quae duo experimur in belluis, ut res a natura sua alienas aut contrarias refugiant, vel impetum in eas faciant. Est item congruentia in ratione, et haec duplex; altera circa veritatem, et id quod solum scitur: altera circa id, quod agitur. (...) Mendacio omnes offendimur». p. 586-588.

sintetizza puntualmente il Manzoni:

Esiste un'armonia tanto del corpo quanto dell'animo: la prima, concerne l'equilibrio del corpo, che è la salute, e che può essere turbato ed offeso da un moto contrario (urto, percosse, ferite, ecc.); la seconda concerne innanzitutto la funzione dei sensi (colore e forma degli occhi, armonia dei suoni per le orecchie, piacevolezza del gusto per il palato, ecc.) inoltre i sensi interni, immaginazione e fantasia, che posseggono anche una certa armonia (come l'alternarsi di cose dilettevoli e terrifiche nei sogni). Finalmente esiste una duplice armonia anche nella ragione: una concerne la verità e solo ciò che si conosce, l'altra concerne l'operazione. Tutti siamo offesi dalla menzogna se viene narrata come vera.<sup>356</sup>

Niente può essere vissuto senza un coinvolgimento emotivo. Le passioni procurano all'anima la capacità affettiva, la quale consiste in una sorta di tensione che dipende sia dalla costituzione del corpo sia dallo stato individuale dell'anima. Tale tensione si identifica con il complesso movimento diretto verso ciò che si è giudicato come bene o come male, distinguendosi da un semplice impulso, infatti, come sottolinea ancora Manzoni, Vives «indica poi certi moti dell'animo quasi "impulsi naturali" (istinti): desiderio di mangiare, nella fame, di bere, nella sete, la tristezza, nella malinconia, quali passioni che *prevengono il giudizio*. Accenna inoltre all'importanza delle passioni sul nostro giudizio, donde il turbamento dell'animo»<sup>357</sup>.

Non esiste uomo privo di passioni, esse sono presenti nell'animo umano come un seme da coltivare, non è possibile farne a meno. In sé stesse non sono "nocive", ma è pur sempre possibile un loro uso sapiente, consistente nel giusto riconoscimento di ciò che arreca bene all'anima per potervi tendere. Vives nel trattato dedicato alla retorica enumera le passioni così brevemente:

---

<sup>356</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., pp. 106-107.

<sup>357</sup> Ivi, p. 89.

Degli affetti due sono le fonti principali, l'amore per il bene, l'odio per il male, gli altri affetti nascono da questi: la letizia per il bene presente, la tristezza che è il suo contrario, la speranza e la paura, la fiducia e la disperazione; il favore, l'indignazione, l'ira, la misericordia che si estendono e al presente e al passato e al futuro. (...) Gli affetti che si riferiscono al bene e nascono direttamente dall'amore, come la simpatia, la letizia, la misericordia sono più miti di quelli che nascono dall'odio, cioè dal male, che noi sperimentiamo crudeli e atroci.<sup>358</sup>

Vives ribadisce la possibilità intrinseca del discorso di coinvolgere la dimensione affettiva dell'anima e al tempo stesso sottolinea la necessità di creare un equilibrio, perché la ragione non sia offuscata dalla forza della passione. Nel descrivere, infatti, i modi di ottenere attraverso il discorso un certo affetto, egli consiglia, ad esempio, che ciò sia fatto «a patto che la violenza della passione non superi i limiti della ragione»<sup>359</sup>.

Trovandosi in «una posizione intermedia fra la mente e i sensi»<sup>360</sup>, gli affetti, secondo Vives, sono “stimolati”<sup>361</sup> più rapidamente dalle cose che cadono sotto i sensi e dalle «cose dette più chiaramente e più apertamente». Inoltre, essendo l'uomo generalmente affascinato dalle storie altrui, certamente commuove il discorso che descrive i casi altrui, perché suscita compassione:

quindi le descrizioni dei beni e dei mali altrui, come nelle storie, scuotono i nostri animi e per altro di fronte a cose che sappiamo essere inventate, ci esilariamo, ridiamo, versiamo lacrime, speriamo, odiamo, ci indigniamo, simpatizziamo, ci adiriamo e questo tanto più se vengono poste per così dire davanti agli occhi, così che tu non credi che

---

<sup>358</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 164.

<sup>359</sup> Ivi, p. 166. Su tale aspetto della questione cfr. A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit. dove definisce il rapporto di Vives con la tematica delle passioni inizialmente «contraddittorio e perfino drammatico» notando come in tal senso il filosofo spagnolo mostri talvolta “intimo dissidio” che lo induce a riconsiderare progressivamente i moti passionali, pur osservandoli sempre come ciò che richiede un certo controllo, tale da non nuocere alla razionalità. Così Battistini precisa che «Vive si ritrae inorridito dalla contemplazione delle passioni che avvelenano la razionalità dell'uomo, specie negli scritti parenetici ed edificanti del genere dell'*Introductio ad Sapientiam*, da leggersi quasi come una palinodia della fiduciosa *Fabula de homine*, le cui tesi vengono rovesciate nella descrizione retoricamente colma di *indignatio* della parte bestiale dell'uomo». (p. 73).

<sup>360</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit. p. 166.

<sup>361</sup> *Ibidem*.

siano narrate, ma vissute e che anzi non ci commuovono gli affetti altrui, ma i casi stessi, come se fossero capitati a noi o ai nostri.<sup>362</sup>

Alla rappresentazione di un turbamento dell'animo è adatto un discorso pieno di argomenti attinti da luoghi diversi per «esprimere l'ardore dell'animo che passa con straordinaria rapidità attraverso molti luoghi, come la scintilla che non può fermarsi da nessuna parte»<sup>363</sup>. Linguaggio, anima e passioni sono intimamente connessi. Mediante il discorso adeguato, un affetto può essere suscitato, conservato e anche placato. In generale, «le affermazioni molto conosciute sono particolarmente adatte a commuovere, infatti, l'ascoltatore le capisce subito perché sono comuni»<sup>364</sup>. Ancora, Vives osserva che nel dolore un mescolamento di argomenti ritrae la confusione dell'animo e nella mestizia il discorso impetuoso induce l'animo «ad ascoltare e capire quel che diciamo come in un grande lutto»<sup>365</sup>, mentre «per stimolare una passione pigra convengono frasi acute, vibranti, frequenti»<sup>366</sup>. L'ardore di un animo infiammato è conservato «con grandi argomenti, ma con frasi brevi, appassionate, forti, nervose e inoltre frequenti, audaci, rischiose, purché non puerili e vuote»<sup>367</sup>. Inoltre, mentre ad un affetto calmo si addice un discorso altrettanto calmo, quindi un linguaggio «più corrente, più semplice»<sup>368</sup>, per quello agitato sono più indicate metafore «aspre». Se «convengono poi all'ira e all'animo perturbato parole solenni, minacciose»<sup>369</sup>, diversamente «all'acrimonia e alla veemenza è adatto il discorso spezzato da frasi brevi e nello stesso tempo il prolungamento del respiro»<sup>370</sup>.

---

<sup>362</sup> *Ibidem.*

<sup>363</sup> *Ivi,*

<sup>364</sup> *Ivi,* p. 168.

<sup>365</sup> *Ibidem.*

<sup>366</sup> *Ivi,* p. 167.

<sup>367</sup> *Ivi,* p. 168.

<sup>368</sup> *Ivi,* p. 169.

<sup>369</sup> *Ibidem.*

<sup>370</sup> *Ibidem.*

Quando l'affetto che si vuol suscitare è ormai sorto nell'animo, è possibile poi conservarlo – in questo caso, Vives specifica che «quando avrà cominciato a divampare, combatteremo con armi più forti, tutte le parole e il discorso nel suo insieme saranno più accurati, più sublime la composizione»<sup>371</sup> –, ma si può anche calmarlo con argomenti adeguati, con l'amplificazione o la attenuazione delle parole – più deboli rispetto a quelle impiegate per suscitare l'affetto in questione –, con una diversa composizione, per lo più sciolta, dato che questo, secondo il filosofo, toglie forza alle parole indebolendo l'affetto.

Tale descrizione dei modi in cui il linguaggio può rinforzare gli affetti dell'animo, traccia una linea di continuità tra la dimensione del discorso e quella dell'anima: la facoltà di discorrere emerge dall'anima e su di essa ha impatto tramite le passioni, suscitate attraverso il discorso “adeguato”. Ad ogni affetto risponde un altro affine o contrario, secondo un movimento che permette di volta in volta di scatenarli, rinvigorirli o indebolirli, paragonabile ad uno scontro di onde marine, perché per Vives «anche gli affetti come le onde del mare si scontrano, l'uno accresce o diminuisce o distrugge l'altro, la compassione mitiga l'odio, la simpatia viene indebolita dall'invidia, l'ira dall'amore o dal rispetto; anche il riso o perché rallegra l'animo o perché attrae il pensiero su di sé, spesso placò grandi e tremendi impulsi d'ira, d'indignazione, di invidia»<sup>372</sup>.

Osservare da vicino la natura delle passioni, i loro rapporti e la genesi del loro sorgere nell'animo umano diventa fondamentale per la comprensione di sé e per l'utilità che ciò procura nella vita dell'uomo, come osserva Battistini:

Le tecniche con cui “i nostri animi siano spinti o richiamati. Come calmi siano eccitati e turbati si plachino”, giudicate “l'attività precipua del grande oratore”, sono talmente cruciali nell'economia del suo statuto tanto da richiedere poi un trattato a parte, il *De anima et vita*, non certo per sottrarre all'arte sermocinale la giurisdizione dei *mores* e del *movere*, ma anzi per potenziarla, vista l'efficacia persuasiva di una parola suscettibile di toccare le corde del cuore. Con la rivalutazione delle passioni in sede conativa non è che Vives compia una palinodia: il loro impiego non porta a certezze

---

<sup>371</sup> Ivi, p. 170.

<sup>372</sup> Ivi, p. 171.

universali e assolute, ma nella loro condizione consapevolmente imperfetta risiede un imprescindibile fattore di progresso, un mezzo inizialmente più efficace della logica per risolvere i bisogni umani<sup>373</sup>.

### 3.3 *Le passioni nell'anima*

La tensione verso il bene e l'allontanamento dal male sono i due principali movimenti della facoltà affettiva. In generale, nel definire ciò che procura bene o male Vives prima di tutto riconosce che la mancanza di bene per l'anima è di per sé un male e provoca dolore, l'assenza di male è di per sé un bene, procura cioè benessere e può rendere felici<sup>374</sup>. Già nel *De ratione dicendi* definiva il bene come ciò che giova, il male quel che nuoce, nel terzo libro del *De anima et vita* (1538)<sup>375</sup> viene ripresa e confermata tale definizione nei seguenti termini:

Il bene è semplicemente ciò che semplicemente giova: ciascuno ha il suo bene, che gli giova: il male è posto al di fuori di esso, perché nuoce. Il bene, come per natura è unico, così è anche per noi: esso è cosa tale per cui anche noi, partecipandone, diventiamo buoni e quindi felici. Ma la cieca ignoranza ha portato dentro di noi molte qualità di beni, nello spirito, nel corpo, nelle cose esterne, beni che non sono da considerarsi qui (...). così gli atti di queste facoltà, delle quali il nostro spirito è stato provvisto per natura, per seguire il bene ed evitare il male, sono detti affetti o sentimenti: da essi noi siamo portati al bene e ci mettiamo contro il male o ce ne allontaniamo. Chiamo ora bene o male non tanto ciò che è tale in realtà, quanto ciò che ciascuno giudica essere tale nei propri riguardi. Infatti è il giudizio che deve distinguere che cosa sia il bene, e che cosa il male.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 82-83.

<sup>374</sup> Cfr. F. Urmeneta, *La doctrina psicologica y pedagogica de Juan Luis Vives*, cit., p. 134, dove lo studioso sottolinea le concordanze tra tale teoria e quella di Agostino, per il riferimento reciproco tra bene-male e piacere-dolore.

<sup>375</sup> Cfr. M. Sancipriano, *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana, Padova, 1974. «Nel terzo libro del *De anima et vita*, svolgendo un'antica tradizione che risale, in particolare, alla *Retorica* di Aristotele, ai *Caratteri* di Teofrasto, alle *Tuscolane* di Cicerone e alla Patristica, il Vives delinea una teoria delle passioni che forma il testo fondamentale della cultura moderna, a cui attingerà anche Descartes» (p. 43).

<sup>376</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 457. «Bonum est simpliciter quod prodest simpliciter: bonum cuique, quod ei prodest; huius e regione situm est malum quod nocet. Bonum ut natura est unum, ita etiam nobis: nempe illud, quod vere est tale, cuiusque participatu nos et boni fimus et ea de caussa beati. Caeterum caeca ignorantia multa in nos invexit bonorum genera, in animo,

Se le passioni sono le facoltà affettive dell'uomo, preposte cioè al movimento verso ciò che ritiene renderlo felice o contro ciò che lo rende infelice, in esse agiscono anche, per tale motivo, ragione e volontà, per la valutazione di ciò che si ritiene una cosa buona e per la spinta verso di essa. Il Manzoni sottolinea l'importanza di tale aspetto quando accenna al ruolo di antidoto alla pigrizia, all'indifferenza proprio delle passioni per Vives e così traduce e commenta: «Poiché l'anima – egli dice – era destinata ad abitare nel corpo, Dio, mirabile artefice, vi inserì la facoltà affettiva, affinché l'animo, stimolato *come da un pungolo*, non restasse inerte e sopraffatto dalla mole corporea e non intorpidisse come un pigro somaro addormentandosi nel suo proprio bene e trascurando ciò che gli sarebbe di grande utilità»<sup>377</sup>. Secondo Vives, le passioni furono donate all'uomo perché la sua anima non cedesse alla pigrizia, all'inerzia o alla sola volontà del corpo, perché fosse animata così dalla tensione a riconoscere il bene e a muoversi verso di esso o ad allontanarsi dal male. La capacità di sentire, propria della facoltà affettiva dell'anima, permette a questa di restare desta, di sentirsi viva. Per questo, il filosofo spagnolo, paragona ancora le agitazioni dell'anima a quelle del mare: possono essere leggere ma svegliare l'anima, in questo caso sono sentimenti, o forti e generare «commozioni o agitazioni che i Greci πάθη»<sup>378</sup>. Quando sono troppo forti provocano confusione, turbando l'anima fino ad allontanarla dal campo della ragione e del giudizio<sup>379</sup>. Alcune passioni sono presenti nell'anima in modo naturale, altre sono stati emotivi

---

in corpore, in externis, quae non est hic percensendi locus (...). Ergo istarum facultatum, quibus animi nostri praediti a natura sunt ad sequendum bonum, vel vitandum malum, actus dicuntur affectus sive affectiones, quibus ad bonum ferimur, vel contra malum, vel a malo recedimus. Bonum et malum in praesentia id voco, non tam quod revera tale est, quam quod quisque sibi esse iudicat; nam quid bonum esse existimemus, quid malum, iudicij est». (p. 456).

<sup>377</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., p. 89.

<sup>378</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 463. «seu concitationes, quae Graeci πάθη nominant, quasi passiones» (p. 462).

<sup>379</sup> Cfr. I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., pp. 459-465.



transitori – come il pudore che nasce dalla vergogna –, altre si trasformano in facoltà naturali attraverso l’abitudine.

La saggezza, dunque, sembra non consistere in uno stato di assenza di turbamento. Il saggio, secondo Vives, non è colui che rinuncia o si astiene dalle passioni, ma piuttosto è colui che «non s’inganna nello scegliere il bene, ma si propone sempre qualcosa di unico, osservando poche vie per raggiungerlo, che siano ben conosciute e sicure; non si lascia sbalestrare dalle vicende, ma egli stesso le dirige e si mantiene padrone di se stesso in via di diritto e di fatto; così che quando sorge un affetto per la forza della natura, subito egli lo doma con il freno della ragione e lo costringe a cedere al retto giudizio»<sup>380</sup>, ne fa un uso sapiente, riesce a tenerle in equilibrio, non lasciandosi travolgere dalla confusione propria di quello stato dell’anima in cui il giudizio e la ragione sono ricoperti dall’agitazione violenta.

Vives descrive in modo dettagliato la sfera affettiva<sup>381</sup>, individuando nell’amore e nell’odio le passioni che si possono definire fondamentali. Così Watson nella sua introduzione spiega:

Vives reduce todas las pasiones á las del amor y el odio. Todo lo que nos excita y estimula hacia el bien, proviene del impulso del amor, y todo cuanto nos empuja al mal, nace de la pasión del odio, en alguna de sus formas. Esto no obstante, Vives estudia completa y separadamente las pasiones siguientes: el amor, los deseos, la veneración y respeto, misericordia y simpatía, alegría y gozo el deleite, la risa, el disgusto, el desprecio, el odio, la envidia, los celos, la indignación, la venganza y la crueldad, la tristeza, las lágrimas, el miedo, la esperanza, el pudor y el orgullo. Vives estuvo profundamente influido por la doctrina de Platon, especialmente la que expone en el

---

<sup>380</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 465. «is enim nec in eligendo bono fallitur, et unum aliquod sibi proponit, paucasque ad illud vias, easque exploratas ac certas: nec permittit se regendum negocijs, sed regit ipse negocia, habetque se in suo iure ac potestate, ut surgentem vi naturae affectum, statim rationis fraeno, compescat, cogatque recto iudicio cedere» (p. 464.)

<sup>381</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit.: «questo esame, con la sua larga messe di riferimenti letterari costituisce una sintesi di tutto ciò che, dai tempi di Aristotele e di Teofrasto, si pensava intorno ai caratteri umani e alle *perturbationes animi*. Si tratta di un abbondante, materiale, formato di tradizioni, di ritratti e di sentenze: materiale rapsodico ma pure orientato secondo una finalità antropologica e morale, che nell’opera di Descartes e di Spinoza raggiungerà un ulteriore perfezionamento tecnico e metodologico» (p. 48).

“Fedro” y en el “Banquete”. Pero el valor del libro tercero, como el de los dos, descansa en la aplicación del método empírico, encontrándose en ellos numerosas observaciones y ejemplos aportados por su propia experiencia introspectiva.<sup>382</sup>

Adottando un metodo, ancora una volta, empirico<sup>383</sup>, Vives si serve di un linguaggio estremamente concreto per descrivere la genesi e la natura delle passioni. Nella sua disamina si distinguono innanzitutto le passioni primarie che, nel trasportare l’anima verso il bene o verso il male, procurano piacere e dispiacere. Da qui, da un lato, lo stato emotivo dell’allegria, cioè il piacere per un bene presente, la cui manifestazione esterna è possibile riconoscere nell’atto del riso. Da tale stato possono derivare la gioia, che è procurata dal riconoscimento attraverso il giudizio di un bene raggiunto o raggiungibile, oppure il diletto (che per Vives consiste in una sorta di riposo della volontà). Da un altro lato, la tristezza conseguente al dispiacere per un male ricevuto, la cui concreta manifestazione è il pianto. Da tale stato possono derivare la malinconia, la mestizia e la paura.

Il movimento verso ciò che procura benessere, quando è prolungato e duraturo, induce l’anima a trasformare il suo compiacimento che accompagna la ricerca di ciò che si giudica un bene per sé stessi in amore<sup>384</sup>. Tale passione fondamentale ha origini molteplici e soggettive e la cui natura è variegata e complessa. Esistono, infatti, molti tipi di amore come l’amicizia, l’amore dei corpi, l’amore delle anime, l’amore disinteressato ecc. Non è possibile stabilire con esattezza le cause di tale passione, ma sembra certamente favorita, secondo

---

<sup>382</sup> F. Watson, *Introducción a J. L. Vives, Tratado del alma*, cit., p. xxxi.

<sup>383</sup> M. Sancipriano *Introduzione a J. L. Vives, De anima et vita*, cit., «altri trattati di fisiognomica e di psicologia, che precedono o seguono l’opera del Vives nel suo tempo, non rivestono in pari misura quel carattere di concretezza che fa del *De anima et vita* un saggio di antropologia filosofica e un preludio alla moderna psicologia scientifica. L’Amerbach non fa alcuno sforzo per capire l’uomo nella sua realtà empirica e si attiene ad un metodo scrupolosamente sillogistico, per dimostrare l’immortalità dell’anima; Melantone è quanto mai legato a Galeno». (pp. 57-58).

<sup>384</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., pp. 472-493.

Vives, dalla somiglianza<sup>385</sup>, per il piacere procurato al soggetto dal ritrovamento di sé stesso o di un po' di sé in un altro, e dalla bellezza, per la particolare tendenza a ritenere la forma armoniosa come lo specchio di una bellezza interiore<sup>386</sup>. Tale passione è all'origine del favore, cioè una sorta di benevolenza, e del rispetto, la cui natura implica anche una stima di valore rispetto all'oggetto – la massima forma di rispetto è l'onore e la forma massima di questo è la maestà –.

Se l'allontanamento dal male è esso stesso un motivo di piacere, naturalmente tutto ciò che procura dispiacere è male. L'irritazione duratura e profonda dello stato di dispiacere per un torto subito genera odio, l'altra passione fondamentale che Vives descrive come fonte di mali per sé stessi e per gli altri uomini, per la società. L'odio<sup>387</sup> nasce dal dispiacere, ma la natura e la causa di tale dispiacere è misteriosa quanto quella dell'amore, nella misura in cui si presentano come soggettive le cause stesse del dispiacere. Se, in generale, l'offesa<sup>388</sup> e il torto arrecano al soggetto dispiacere, la variegata natura degli uomini implica, infatti, che ciascuno percepisca a suo modo qualcosa come un'offesa, quindi come un dispiacere. Per questo Vives ritiene che le cause dell'odio siano da rintracciare anche nel fattore culturale, in quanto la cultura influisce sulla sensibilità degli uomini, sulla loro idea di danno, torto, offesa. Certamente, l'irritazione prolungata verso ciò che procura dispiacere provoca una

---

<sup>385</sup> Cfr. Ivi, p. 479.

<sup>386</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., dove rispetto al tema della bellezza come ispiratrice del sentimento amoroso si mette in luce la vicinanza teorica di Vives alla teoria platonica, così Sancipriano: «intrecciando la tradizione classica estetizzante con quella psicologica della fisiognomica, il Vives afferma che la bellezza ispira l'amore; poiché si pensa che un viso espressivo e una bella complessione fisica siano indici di buone qualità interiori. Ma non si può dimenticare che, secondo Platone, seguito da lui anche in questo argomento, vi sono ragioni più profonde per cui la bellezza ispira l'amore, come l'ambra attrae la paglia: il mondo infatti è opera dell'amore, che non solo ha voluto darvi una forma, ma nella forma stessa, una bellezza (*formositas*). Così l'amore infuso nel mondo è attratto dalla bellezza conforme alla quale si è manifestato. Il Vives si avvicina così alla concezione platonica del *Fedro*» (p. 47).

<sup>387</sup> Cfr. I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., 618-625.

<sup>388</sup> Ivi p. 626-637.

disarmonia nel corpo, nei sensi interni e nella ragione. Perciò dall'odio possono derivare maldicenza, disprezzo e crudeltà.

L'anima che nutre amore è spinta dal desiderio di conservare lo stato di benessere – primariamente l'istinto di conservazione, quando il desiderio è presente –; di procurarsi il bene, di approssimarsi ad esso perché «ogni amore scaturisce dal bene e tende al bene. La natura del bene vuole che desideriamo di congiungerci con l'oggetto del nostro amore, per la sua conformità con noi: ne nascono diletto e la beatitudine. L'ultimo fine dell'amore è l'unione, fino al massimo possibile. Quanto più è stretta l'unione, in una medesima essenza, tanto più è vero e perfetto il modo in cui l'amore attua il suo fine»<sup>389</sup>. Tale fine dell'amore è quello di raggiungere l'oggetto del desiderio – mentre l'attesa stessa di ottenere l'unione non è altro il desiderio rivolto al futuro, cioè la speranza –, perciò è la passione autentica sottesa all'amore a generare nuovo amore.<sup>390</sup>

L'anima intrappolata nell'odio, invece, provoca passioni negative. Infatti, secondo Vives, il disprezzo<sup>391</sup> verso ciò che si ritiene essere la causa del proprio male induce non solo alla maturazione di uno stato emotivo di tristezza, malinconia e disprezzo ma anche all'indignazione, ovvero al riconoscimento dell'ingiustizia subita e dell'infelicità immeritata, e all'ira, che spinge ad agire contro chi si disprezza. Dunque, mentre l'amore genera sentimenti positivi, nella misura in cui la sua ricerca porta con sé gioia, desiderio e favore, insieme all'istinto di ricambiare l'amore ricevuto, l'odio alimenta sentimenti negativi, in quanto provoca il desiderio di ricambiare il torto subito. Da qui si hanno da un lato la compassione, dall'altro la vendetta.

---

<sup>389</sup> Cfr. *ivi*, p. 501. «Gignitur amor omnis ex bono, et in bonum tendit; boni autem natura fert ut cum eo cupiamus coniungi, propter illius congruentiam nobiscum: unde existit delectatio, et beatitas. Idcirco amoris meta extrema est, coniungi usque ad unitatem, quoad eius effici possit; quo vero vincitur arctius, et in eandem essentiam, hoc amor verius perfectiusque finem suum nanciscitur, et in absolutionem consistit ingenij ac naturae suae» (p. 500).

<sup>390</sup> Cfr. *ivi*, pp. 501-537.

<sup>391</sup> Cfr. *ivi*, p. 595-597.

Affine all'amore è la simpatia, cioè il sentimento di vicinanza verso lo stato emotivo altrui e verso i suoi successi. La compassione<sup>392</sup>, quindi, è la comprensione e la condivisione delle sofferenze altrui.

Affine all'odio, invece, è l'invidia<sup>393</sup>, ovvero il sentimento di infelicità per il successo altrui, accompagnato dal timore del proprio insuccesso. L'invidia si differenzia dalla gelosia<sup>394</sup>, cioè il timore che qualcuno possa godere di ciò che si desidera essere esclusivamente per sé. Essa provoca un restringimento o una contrazione dell'animo, in quanto l'invidioso reprime, secondo Vives, la sua passione negativa, non volendone dare mostra, finendo per esibire un corpo segnato dalla negatività – per il filosofo spagnolo gli effetti sul corpo si manifestano in questo caso nel pallore, nella magrezza, nell'oscurità dello sguardo –. Tale riferimento ai segni evidenti delle passioni sul corpo è tenuto saldo da Vives, il quale vi ricorre sottolineando quanto siano inscindibili le dimensioni di anima, corpo, affetti<sup>395</sup>. Il riso e le lacrime sono atti conseguenti allo stato d'animo ad essi affine. In particolare, le lacrime sono un segno della tristezza ma non coincidono con essa: «esse non sono in sé una passione, come non lo è neppure il riso nella gloria, ma solo una manifestazione esteriore di un sentimento interno (osservazione a nostro avviso fondamentale, che vari psicologi moderni non hanno tenuto nel debito conto confondendo, se non identificando, le manifestazioni esteriori, riso, pianto, col sentimento stesso che

---

<sup>392</sup> Cfr. *ivi*, pp 552-563.

<sup>393</sup> Cfr. *ivi*, pp 626-637.

<sup>394</sup> Cfr. *ivi*, pp.638-645.

<sup>395</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 49, dove lo studioso si sofferma sull'importanza dell'indagine psico-fisica di Vives, il quale tenta costantemente di rispondere ad un'esigenza di credibilità, se non di scientificità, pur sempre limitata, risultando sprovvisto del prezioso materiale offerto dall'opera di Vesalio – di cui potè godere invece Filippo Melantone, «il cui programma naturalistico di descrizione del corpo umano» appare più preciso» – (p. 57).

lo provoca)»<sup>396</sup>. Manzoni insiste su tale aspetto<sup>397</sup> e sottolinea, ad esempio, a proposito della tristezza:

Il Vives descrive assai bene gli effetti, per così dire, fisiopatologici della tristezza: disseccamento del corpo, contrazione del cuore tanto che, egli dice, in taluni cadaveri di melanconici esso fu trovato sottile come una pergamena! Alla mestizia si accompagnano il pianto, il gemito, e simili altre manifestazioni esteriori di dolore. Parla poi dei vari fattori che possono influire e favorire la mestizia (stagioni, climi, paesi), osservando che la melanconia è molto meno diffusa nei popoli meridionali come l'Italia e la Spagna che non in quelli settentrionali. La luce e il tempo sereno rallegrano gli animi.<sup>398</sup>

Le passioni fondamentali si caratterizzano per la forza con cui si alimentano. Mentre l'amore genera compassione, l'odio genera ira<sup>399</sup> e vendetta<sup>400</sup>. La prima può dare vita alla misericordia, in quanto il riconoscimento e la partecipazione alla sofferenza altrui sono accompagnati dal desiderio di alleviarne il dolore. La seconda passione fondamentale provoca un pericoloso sentimento di rivalsa che può sfociare in crudeltà – «ogni risentimento, che si rafforza ampiamente con l'odio, con l'ira, con l'invidia, con l'indignazione, porta con sé il desiderio della vendetta, cioè di liberarsi dal dolore»<sup>401</sup>–. Secondo Vives, tale degenerazione massima dello stato conseguente all'odio comporta una perdita di umanità, per la grande confusione che viene ad oscurare la ragione. La crudeltà offusca la natura

---

<sup>396</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., p. 120.

<sup>397</sup> M. Sancipriano, *Introduzione a J. L. Vives, De anima et vita*, cit., «queste teoria si caratterizza con una particolare valutazione dell'aspetto fisiologico; essa si enuncia in un'ordinata classificazione, fondata più sulle relazioni oggettive intercorrenti fra le passioni e le loro mete, che non sulla loro fusione nei soggetti umani, in una vera e propria tipologia, come si farà nella caratteriologia del nostro tempo (R. Le Senne). Ne risulta una ramificazione interna della vita affettiva, senza però che si separino nettamente, quanto alle loro mete, la rappresentazione, il sentimento e l'impulso: elementi che vanno sempre uniti negli stati d'animo reali» (p. 43).

<sup>398</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, cit., 119.

<sup>399</sup> Cfr. *ivi*, pp 598-617.

<sup>400</sup> Cfr. *ivi*, pp 654-661.

<sup>401</sup> *Ivi*, p. 654. «Omnis offensio, quae late per odium, per iram, per invidiam, per indignationem se porrigit, cupidinem habet ultionis, hoc est doloris reponendi: nisi quod alij affectus aliter» (p. 654).

empatica dell'uomo e la sua ragionevolezza, rendendolo pericolosamente "ferino"<sup>402</sup>, aggressivo, inumano. Così Vives:

Anche l'ira e il risentimento quando ardono, tolgono la possibilità di pensare rettamente e inducono a cose quanto mai aspre e terribili. La crudeltà ha tre forme: quella del provocare, quella dell'eseguire e quella dell'omettere. Provoca chi comanda, chi agisce con arte o astuzia; eseguono il carnefice e il soldato; molti infatti hanno la crudeltà di comandare ciò che non oserebbero eseguire essi stessi. La terza forma di crudeltà consiste nell'omissione di un dovere, come quando non si ha compassione di chi la merita, e ciò per malevolenza o per viltà. Così abbandoniamo o trascuriamo i genitori, gli amici, i parenti e coloro che soffrono qualche sventura, per malattia o indigenza o per un pericolo; né commuovono le loro avversità, mancando, come ho detto, di compassione. Questa è disumanità e crudeltà, che si produce quando, abbandonato il giudizio e l'indole umana, si assume quella ferina.<sup>403</sup>

Le tre forme di crudeltà trovano la loro manifestazione nell'ideazione della vendetta, quindi nell'intenzione stessa, nel vendicarsi vero e proprio, infine nella incapacità di provare buonsenso, qualità che spingerebbe l'uomo a offrire misericordia.

Ancora, il timore del disonore, cioè di essere riconosciuti autori di cose turpi – marcatamente soggettivo, in quanto per alcuni è vergognoso qualcosa che per altri non lo è affatto – induce l'uomo a coltivare la virtù, cioè ad assumere una condotta all'altezza della forma umana. La virtù consiste nella cura impiegata per proteggere la propria forma migliore, nello sforzo di non perdere ciò che connota il senso di umanità. In breve l'esercizio delle passioni buone forma un uomo virtuoso. D'altronde, Vives stesso afferma che la saggezza non consiste nella

---

<sup>402</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 659.

<sup>403</sup> Ivi, pp. 657-659. «Ira quoque et offensio dum ardent, auferunt rectas cogitationes, suadentque asperrima, et maxime dira. Et est crudelitas triplex, in procurando, in exequendo, et in praetermittendo. Procurant, qui iubent, qui arte efficiunt, vel astu. Exequuntur, carnifices et limites; multi enim crudeles sunt in iubendo, ad quod non sustinerent manus admovere. Tertia est crudelitas in cessatione officij, quum non miseramur, quos oportet, vel ex malevolentia, vel ex socordia: ut quum deserimus vel praeterimus parentes, propinquos, necessarios, calamitosos, in morbo, egestate periculo, nec eoru, adversis movemur; caremus enim illa de qua dixi, sympathia. Inhumanitas atque immanitas est quum iudicio atque ingenio humano abiecto, ferinum sumitur». (pp. 656-658).

rimozione delle passioni – elemento ineliminabile della natura umana – bensì nell'uso sapiente di esse. Se l'amore genera nuovo amore, il compito dell'uomo è praticarlo. La virtù dell'uomo non potrà che consistere nella pratica di una vita votata alla condivisione del bene, alla pratica della compassione. Così il filosofo condanna l'ignoranza del bene: «la maggior parte degli uomini non considera come mali l'ignoranza e il vizio, ma solo ciò che nuoce al corpo e alla vita affettiva. Ma coloro che son dotati di un'indole più eccellente aborriscono l'ignoranza del bene e il vizio, non meno di quanto altri uomini aborriscono le malattie e la morte»<sup>404</sup>.

Condurre una vita virtuosa richiede perciò una attenzione particolare all'equilibrio delle passioni. Il rispetto per chi si stima non dovrebbe sfociare nella riverenza e nel terrore che bloccano la parola e l'azione – «con il tremito del cuore, tutto il corpo trema, seguendo il movimento del cuore. Nel parlare esita e balbetta la lingua»<sup>405</sup> –, il pudore non deve essere pensato come freno alle passioni ma come una loro guida. L'indignazione<sup>406</sup> stessa, un sentimento originariamente utile in quanto indispensabile per riconoscere l'ingiustizia e l'infelicità immeritata e per desiderare una distribuzione dei beni equa, è un segno importante della sete di giustizia, se non sfocia in odio: «L'indignazione nasce dalla stessa radice da cui scaturisce la compassione: cioè dal giudizio del bene e dal suo amore. Ma, riguardo all'oggetto, si tratta di due affetti contrari:

---

<sup>404</sup> Ivi, p. 677. «Plerique enim hominum inscientiam et vicium non habent in malis, sed quod nocet corpori, aut affectioni. Qui vero ex praestabilibiliore sunt nota ingeniorum non minus ignotantiam rerum bonarum et vicium exhorrent, quam alij morbos et mortem» (p. 676).

<sup>405</sup> Ivi, p. 679. «Tremente corde, tremit universum corpus; motum enim cordis sequitur; unde lingua titubatio, atque haesitantia» (p. 678).

<sup>406</sup> Ivi, p. 653. Vives definisce l'origine dell'indignazione così: «l'indignazione è stata data all'uomo per le esigenze della vita sociale, affinché vi sia una giusta e retta distribuzione di tutti i beni, in modo che questi non siano dati agli uomini indegni, cioè a chi li userebbe male». Ivi p. 652 «Addita est homini indignatio ad vitae communionem, ut aequa et recta constet bonorum omnium distributio, ne ad indignos deveniant, hoc est prave usuros».



l'indignazione ha origine dal bene di un uomo che non lo merita; la compassione da un male di un uomo che pure non lo merita»<sup>407</sup>.

Ancora immaginifica è la riflessione che Vives elabora a proposito della superbia, «serpente subdolo, nemico dell'uomo»<sup>408</sup>, è una passione pericolosa in quanto degenera facilmente nell'arroganza, nella vanità, nell'egoismo. Ritenersi meritevoli di cose celesti è originariamente il senso di questo sentimento, donato all'uomo per renderlo desideroso di cose alte, tuttavia, la stima eccessiva di sé quando è accompagnata dall'ignoranza, cioè dalla non conoscenza del bene, comporta una flessione su di sé negativa e una chiusura all'altro assai sconveniente dal punto di vista morale. Una spiccata apertura è invece necessaria nella pratica del bene, in quanto il bene per natura comporta la sua condivisione.

### *3.4 La natura empatica dell'uomo: la compassione*

Vives disegna così la natura empatica dell'uomo, che non solo non può fare a meno di percepire sé stesso e la realtà che lo circonda, ma non può non provare emozioni. Il sentimento è la dimensione più intima del sentire dell'uomo, il quale non si limita a percepire la realtà e ad avvertire più o meno chiaramente grazie ai sensi esterni e interni, ma prova trasporto emotivo.

La passione che esprime meglio la natura umana è, secondo Vives, proprio la compassione<sup>409</sup>, cioè la capacità di sentire e partecipare al sentire altrui, di

---

<sup>407</sup> Ivi, p. 651. «Indignatio ex eadem radice oritur, qua misericordia: nempe ex iudicio boni et amore illius. Sed in obiecto sunt affectus contrarij; quippe indignatio est bono indigni: misericordia autem de malo indigni» (p. 650).

<sup>408</sup> Ivi, p. 715. «Flexuosus quidem serpens ille, hostis hominum» (p. 714).

<sup>409</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit. p. 48: «nel definire la compassione, il Vives si avvicina di più alla definizione aristotelica: dolore di un male che sembra accadere a chi non lo merita: l'opposto dunque dell'indignazione, che sorge quando si vede favorire il male o assegnare un bene a persona che non lo merita».

provare empatia per le sofferenze altrui. D'altronde l'umanità dell'uomo non può che consistere nella possibilità di procurare bene a chi ne ha bisogno<sup>410</sup>.

L'indagine sull'uomo diventa così estremamente concreta<sup>411</sup>, dal momento che Vives, facendosi carico di descrivere le caratteristiche fondamentali della natura umana, si prefigge di sottolinearne non solo le potenzialità ma anche le condizioni e le possibilità di degenerazione, quando cioè quella si trova lontana dalla propria natura. L'indifferenza, lo stato di contenimento delle passioni, risulta così un innaturale, una forzatura inflitta alla natura empatica dell'uomo. Non a caso, in tale contesto, il filosofo spagnolo critica duramente lo stile di vita stoico, in cui l'animo umano è forzatamente indotto ad assumere quasi le sembianze di una "pietra". Così Vives:

Nulla è così proprio della natura umana come avere pietà di chi soffre. Mi meraviglio che gli Stoici abbiano fatto tanti sforzi per strappare questo affetto dallo spirito dell'uomo virtuoso: cosa che non può accadere e d'altra parte contrasta con la natura umana. La compassione infatti nasce da una certa somiglianza e da una

---

<sup>410</sup> Cfr. V. Del Nero, *Introduzione* a J. L. Vives, *De subventionem pauperum. L'aiuto ai poveri*, cit. In tale contesto lo studioso mette ben in evidenza quanto Vives condivida i valori tipici del pensiero umanistico. «Sicuramente non era estraneo alla formazione delle sue idee un modello di cristianesimo filtrato da e incentrato sui valori umanistici, interiorizzato, personalmente rivissuto, estraneo al dogmatismo teologico, affine alla "pietas" erasmiana, più laico, lontano dal ritualismo esteriore e dall'assoluto primato della dimensione clericale che aveva caratterizzato il rapporto chiesa-società in momenti cruciali dell'età medievale. Tali valori sono individuabili innanzi tutto nel sostrato di tanta parte della stessa cultura umanistica europea, che per esempio valorizza consapevolmente i processi educativi in generale e guarda con una sensibilità parzialmente nuova alla figura della donna, ma che tiene anche conto di figure marginalizzate, come i ciechi e i malati di mente». (p. 278).

<sup>411</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., si sofferma sul carattere innovativo della riflessione vivesiana che si serve delle antiche dottrine ma ha l'obiettivo di presentare un'analisi "concreta della vita spirituale". Così Sancipriano: «nel trattato psicologico di Vives, si nota la tendenza a profittare delle fonti tradizionali, come di un'esperienza storica, ma solo per giungere ad una visione più attuale e concreta della vita spirituale, ossia ad uno studio dell'anima e delle sue operazioni intellettuali e morali, con un largo riguardo per le passioni, al cui studio analitico è dedicato l'intero terzo libro (...). La sua originalità, più che nelle notizie recate, tolte in gran parte dalla patristica e dalla tradizione classica, si deve riconoscere quindi nell'analisi descrittiva delle operazioni psichiche, in accordo con il loro *statuto ontologico*: tale però da proporre una prima distinzione del campo della metafisica da quello della logica e della psicologia» (p. 57).

conformità degli spiriti umani tra loro; tanto che lo spirito non può fare a meno, di fronte ai mali altrui, sia di pensare a sé stesso, come esposto a simili mali, sia di addolorarsi che una natura somigliante alla sua sia afflitta da essi.<sup>412</sup>

Poco più avanti continua sulla natura eminentemente umana della compassione:

Se dunque il precetto della sapienza e della bontà è che gli uomini siano uniti tra loro dall'amore, come da un nodo veramente sacro, e se a ciò siamo foggiate e preparati dalla natura, certamente la natura, la sapienza e la bontà ci ispirano e ci impongono la compassione. Invero, tolta la pietà che cosa potrebbe sostituirla? La durezza, l'atrocità, la crudeltà, l'inumanità? Convieni cioè che il genere umano si spogli dell'umanità per rivestire la crudeltà? (...) Ma lasciamo gli Stoici che, con i sottili cavilli della loro scuola, cercano di trasformare se stessi in pietre, mentre la natura li aveva creati uomini, né d'altronde vi sono riusciti.<sup>413</sup>

La compassione favorisce la condivisione e la possibilità stessa degli uomini di stare insieme nel modo migliore possibile. Avere cura di tale sentimento induce l'uomo a conservare l'apertura all'altro indispensabile per la convivenza in società. È fondamentale da questo punto di vista che l'uomo sia preparato ed educato all'esercizio di una condotta compassionevole, in modo tale da riconoscere il bene, comprendere il giusto, dividerne il discorso e l'uso conveniente. Correlati tra loro, il discorso, i moti dell'animo, la comprensione tra gli uomini, concorrono alla giusta convivenza in società. Così Battistini,

---

<sup>412</sup> J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 557. «Nihil aequae est secundum hominis naturam, ut afflictos miserari; quem affectum miror Stoicos in bono viro conatos revellere, quod fieri nec potest, et contra rem est humani generis; quippe nascitur ex similitudine quadam, congruentiaque humanorum animorum inter se: nec aliter potest animus facere, quam ut dum aliena mala intuetur, vel de seipso cogitet, se quoque illis ipsis malis obiectum, atque obnoxium vivere, vel certe compatiatur, et similem sui natura illis afflicti incommotis doleat». (p. 556).

<sup>413</sup> *Ibidem*. «Si ergo sapientiae et bonitatis praecetum est, ut amore inter se homines deviciantur, tanquam nodo sacratissimo, eamque ad rem ficti et appositi a natura sumus: profecto et natura, et sapientia, et bonitas misericordiam nobis induunt, atque indicunt (...) Sed Stoicos dimittamus, qui se, quos natura homines condiderat, scholasticis cavillatiunculis saxa voluerunt reddere: nec sunt tamen assecuti». (pp. 556-558).

riprendendo la definizione vivesiana di *sermo* con la duplice accezione di “discorso” e “legame” tra gli individui, ricorda:

Agli affetti intermedi tra la mente e i sensi, si addice il calore e la mobilità fluttuante, capaci con il loro dinamismo di aggregare gli uomini in un consorzio solidale. Addirittura il *sermo*, insieme con la giustizia, costituisce una delle chiavi “*quibus conventus hominum reguntur*”. Ma mentre la giustizia possiede un potere silenzioso e lento (...), la retorica, approntando discorsi pervasi di *πάθος*, provoca appunto per il suo diffusivo coinvolgimento, reazioni più pronte e veloci (...), giacché se l’una fa appello alla forza della ragione e della saggezza (...), l’altra eccita i moti dell’animo.<sup>414</sup>

L’indagine sulla mozione degli affetti di Vives non mira soltanto alla conoscenza della dimensione affettiva, ad una sua precisa descrizione, ma ha una importante finalità pratica. Le passioni sono elemento imprescindibile dell’animo umano, richiedono giusta cura e una particolare educazione per il loro efficace impiego. Sono naturali nell’uomo, data la natura empatica di quest’ultimo, ma possono essere controllate, provocate, insegnate nel modo più opportuno. La retorica, per questo, trova terreno fertile, nel suscitare affetti, in presenza di un animo non ermetico, aperto, dinamico, pronto a immedesimarsi nell’altro, cioè a muoversi dal proprio centro emotivo verso quello di un altro, in vista di un “consorzio solidale”. In essa è in gioco la possibilità stessa di realizzare una comunità umana in cui sia centrale la comunicazione, la comprensione dell’altro.

In generale, le passioni che nascono spontaneamente risultano più forti ed incisive di quelle suscitate di proposito. L’affetto suscitato tramite l’arte oratoria può essere favorito dall’azione drammatica, ma può avere effetto effimero, infatti «parlando dell’efficacia dell’arte, specie drammatica, per produrre le emozioni il Vives nota che i maestri di retorica prescrivono che la compassione, provocata dall’arte oratoria e non dall’emozione naturale, dura poco: “niente infatti inaridisce così rapidamente come qualche lagrimuccia”»<sup>415</sup>. Così Vives:

---

<sup>414</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 81.

<sup>415</sup> B. Manzoni, *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell’opera “Dell’anima e della vita”*, cit., 102.

Marco Quintiliano afferma che, presso gli attori teatrali, la stessa voce e la stessa pronuncia valgono quanto mai a muovere gli affetti, sotto la suggestione della maschera: l'affetto è aiutato dall'udito, per mezzo della fantasia e del pensiero. La stessa vicenda triste serve a far scaturire l'affetto, favorita dall'arte del dire e quasi dalla spiegazione della gravità dei mali, per l'innocenza di chi li patisce, quanto più questi appare meritevole di beni piuttosto che di mali: molto meno meritevole di questi mali, da parte di costoro, in questo luogo e in questo momento: argomenti dedotti dalla fonte della probabilità; allora agli uditori vengono ricordati i figli, la moglie, le cose più care, infine se stessi e la sorte comune. Insegnano i maestri dell'arte quanto sia breve la compassione che si scioglie in lacrime per l'arte oratoria, non per le sue forze interne: non vi è nulla che si asciughi più presto d'una tale lacrimetta.<sup>416</sup>

Emerge così che l'effetto suscitato dall'arte oratoria, come le lacrime, secondo Vives, possono, talvolta, avere una durata breve se derivano da forze esterne. Nel sottolineare tale aspetto egli lascia intuire che le origini della durata effimera di un affetto suscitato sono da ricercare non tanto nella natura della strategia retorica, come fonte della "probabilità", ma nel difetto in cui essa può incorrere quando non efficacemente condotta. Come è noto, infatti, secondo il filosofo spagnolo, la retorica dovrebbe riuscire a celare l'artificio e operare in modo che tutto ciò che ottiene appaia naturale. La passione suscitata tramite la retorica è efficacemente ottenuta se adeguatamente sviluppata nell'animo umano, cioè più incisivamente sentita se apparentemente spontanea. La natura empatica dell'uomo sembra fortemente valorizzata da Vives con il fine di suggerirne la cura: «Nell'uomo la legge e il supremo potere sono sotto il controllo della volontà, la ragione e il giudizio gli sono stati attribuiti come consiglieri, mentre gli affetti sono come fiaccole. Ebbene, anche le passioni dell'animo sono accese

---

<sup>416</sup> J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 563. «Scenis actoribus, inquit M. Fabius, eadem vox, eadem pronuntiatio, plus ad movendos affectus sub persona valet: scilicet adiuvantur affectus audiendo, phantasia, et cogitatione. Proficit res ipsa miserabilis ad eliciendum affectum, adhibita dicentis arte, velut explicata malorum gravitate, indignitate illius qui sit perpeccus; quanto dignior bonis, quam malis; multo minus dignus hisce malis, ab his, hoc tempore, hoc loco, quae sunt ex fontibus probabilitatis; tum admonentur auditores filiorum, uxorum, rerum charissimarum, denique suimetipsorum et communis sortis. Praecipiantu artis magistri ut quae miseratio dicentis arte, non naturae suae viribus lachrymus elicit, sit brevis: nihil citius arescere eiusmodi lachrymula» (p. 562).

dalle scintille del linguaggio, e pure la ragione ne è incitata e mossa. Per questo accade che il linguaggio esercita un potere ingente su tutto il regno dell'uomo e lo evidenzia in continuazione»<sup>417</sup>.

Se il linguaggio ha il potere di suscitare passioni, come si è visto, queste tuttavia per risultare spontanee, più sentite, quindi più forti, dovrebbero essere provocate da un animo che ne ha coltivato la sua forma migliore possibile.

Dal punto di vista della retorica, l'ascolto di storie che coinvolgono l'attenzione e scuotono l'animo per il pensiero delle cose e delle persone più care, ha un effetto più duraturo se l'attenzione sembra nascere in modo naturale, cioè da una forza interna all'ascoltatore. Anche la compassione è più forte in un animo maggiormente compassionevole per natura o in uno educato allo sviluppo di tale tipo di affetto. Per questo, secondo Vives, diventa effimero l'effetto di una passione provocata dal discorso retorico se si riduce alla mera reazione momentanea. Ricorre ancora la ricerca della spontaneità –la stessa facoltà mnemonica sembra più salda quando colpita emotivamente, in modo autentico, non artefatto –. Perché qualcosa commuova l'anima, appassionandola nel modo più sincero, occorre che ci siano un trasporto e una tensione reali, occorrono, da un lato, un animo educato alla natura e alle dinamiche proprie alle passioni, dall'altro una strategia retorica che cela l'artificio. Perciò, l'atto di suscitare affetti non è meno complesso di altri: «In generale i sentimenti conseguono una mirabile armonia tra loro e con la ragione attraverso un artificio della natura e non occorre un'arte minore per suscitarli che per toccare la lira perché non suonino troppo alto né troppo basso né senza proporzione e misura, cioè con pensieri o parole più elevate o più basse di quel che conviene, estranee, poco adatte al tempo e al luogo e i sentimenti che vuoi suscitare non si volgano contro di te con l'odio o la derisione. Perciò non è di chiunque tentare di suscitare un affetto»<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento delle discipline*, cit., p. 154.

<sup>418</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 165.

La retorica deve saper suscitare gli affetti e gli effetti positivi nell'animo umano:

È indubbio però che quanto più sono corrotti gli animi degli uomini, tanto più dovrebbe essere coltivata con maggiore cura da persone sagge ed oneste quest'arte, la quale esercita un potere così grande sui nostri animi, per farli passare dalle cattiverie e dalle malvagità alla cura di qualche virtù. La necessità della retorica è evidenziata pure dal fatto che non vi è assolutamente alcun modo di vita, alcuna azione, pubblica o privata, domestica o esterna, con gli amici o con gli avversari, col nemico, con persone di superiore, inferiore o uguale condizione, che possa fare a meno del linguaggio.<sup>419</sup>

La mozione degli affetti diventa così una questione cruciale se si comprende quale funzione possa avere la natura empatica dell'uomo, soprattutto nella relazione di quest'ultimo con i suoi simili. In ambito conoscitivo è indispensabile analizzare le caratteristiche dell'anima umana per comprendere, ad esempio, quanto l'animo sia turbato dalla menzogna. In *Introduzione alla sapienza* (1524) Vives nota quanto la questione della verità coinvolga la dimensione affettiva, come a dire che la capacità teoretica dell'uomo non è mai scissa dal momento patico e che il ritrovamento stesso della verità genera affetti: non solo l'anima è turbata dalla mancata verità, ma questa può essa stessa presentarsi sotto una certa tonalità affettiva:

Conviene pensare che gli uomini possiedono sentimento, ragione, intelligenza, giudizio. Non sperare di poter convincerli che le azioni cattive sono buone, o viceversa, né di poter ingannarli con argomenti finti, simulati o fittizi che, con il senno di poi, si scopriranno e risulteranno tanto più vergognose quanto prima sono state nascoste. In verità noi accogliamo con animo ostile quelle cose a causa delle quali siamo stati ingannati. Per questo è più prudente che tutto risulti aperto, manifesto e semplice. Quindi anche se, a volte, in principio la verità risulta odiosa, alla fine nulla vi sarà di più amabile o di gradito che essa. A volte la verità soffre, però non è mai sconfitta.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> J. L. Vives, *Introduzione alla sapienza*, cit., p. 155.

<sup>420</sup> Ivi, p. 89.

L'uomo non solo mira alla conoscenza delle cose, alla verità su di esse, ma principalmente possiede un animo che non tollera la menzogna, non sopporta di essere turbato dall'inganno ed è per questo costantemente alla ricerca del vero. La verità è cara all'essere umano, perciò tanto più vicino al vero è il discorso che egli ascolta, quanto più piacevolmente il suo animo ne godrà. Prossimità alla verità, passioni, anima si rivelano così interconnesse per un pensiero che guarda con attenzione alla saggezza pratica, in cui convergono il momento veritativo e quello emotivo, teoretico e passionale. Perciò non esiste uomo saggio immune alle passioni, esiste piuttosto l'uomo che ha a cuore la verità, la giustizia, la buona condotta. Da questo punto di vista a ragione Monsegú sottolinea la radice socratica del pensiero di Vives che intende la saggezza come una ricerca della verità mai fine a sé stessa ma sempre finalizzata ad una crescita e un miglioramento dell'uomo: «quien se haya familiarizado con las obras de Luis Vives no habrá podido por menos de notar cuán amplia y profundamente este concepto socrático de la sabiduría envuelve y penetra toda su obra. Vives no concibe la filosofía como trabajo de pura especulación. Toda ella debe ponerse al servicio de la vida y de la virtud: *ad parandam vitam, ad parandam virtutem*. No importa tanto saber quanto para qué se sabe. El saber de Vives es un saber de salvación»<sup>421</sup>.

### 3.4 Un sapere formativo

L'arte retorica per essere capace di favorire nell'animo la generazione di passioni positive, come la compassione, dovrebbe muovere da un animo sensibile, educato alla cultura, alle arti, con una particolare conoscenza della natura delle passioni. Perciò è necessario educare l'uomo in questo senso. D'altronde, tale arte non è mero strumento di persuasione – tantomeno di convincimento, non mirando alla convinzione del falso, dato che per nessun

---

<sup>421</sup> B. G. Monsegú, *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*, Cantabria, Mandrid, 1961, p. 57.



uomo è gradita la menzogna e dato che le passioni indotte in modo artificioso hanno effetto effimero – ma si delinea, sempre più chiaramente, come veicolo di comunicazione efficace, «l'*ars rethorica* è la replica della parola umana alle varie situazioni di necessità»<sup>422</sup>. L'indagine sul come suscitare le passioni e come favorire quelle positive è la chiara espressione di una filosofia che fa propria, innanzitutto, l'istanza pratica. Come giustamente nota Hidalgo-Serna per Vives il motore delle attività dell'uomo è rappresentato dalle necessità: «i bisogni mettono in moto la nostra incessante attività, l'esperienza, la vita, e tutte le cose. In più il bisogno ci obbliga ad occuparci delle arti del linguaggio e delle scienze indispensabili per il bene comune»<sup>423</sup>. La sfera delle esigenze pratiche dell'uomo, quella affettiva e quella che tutto traduce in linguaggio sono evidentemente intrecciate nella riflessione di Vives e ne dimostrano sempre di più il respiro enciclopedico. Anche l'analisi delle emozioni e della sfera dell'eloquenza sono la chiara testimonianza di un pensiero che si è costantemente occupato di opporre al sapere logico-astratto della scolastica uno vivo e concreto:

L'avversione costante agli Pseudodialettici, immutata nella sostanza dal giovanile pamphlet steso nel 1519 al *De causis corruptarum artium* posteriore di un decennio, portò Vives dapprima allo studio sulla retorica, poi, di là dalle remore enunciate sul piano di principio, alla complementare rivalutazione delle passioni testimoniata in ogni caso dal *De anima et vita*, adiacente al *De ratione dicendi* sia nell'immediata successione cronologica sia nei continui rimandi da un'opera all'altra. Perché la filosofia tornasse al mondo dei vivi, da cui era stata sequestrata da inutili sottigliezze che ottudevano i problemi reali, occorre che riacquistasse il campo delle emozioni, alleandosi con l'eloquenza.<sup>424</sup>

Da qui deriva la possibilità, sopra considerata, di interpretare il trattato di Vives come quello in cui avviene il trapasso dall'*umanesimo* (storia) all'*antropologia* (scienza), secondo la tesi avanzata da Sancipriano<sup>425</sup> e della

---

<sup>422</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione* a J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. XXVII.

<sup>423</sup> Ivi, p. XVII.

<sup>424</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 79-80.

<sup>425</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 33.

quale si condivide pienamente il senso alla luce delle analisi fin qui condotte. Secondo lo studioso quella di Vives è un'opera d'antropologia filosofica<sup>426</sup>, una perfetta sintesi del suo pensiero, in cui sono racchiuse le questioni filosofiche fondamentali, e in cui emerge pienamente l'esigenza vivesiana di dar vita ad un tipo di sapere basato sullo studio completo dell'uomo. Le questioni sollevate nel trattato ereditano il linguaggio e la misura ad esse assegnate dalla tradizione filosofica a lui precedenti e da cui attinge sempre, e si possono principalmente individuare nell'interesse per l'indagine antropologica e per il carattere pratico di essa, proprio della filosofia rinascimentale, nel metodo adottato per realizzare ciò, cioè nella necessità di servirsi di un approccio quanto più credibile, testimoniato anche dal riferimento alla spiegazione fisiologica di ciò che viene preso in esame. La presenza delle dottrine fisiologiche, per quanto ancora arretrate, testimonia l'esigenza di un'indagine "psicofisica"<sup>427</sup> tutt'altro che irrilevante, infatti «questo abito razionale lo induce ad usare specialmente nel *De anima et vita*, un linguaggio scientifico, sebbene ancora frammisto di citazioni erudite e sempre inserito in una tradizione umanistico-letteraria, e a preservarsi dalle formule esoteriche dei maghi e degli astrologi»<sup>428</sup> -. Così Sancipriano insiste sulla modernità dell'indagine antropologica vivesiana:

Il trattato resta un'opera di antropologia filosofica, dove occupano ancora un posto rilevante i problemi relativi alla sostanza e all'immortalità dell'anima umana e alle passioni morali. La sua lettura non deve essere fatta senza tener presente questa situazione quasi di Giano bifronte, onde avviene il trapasso dalle tradizioni del passato alle istanze e ai metodi delle scienze umane del futuro, con le difficoltà, non sempre

---

<sup>426</sup> Cfr. *ivi*, p. 13.

<sup>427</sup> Cfr. M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 49. Sulla presenza delle dottrine fisiologiche e sulla loro relazione con l'indagine psicologica cfr anche A. Battistini, cit., dove si afferma chiaramente: «ribadito di frequente nel *De anima et vita*, il principio dell'incidenza del corpo, determinante anche nella simbiosi con l'immaginazione, la quale "è mossa dai sensi e attiva nel corpo forze mirabili", implica che le caratteristiche fisiologiche dell'individuo sono un ingrediente decisivo per il suo carattere e per la sua personalità, condizionata nelle sue metamorfosi dalle modificazioni fisiche» (p. 94).

<sup>428</sup> M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 53.

superate, relative al linguaggio che avrebbe dovuto esprimere tali scienze e che in effetti risentiva ancora dei pregiudizi delle scuole.<sup>429</sup>

Viene ad essere confermata la natura eminentemente umanistica dell'“l'antropologia filosofica” di Vives che riesce a considerare in modo esteso gli ambiti utili per la comprensione dell'uomo. Ciò giustifica la definizione di Sancirpiano che intravede in ciò il germe della più moderna antropologia e conferma l'appartenenza di Vives ad un paradigma retorico-umanistico:

Pur entro certi limiti, vi è nel trattato del Vives, *in nuce*, il futuro destino dell'antropologia moderna, considerata sia come scienza (a cui le discipline testé ricordate offrono i necessari fattori di sviluppo), sia come dottrina filosofica tendente a stabilire la reale estensione del regno umano. Dalla sua impostazione, che fa largo posto alle dottrine fisiologiche purtroppo ancora legate all'apriorismo della tradizione medica, l'analisi del *De anima et vita*, liberandosi da ogni illusoria riduzione empirica, assurge al suo compito specifico, quando si sforza di stabilire *quid sit anima* attraverso le sue operazioni. Forte della sua unità «aristotelica» il discorso in tutti e tre i libri obbedisce all'intento filosofico di risolvere i problemi antropologici.<sup>430</sup>

Si ritrovano inscindibilmente connessi tra loro gli aspetti gnoseologico, psicologico, retorico e pratico, secondo una vocazione enciclopedica presente sin dalle opere giovanili. Così Battistini ne spiega la natura: «già nell'*In Pseudodialecticos* ancora prossimo all'ottimismo pichiano della *Fabula de homine* invitava ad un metodo antiscolastico votato allo studio delle arti, utili a educare non solo la ragione ma anche i “*mores*” con la filosofia morale, la “*prudentia*” con la storia, il “*sensus communis*” con l'oratoria, per non dire della politica e dell'economia “dalle quali dipendono la stabilità e il governo delle città e degli ordini familiari”»<sup>431</sup>. Si manifesta l'intenzione di offrire un modello di sapere dalla organizzazione interdisciplinare, di “fare della retorica una disciplina coestensiva al linguaggio”, di creare «un sistema educativo dalle valenze enciclopediche nel quale l'arte di persuadere e l'“arte degli affetti” andassero anzi

---

<sup>429</sup> Ivi, p. 50.

<sup>430</sup> Ivi, p. 49.

<sup>431</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 67.

di conserva»<sup>432</sup>. L'approccio interdisciplinare al sapere e l'esigenza di una giusta valutazione delle passioni è rivendicato soprattutto nel trattato sulle discipline dove Vives si propone di individuare le cause della corruzione del sapere al fine di trasmetterne la forma più autentica. Certamente «il Vives denuncia una decadenza delle arti, dovuta alle passioni che offuscano la mente: così l'*astronomia* si corrompe nell'astrologia; la *fisiognomica* pretese di indovinare le qualità spirituali, rilevandole dai segni esterni della costituzione corporea; la *magia* contaminò la scienza naturale; l'amore per l'originalità ebbe il sopravvento sulla ricerca del vero»<sup>433</sup> e l'idea stessa di “un'arte degli affetti”, indica già un'esigenza di controllo, spingendo Battistini a notare l'ambiguità innegabile in cui Vives viene a trovarsi «L'autore di un'opera voluminosa sulle passioni lancia al tempo stesso una supplica apotropaica: “allontana dagli uomini questi moti dell'animo che si chiamano affetti!”. Poiché le passioni sottraggono all'uomo la dimensione razionale, ossia quella che più lo avvicina a Dio, la loro azione distruttrice viene istintivamente paragonata a un esercito in armi contro la ragione, in una guerra il cui esito sarebbe eticamente fatale nel caso che dovessero avere la meglio»<sup>434</sup>. Tuttavia, è certo anche che ciò non si traduce in una condanna della dimensione affettiva, in quanto prevale nel pensiero del filosofo una *curiositas* irriducibile per la genesi delle passioni e per le connessioni che esse hanno con il discorso sull'uomo.

L'origine organica degli affetti spiega perché il trattato di psicologia si occupa al tempo stesso di fisiologia e risente da vicino delle teorie umorali di Galeno. E l'approccio interdisciplinare sarà poi consueto nel Seicento, allorché Cartesio farà del *Traité des passions* un testo di medicina oltre che di etica, mentre altri autori, da Martin Cureau de

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 65, osserva che l'interesse in Vives per il sapere non astrattamente isolato ma armonioso in ogni sua parte è accompagnato da un'attenzione concreta al particolare, da qui la natura pratica della sua filosofia che, contestualmente, si serve di “induzione e empirismo”. L'operare ingegnoso permette di mettere insieme l'esigenza di respiro enciclopedico e lo strumento induttivo, in quanto è la facoltà che permette di raccogliere elementi diversi e connetterli, capace di osservare la singolarità dell'individuale e di trovare le connessioni con il sapere generale.

<sup>433</sup> M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., pp. 19-20.

<sup>434</sup> A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 75.

la Chambre a Jean-François Senault, insisteranno sull'incidenza del corpo nella mozione degli affetti. La via era molto rischiosa per un sincero cristiano perché poteva portare come avvenne per Juan Huarte, a forme di naturalismo libertino. Vives però, pur avendo ispirato talune tesi eterodosse al suo conterraneo catalano, seppe ritirarsi in tempo, atterrito, nel suo senso della misura e della moderazione.<sup>435</sup>

Persiste un costante sforzo che il filosofo compie per rispondere all'esigenza di considerare le passioni nel modo più credibile, «con una certa anticipazione di un secolo sul nascere della rigorosa *metodologia scientifica*, il Vives rifiuta l'astrologia, riconduce la fisiognomica nei suoi limiti e contrappone la scienza naturale alla magia<sup>436</sup>», tuttavia non si può attribuire al suo metodo un carattere effettivamente scientifico, essendo immerso in una visione di mondo diversa da quella che invece ne inaugurò il trionfo. Così Santamaria:

Al igual que otros partidarios renacentistas de la metodología artística Vives, con los pies firmemente enraizados en la preocupación socrática relativa a si la virtud puede llegar a ser enseñada como arte y si el conocimiento puede ser transmitido por alguien capaz de hablar persuasivamente (Sócrates llama “dialécticos” a los que practican la dialéctica y la retórica), sostiene una tesis contraria a la postura de los metodológicos científicos coetáneos en varios aspectos fundamentales: Sócrates y no Aristóteles como inspiración de base, mayor énfasis sobre los *Topica* que sobre los *Analítica posteriora*, impugnación de los aspectos dogmáticos del pensamiento aristotélico, preferencia por la retórica (sin olvidar la simpatía que Vives guarda para con la experiencia) cuando la filosofía lleva a extremos dogmáticos (pero la retórica ha de ir profundamente enraizada en la filosofía), la posibilidad de formar un hombre prudente como alternativa a la imposibilidad de crear el hombre sabio.<sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 166. Su tale aspetto della questione cfr A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 94-95.

<sup>436</sup> M. Sancipriano *Introduzione* a J. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 20n.

<sup>437</sup> J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, cit., p. 143.

### 3.5 Universo della retorica

Nell'universo di pensiero in cui opera Vives ogni cosa sembra ricoperta di tonalità affettiva, ogni operazione umana è accompagnata da un coinvolgimento emotivo ineliminabile. Così ogni discorso non può essere privo di effetti e il carattere contingente, il suo essere sempre considerato in relazione a qualcosa o a qualcuno, lo rende capace di avere presa diretta e influire sull'animo umano. Anche la retorica non può essere fine a sé stessa, poiché genera effetti<sup>438</sup>, comporta un coinvolgimento di chi parla e di chi ascolta. Per questo in Vives, gli effetti/affetti del linguaggio sono oggetto d'analisi anche nel suo trattato sull'anima. Le indagini moderne invece sembrano basarsi su un discorso e su un metodo rigorosi, in un'opera di "disincanto" del mondo votato alla costruzione di un sapere dai contorni certi:

Il prezzo pagato è quello di eliminare, in tutti i campi non coperti dalla certezza del metodo, quella capacità di discriminare, quell'*agudeza del ingenio* che Baltasar Gracián aveva teorizzato e che serviva a orientarsi nelle peregrinazioni e nel "gran teatro del mondo", in un universo differente da quello cartesiano, fatto appunto di discontinuità non colmabili, di vuoti, di anfratti dell'essere, di "luoghi negativi" e segreti, dove si incontra – come nel *Criticòn* dello stesso autore – la cueva de la nada, la "grotta del nulla".<sup>439</sup>

La dimensione culturale in cui si sviluppa il pensiero del filosofo spagnolo si muove all'interno di un paradigma del sapere di tipo retorico, in cui l'elemento linguistico, discorsivo, è centrale cioè per la cultura. Perciò, se ogni cultura, in

---

<sup>438</sup> Si condivide qui la definizione di retorica offerta da E. Coccia, *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 150 «Ogni volta che parliamo presupponiamo che il sensibile che produciamo abbia degli *effetti*. Può stupire, o innescare un'azione, offendere o persuadere, placare un animo irato o suscitare un riso: ogni volta che parliamo confidiamo nell'*efficacia* della parola che deve in qualche modo *influire* in chi la ascolta, anche se si dovesse trattare, nel peggiore dei casi, nella semplice conoscenza risvegliata nella sua coscienza. Il linguaggio deve sempre produrre *effetti*, *avere influenza*. La retorica (che altro non è se non la scienza degli *effetti* del linguaggio) è in quanto tale la scienza suprema delle *influenze*».

<sup>439</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 281.

generale, si basa su elementi discorsivi, cioè sulla trasmissione e comunicazione dei saperi, quella rinascimentale è per eccellenza civiltà votata alla retorica, come osserva, il Preti in un suo studio<sup>440</sup>, in cui scorge le differenze tra *humanae litterae* e scienza, intese come due diverse forme di cultura:

La civiltà si chiama “civiltà”, cultura, παιδεία in quanto nel gruppo umano civile e colto i rapporti sono prevalentemente costituiti comunque dominati e mediati, dalla comunicazione discorsiva, dal discorso. Questo serve all’eredità non-biologica, alla trasmissione agli altri e agli eredi del patrimonio di esperienza, abiti, idee acquisite. La comunicazione discorsiva è il modo normale di entrare in rapporto, nonché la sostanza, il concreto stesso, della riflessione. Essenziale ad una cultura è il suo tipo di discorso – la cultura è discorso (discorsi). Ed il tipo di discorso riflette, per così dire, la forma dominante, o l’ideale dominante di rapporti umani. C’è una stretta correlazione, in un certo senso un’equivalenza, tra moralità e tipo di discorso. E connesso con ciò c’è un terzo elemento: la nozione o idea di verità.<sup>441</sup>

Come si evince da questo passo, a partire dalla forma discorsiva dominante si caratterizza una determinata cultura e ad essa va collegata la questione dell’articolazione dei rapporti umani e il tipo di moralità che li sorregge. La cultura rinascimentale che fa dell’incidenza della parola uno dei suoi valori più importanti, può essere giustamente definita una *cultura retorico-umanistica*.

La dimensione propria della retorica – quella concreta del *qui ed ora*<sup>442</sup> – resta per certi versi proficua fino al rinascimento e si chiude con la stagione culturale di Vives. All’interno dell’universo rinascimentale, nell’ambito del paradigma retorico, la visione di mondo possibile è quella per cui la realtà appare mobile, non matematicamente e staticamente precisa. Da questo punto di vista è

---

<sup>440</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., dove il Preti prende le mosse da una distinzione elaborata da Charles Snow, nel suo testo-conferenza “le due culture”, tra cultura umanistica e scientifica a partire dalla differenza tra le due categorie di uomini di letterati e scienziati, criticandone il carattere “antropologico” e attribuendovi un significato più ampio di forma culturale incentrata su *humanae litterae* e sulla scienza. (p. 10). Cfr. C. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964.

<sup>441</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., p. 147.

<sup>442</sup> Cfr. R. Barilli, *La Retorica. Storia e teoria. L’arte della persuasione da Aristotele ai giorni nostri*, Fausto Lupetti, Milano, 2014.

indicativo ciò che afferma Koyrè a proposito di un pensiero che aleggia nella dimensione del pressappoco: «la realtà, quella della vita quotidiana in mezzo alla quale viviamo e stiamo, non è matematica. E neppure matematizzabile. Essa è il dominio del movente, dell'impreciso, del "più o meno", del "pressappoco". (...) ne risulta che voler applicare la matematica allo studio della natura è commettere un errore e un controsenso. Nella natura non ci sono cerchi, ellissi, linee rette (...). C'è dovunque un margine di imprecisione, di "giuoco", di "più o meno", di "pressappoco"»<sup>443</sup>.

Se la dimensione della retorica, la sua forma, l'oggetto, il suo fine – la formazione di un certo tipo di uomo, la persuasione, il confronto pacifico, l'apertura al possibile e al probabile, al verosimile – sono superati dalla scienza moderna, dal suo metodo matematizzante, dalla esclusione drastica delle categorie di probabilità e verosimiglianza su cui quella si reggeva, allora la scienza moderna ha espulso dal suo raggio d'azione l'approccio della disciplina retorica. Tuttavia ciò avviene esautorando, di fatto, il metodo ma non l'oggetto della retorica. L'uomo e le passioni diventano oggetto di un metodo geometrico. La modernità d'altronde ha origine dall'esigenza di una nuova via metodologica<sup>444</sup>, il nuovo *metodo* moderno non è che un'inversione di cammino di tipo metodologico rispetto al passato, rispetto al pensiero rinascimentale.

La visione matematizzante della realtà è perciò il risultato di un processo storico-culturale in cui concorrono diversi fattori. Il mondo della natura, in tal senso, non è da sempre stato concepito come una sfera perfettamente misurabile, cioè secondo le regole certe della matematica e della geometria. Questo è il

---

<sup>443</sup> A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, cit., p. 90.

<sup>444</sup> A conferma di ciò si veda ancora G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., dove lo studioso indagando analiticamente tale mutamento afferma: «i moderni negano soprattutto che la cultura antica, greca e latina sia "esemplare": più ancora che i singoli e specifici risultati e asserzioni ne negano il metodo. Abbiamo già visto come anche in Cartesio, non meno che in Galilei, ponga le basi di un radicale rinnovamento del sapere nella scoperta e nell'applicazione sistematica di un nuovo metodo, che egli ha poi esposto nelle regole e nel discorso. Questo "metodo" per Cartesio è soprattutto una logica» (p. 115).



prodotto di un processo di mutamento che ha coinvolto visioni di mondo assai complesse e diverse tra loro. Concepire come fisicamente misurabile il mondo della natura è proprio di una visione di mondo in cui è già forte l'idea stessa di misura, tale da poterla trasferire all'interno della realtà sensibile. Ammettere che il mondo dell'uomo possa essere studiato, misurato e definito con la stessa esattezza con cui si studia la natura è un ulteriore passaggio di visione.

Adottando il criterio di analisi di Koyré, quindi, procedendo nella disamina della risposta moderna all'*universo del pressappoco* rinascimentale, si scorge sempre più chiaramente la natura metodologica della distanza del paradigma retorico-umanistico e da quello geometrico. Secondo gli studi di Koyré – utili, dunque, per osservare la natura dei mutamenti epistemologici qui considerati – l'affermazione del macchinismo, quindi la nascita della scienza e della tecnica intese nel modo moderno, per effetto del passaggio fondamentale dall'*universo del pressappoco* a quello della *precisione* avviene nel XVI. Prima di tale momento, non si sarebbe sviluppata una vera e propria tecnologia, secondo lo studioso, soprattutto per la mancanza di una piena maturazione dell'esigenza indispensabile alla realizzazione di una strumentazione adatta alla misurazione<sup>445</sup>. Nell'*universo del pressappoco* non era possibile concepire una

---

<sup>445</sup> Cfr A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, cit., in modo particolare, lo studioso spiega: «la scienza greca, ha certamente posto le basi della tecnologia nel suo studio delle “cinque potenze” (le macchine semplici). Ma non l'ha mai sviluppata. Così la tecnica antica è rimasta allo stadio pretecnologico, prescientifico, sebbene numerosi elementi della scienza geometrica e meccanica (statica) siano stati incorporati nella τέχνη» (p. 90n). Koyré individua nella *dualità radicale* alla base del pensiero greco – «l'opposizione profonda tra il mondo celeste e del mondo terrestre» (p. 92) l'origine di ciò. Sebbene sia opportuno osservare la natura pretecnologica del pensiero greco, è altrettanto giusto ricordare la differenza indiscutibile tra scienza e tecnica e tra questa e tecnologia. In G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., ad esempio, nonostante la netta distinzione tra l'ambito letterario, retorico, umanistico e quello scientifico, insiste sulla necessità di alcune scienze contemporanee di rispondere all'interrogativo sulla realtà umana da un punto di vista scientifico «compito della letteratura, e solo di questa, sarebbe, a differenza della scienza, quello di mettere l'uomo di fronte a sé stesso, alla sua condizione e al suo destino. Ora è vero che molta parte della letteratura contemporanea si occupa assai di queste domande, domande a cui la tecnologia non può certo in alcun modo rispondere, non potendo neppure porsele. Però ripetiamolo ancora una volta, la tecnologia non è la scienza.

“fisica” in senso moderno, cioè come un piano in cui fosse «possibile applicare al reale le nozioni rigide, esatte e precise della matematica e, in primo luogo, della geometria»<sup>446</sup>. Un tale ambito di applicazione *matematica* poteva riguardare non tanto la realtà fisica sublunare, ma piuttosto la sfera astronomica, quella dei cieli e degli astri i cui movimenti risultavano misurabili attraverso le regole della geometria. In breve, il mondo sensibile con le sue caratteristiche naturalmente probabili, incerte, si distingueva da quello della scienza, astratto e più preciso. Con la nascita del pensiero moderno lo strumento di precisione della misura fa la sua irruzione rendendo possibile l’esigenza di precisione anche nella sfera delle cose umane, della realtà immediatamente circostante all’uomo. Così per esempio:

Il pensiero greco non ha mai voluto ammettere che l’esattezza possa essere di questo mondo, che la materia di questo mondo, del mondo nostro proprio, del mondo sublunare possa incarnare gli esseri matematici (a meno che non vi sia forzato dall’arte). Il pensiero greco in compenso ammetteva che nei cieli fosse del tutto diverso, che i movimenti assolutamente e perfettamente regolari delle sfere e degli astri fossero conformi alle leggi della geometria più rigorosa. Ma appunto, i cieli sono altra cosa dalla terra. (...) Non ha mai tentato di matematizzare il movimento terrestre, di impiegare sulla terra uno strumento di misura, ed anche di misurare esattamente una cosa qualunque al di fuori delle distanze. Ora è attraverso lo strumento di misura che l’idea dell’esattezza prende possesso di questo mondo e che il mondo della precisione arriva a sostituirsi al mondo del “pressappoco”.

Sarebbe così possibile distinguere, almeno in via teorica, le due culture, umanistica, votata alla retorica, e moderna, votata alla logica. L’esigenza di precisione è ciò che spinge i pensatori moderni a riformulare una nuova idea di logica in opposizione a quella classica ed è «proprio attraverso lo strumento della misura la precisione si incarna nel mondo del pressappoco; proprio *nella* costruzione di strumenti si afferma il pensiero tecnologico; proprio *per* la loro costruzione si inventano le prime macchine *precise*»<sup>447</sup>.

---

E la scienza queste domande non solo può porsele, ma *di fatto* se le pone e vi risponde. O meglio ci sono scienze che se le vanno ponendo e stanno rispondendovi le due culture, (p. 24).

<sup>446</sup> A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione* cit., p. 90.

<sup>447</sup> Ivi, p. 111.

Viene così ad essere giustificata la differenza tra cultura umanistica e cultura scientifica così difesa dal Preti: «non si sottolineerà mai abbastanza questo pensiero, che tanto differenzia il pensiero scientifico dalla mentalità umanistica. Per quest'ultima, tutta rivolta com'è alla soggettività empirica, all'uomo come concreto psicologico, prima dell'opera sta l'uomo che la produce, il "genio"»<sup>448</sup>. Con tale affermazione egli giunge a «mostrare come *humanae litterae* e scienza siano caratterizzate da due diverse gerarchie di valori e moralità, due diversi tipi di discorso, due diverse nozioni di verità»<sup>449</sup>. La stessa polemica contro la logica sillogistica si delinea nel pensiero rinascimentale contro il formalismo che appiattisce la questione della verità e della sua resa discorsiva a mera forma astratta, in virtù della esigenza di concretezza. Nella modernità tale polemica risulta invece finalizzata alla fondazione di una logica corrispondente alla esigenza di chiarezza, semplicità, precisione:

Contro la logica aristotelica c'erano state, a dire il vero, notevoli ribellioni per tutto il periodo dell'umanesimo e rinascimento. Tali ribellioni si erano risolte da una parte in una riabilitazione della retorica ciceroniana, per esempio per opera di Pietro Ramo e della sua numerosa scuola. Dall'altra parte, fra quei torbidi pensatori, eredi della magia quattro e cinquecentesca, che si dedicavano ancora ai sogni dell'alchimia, pensatori che ancora pullulavano nel primo Seicento, si magnificava come una logica la famosa "arte" di Raimondo Lullo. In un caso e nell'altro si tentava di opporre al formalismo della sillogistica aristotelica una logica "concreta", che portasse ad una presa diretta sulle cose. Ma la logica moderna non si muoverà in nessuna di queste due direzioni: essa cercherà di opporre al verbalismo e residuo retoricismo della logica aristotelica una logica più snella, più efficace, modellata sulle strutture del discorso matematico. Quello che Cartesio critica è soprattutto l'inutilità della logica tradizionale, sia aristotelica sia lulliana.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., p. 132

<sup>449</sup> Ivi, p. 147.

<sup>450</sup> Ivi, p. 115. Rispetto a tale critica alla logica tradizionale sulla nascita di una logica moderna, Preti sostiene che anche «Pascal "contrapponendole una logica ricavata dalle matematiche, in particolare dalla geometria (...) arriva a formulare alcune regole logiche, e a vederne la problematica, sicché si può affermare che solo con lui comincia propriamente la logica moderna» (p. 122).

Se la centralità della precisione nella cultura scientifica segnala una ricerca di compiutezza nella realtà sensibile, quindi anche dell'uomo, il riferimento alla realtà concreta dell'uomo nella cultura retorico-umanistica – alla sua umana perfettibilità –, porta con sé l'idea della sola prossimità alla perfezione, nel senso di una complessità mai totalmente risolvibile, di una inguaribile imprecisione. Inoltre, l'idea rinascimentale di perfettibilità interiore dell'uomo – la sua irrimediabile apertura al mutamento e la sua natura indefinita, distinta da quella già definita dell'animale – si differenzia profondamente dall'idea di progressione del genere umano per mezzo del progresso scientifico tipicamente moderno, in quanto questo non riguarda il singolo individuo. La filosofia moderna giunge a separare nettamente la sfera dei saperi scientifici da quelli umanistici, intesi come studi non miranti a verità certe. «Nella polemica antiretorica e antiumanistica condotta dai fautori della nuova mentalità scientifica, alcuni filosofi del Seicento hanno elencato, accanto alle tradizionali *fallaciae* già note alla Logica aristotelica, dei tipi particolari di “sofismi” che dominano nel discorso comune e che, alla luce dell'ideale logico-scientifico di “verità”, appaiono essere cause di errori»<sup>451</sup>. Ciò avviene, non a caso anche per un filosofo come Pascal che, come nota Preti, nel suo *Art de persuader* (1657) tiene sin dall'inizio a contrapporre logica e retorica, intendendole come ambiti rivolti distintamente all'intelletto e alla volontà. Pascal in tale contesto distingue due tipi di persuasione per sottolineare come la retorica promuova un tipo di persuasione che coinvolge la sfera della volontà, del cuore, del sentimento. La persuasione in questo senso avrebbe di mira il cuore, cioè il suo *gradimento*, non mira alla mera opera di convincimento, da qui la distinzione della *persuasione* dalla *convinzione*<sup>452</sup>. Così Preti:

---

<sup>451</sup> Ivi, p. 162.

<sup>452</sup> Sull'idea di persuasione e sulla distinzione di questa dalla “convinzione” cfr, R. Barilli, *La retorica. Storia e teoria. L'arte della persuasione da Aristotele ai giorni nostri*, cit., dove in modo particolare si ribadisce il carattere pacifico della persuasione retorica e le facoltà coinvolte.

Pascal non lo dice: ma evidentemente è la retorica che si fonda sul sentimento del valore e che costituisce verità non per l'intelletto ma per il "cuore", ossia, appunto per il sentimento. Essa si affida a qualcosa che non è né fermo né universale (...). Ora anche se Pascal non lo dice è chiaro che questo è uno dei caratteri del discorso persuasivo di tipo retorico: in quanto fondato su sentimenti e passioni, deve assumere premesse diverse a seconda della composizione del suo uditorio concreto, come ha mostrato il Perelman. Invece il discorso razionale, logico, si affida all'universale umano della ragione e si presenta con i caratteri della necessità.<sup>453</sup>

La richiesta moderna di precisione si manifesta anche nei dibattiti seicenteschi sulle differenze tra antichi e moderni<sup>454</sup>, dai quali emerge uno scontro tra il culto per la tradizione e quello per il progresso, e dove è confermata a tutti gli effetti «l'idea che la civiltà moderna è soprattutto una civiltà delle scienze, e in un certo determinato modo, (...) questa idea determina anche una concezione delle arti, dell'eloquenza, della poesia, che rende arcaica e retorica l'arte antica nei confronti della moderna»<sup>455</sup>.

---

<sup>453</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, cit., p. 123 e 124. Cfr. B. Pascal, *L'arte di persuadere*, a cura di M. Ferrara, Passigli, 2008.

<sup>454</sup> Ivi, p. 153, dove si osserva in particolare anche la natura dei dibattiti contemporanei in cui si insiste sulla *humanitas* e sottolinea «un rivolgersi all'uomo concreto, di cui l'intelligenza scientificizzante è solo un momento, ma che è "anche" emozione, volontà, sentimento, intuizione pratica, tradizione – quell'uomo che vive una vita che non è solo speculazione teoretica, ma è anche, anzi soprattutto, bisogno, lavoro, azione, amore e odio, speranza e paura; e nella cui vita conta tutto questo, e tutto questo si esprime in persuasioni che non si possono ridurre, se non eccezionalmente, a prove scientifiche e/o dimostrazioni matematiche. Ma secondo i creatori della neoretorica contemporanea, secondo Stevenson, secondo Perelman, come era secondo il vecchio Aristotele, è proprio questo il tipo del discorso retorico – questo il suo oggetto e scopo (provocare l'adesione a persuasioni che non si lasciano ridurre a discorso apodittico o a prova fattuale), questo il suo metodo, la sua struttura».

<sup>455</sup> Ivi, p. 129. Lo studioso insiste sull'idea secondo cui la differenza tra cultura moderna e cultura umanistica si manifesta soprattutto nella differenza tra scienza e retorica. Nota, ad esempio, che quando un filosofo come Fontenelle interviene nel dibattito su antichi e moderni «la querelle è prevalentemente letteraria, riguarda soprattutto la poesia e l'eloquenza – ricordiamo che almeno come pretesto, si è scatenata nell'Académie Française in seguito alla denigrazione di omero da parte dei "moderni". Ma Fontenelle la riporta alle origini ideali – sostiene cioè la superiorità dei moderni soprattutto per la loro superiorità scientifica, e ciò perché per lui poesia e eloquenza non sono molto importanti» (p. 141). Ancora: «per lui la civiltà moderna è di fronte alla civiltà classica prevalentemente letteraria e umanistica (retorico-poetica) una civiltà della scienza: e in ciò, soprattutto, sta la sua superiorità» (p. 144). Cfr. B. Le Bovier Fontenelle, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, a cura di A. M. Iacono, Manifesto Libri, Roma, 1996.

Il nesso di complessità e possibilità che caratterizza il pensiero rinascimentale scompare sul sorgere della modernità, con una ritrovata ricerca di certezze, verità, creando, in breve, quel clima tipico dell'*universo di precisione* che Koyré, come già osservato, individua come reazione al pressapochismo dell'epoca precedente, secondo un ricorso alla stabilità resa possibile dalla precisione che torna ciclicamente: «l'uomo non può rinunciare a lungo e definitivamente, senza speranza, alla certezza, alla "sicurezza" del giudizio come dice Cartesio. Ne ha bisogno per vivere per orientarsi nella vita. Così alla fine del XVI secolo si profila un movimento di reazione: Pierre Charron, Bacone e Cartesio: la fede, l'esperienza e la ragione»<sup>456</sup>.

Perciò, osservando la via sperimentata nella modernità come risposta ad un'epoca che ha fatto della possibilità, della probabilità il centro su cui basare indagini dal carattere estremamente aperto ed enciclopedico, seppure incerto, si comprende che l'esigenza di precisione delimita i campi delle indagini, eliminandone il carattere dispersivo e restituendo un'immagine rassicurante di uomo padrone di sé, del proprio mondo, dei propri strumenti, del proprio corpo. Il clima culturale rinascimentale risulta, nella sua profonda ricchezza, ancora troppo magmatico: i profondi cambiamenti, le scoperte geografiche, le tensioni politiche, la ricchezza delle produzioni culturali, in generale, generano un mondo di possibilità e, con esso, un mondo di incertezze<sup>457</sup>. Nel pensiero moderno non scompare l'indagine sull'uomo, ma viene meno l'approccio socratico, per trarre conseguenze certe. Secondo Koyré, ad esempio, il pensiero cartesiano porta alle

---

<sup>456</sup> A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, Tranchida, Milano, 1990, p. 43.

<sup>457</sup> Ivi, p. 41. «Il secolo XVI un'epoca che ha scosso e distrutto tutto: l'unità politica, religiosa e spirituale dell'Europa; le certezze della scienza e della fede; l'autorità della Bibbia e quella di Aristotele, il prestigio della Chiesa e quello dello Stato. Un cumulo di ricchezze e di macerie: tale è il risultato di questa attività feconda e disordinata che ha demolito tutto e non ha saputo costruire niente. Privo delle sue norme tradizionali di giudizio e di scelta, l'uomo si trova, così, sperduto in un mondo diventato incerto. Un mondo dove niente è certo. E dove tutto è possibile. Il dubbio appare, allora a poco a poco. Se tutto è possibile, non c'è allora niente che sia vero. E se niente è sicuro, l'errore è certo. Non sono io a trarre questa conclusione, disilluso dal magnifico del Rinascimento. Tre uomini, tre contemporanei l'hanno tratta prima di me: Agrippa, Sanchez e Montaigne».

estreme conseguenze lo scetticismo adottato da Montaigne e giunge fino in fondo al dubbio per ritrovare la verità e la certezza anche in campo antropologico:

L'opera distruttrice e liberatrice di Montaigne – lotta contro le “superstizioni”, le “prevenzioni”, i “pregiudizi”, la falsa razionalità scolastica – Cartesio la prolunga e la porta sino in fondo. Il dubbio trasformato in metodo, appoggiato alla certezza della riconquistata verità diventa nelle sue mani una pietra di paragone, un potente strumento di *critica*, un *mezzo di discernimento del vero dal falso*. Nell'inversione socratica, nel ripiegamento su sé stesso – Cartesio segue Montaigne, lo supera e porta l'analisi sino in fondo – Cartesio combatte l'attitudine scettica di Montaigne, portando anch'essa sino in fondo. (...) Questo è lo scopo del *Discorso*, ritrovare sé stessi e, al di là del dubbio che rovina “l'opinione razionale”, mostrare il cammino verso la chiarezza e la certezza della *conoscenza intellettuale*, il *Discorso* risponde ai *Saggi*.<sup>458</sup>

### 3.7 Osservazioni

Tutt'altro il percorso di Vives: la retorica resta propedeutica allo sviluppo di una saggezza pratica, alla ricerca di un giusto mezzo di espressione, del giusto mezzo nella relazione con l'altro. L'individuazione di parole adeguate ad ogni contesto richiede una certa consapevolezza, non essendo la «ricerca di vuote parole, perché esse siano splendide e organizzate in una dolce struttura, ma non dobbiamo nemmeno esprimerci leziosamente o in maniera per nulla adatta: deve risultare chiaro che quest'arte è una parte molto significativa della saggezza»<sup>459</sup>. L'incertezza epistemologica, posta al centro della sua opera, è propria della prudenza del pensiero:

Vives a partir de una pedagogía nueva y una metodología probabilista (aunadas, claro está, a una espiritualidad más profunda que es marca de fábrica del humanismo cristiano de la época) que llevarán a una mejor y más afectiva aproximación al conocimiento que le es dable al hombre poseer, construye el cedazo escéptico donde la *sapientia* tradicional, dejando todo lo que es suposición absoluta, se transforma en

---

<sup>458</sup> A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, cit., p. 46.

<sup>459</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento delle discipline*, cit., p. 155.

*prudencia*, un todo, esta última, que capacita al hombre para pugnar con las consecuencias normativas de la incertidumbre epistemológica que llevauestas.<sup>460</sup>

Il fine ultimo della trattazione psicologica risiede nel raggiungimento di una piena consapevolezza di ciò che caratterizza la psiche dell'uomo, le sue passioni, la sua condotta quotidiana e la sua destinazione. Vives mostra come sia possibile un sapere dalle dimensioni umane, pensato cioè per l'uomo e votato al raggiungimento della sua felicità. La ricerca di un sapere pratico, del terzo termine tra la visione fideistica e una scientifica viene individuata in una tipica categoria del pensiero umanistico: il verosimile, il probabile. L'ostilità verso le astrattezze del pensiero tardoscolastico, prima, geometrico, poi, permettono di accostare la soluzione vivesiana a quella del filosofo spagnolo che più di lui ha avuto fortuna. Come Monsegu nota:

La razón pura no puede suplantar – ha dicho muy bien Ortega y Gasset – a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a si misma y pueda dasalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria... La razón, la cultura *more geométrico* es una adquisición eterna. (..) En resumidas cuentas y puesto en lenguaje corriente, esto quiere decir falta un tercer termino para resolver debidamente la ecuación de cultura y vida, vida y cultura. Ni vivir para saber, ni saber para vivir puede ser la fórmula exacta de un humanismo perfecto. Este reclama una consideración del hombre, como cultura y vida, que esté abierta al mismo tiempo a la consideración de la relatividad de todo lo humano y a las aspiraciones, vueltas a lo infinito, que están dentro del mismo hombre en cuanto inteligencia y corazón.<sup>461</sup>

La descrizione della vita razionale, come vita specificamente umana, non mira all'affermazione della ragione come sola fonte di conoscenza: «questa è la vita dotata di mente, cioè di consiglio, di giudizio, di ragione; vita che, dai Greci, è chiamata λογική e da noi razionale; creata per conoscere Dio e quindi per

---

<sup>460</sup> J. A. F. Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, cit., p. 123.

<sup>461</sup> G. Monsegu, *Filosofia del humanismo de Juan Luis Vives*, cit., p. 69.



amarlo, essa ha come fine, attraverso tali gradi, l'eterna felicità»<sup>462</sup>. La filosofia di Vives resta ancorata ad una visione della verità più umana, così a ragione Monsegu può affermare, – malgrado la sua interpretazione si mostri fortemente impegnata ad individuare gli elementi teologici della riflessione vivesiana – che l'umanesimo di Vives, difendendo la dimensione affettiva dell'uomo e proponendo un'idea di virtù intesa come mezzo per raggiungere la felicità, parla al cuore del lettore:

«el andamaje de su pensamiento se sostiene y levanta sobre el plano de un afectivismo resumado por todas las paginas de sus libros. El humanismo cristiano que profesa, habla más al corazón que a la inteligencia. Es una concepción ética más que dianoetica la que preside el desarrollo de su filosofía. La idea del bien y la del amor prevalecen sobre la de la verdad y el entender. No mira tanto a formar al hombre sabio como al hombre bueno. La sabiduría se justifica en orden a la virtud.»<sup>463</sup>

Così, rivolto al cuore, troppo umano, appare, il sapere rinascimentale agli occhi dei moderni che tendono a ridimensionare il criterio del probabile a favore del certo, escludendo dal campo degli studi di precisione, anche e soprattutto quelli rivolti all'uomo, come l'arte retorica. D'altronde:

Il nostro umanista aveva individuato il motivo del venir meno della dimensione umana delle scienze e del pensiero nella corruzione e nell'oblio del *verbum* storico. Inoltre, egli ci assicura che il linguaggio e la giustizia sono i timoni del mondo umano. Il potere della parola, tuttavia, è più vivace ed efficace di quello della giustizia, perché il *sermo* retorico esercita il dominio sui nostri sentimenti e passioni: *alter (sermo) animi motus excitat*. Ma i sentimenti umani possono essere espressi liberamente solo in quelle società che non sono sottomesse ad una tirannia di carattere politico o filosofico.<sup>464</sup>

Il modo in cui si articola concretamente l'effetto pratico del paradigma retorico vivesiano sarà, in seguito, riesaminato per mettere in luce un'idea di sapere, la cui fecondità ancora oggi può essere rintracciata.

---

<sup>462</sup> I. L. Vivis, *De anima et vita*, cit., p. 179.

<sup>463</sup> B. G. Monsegú, *Filosofia del Humanismo de Juan Luis Vives*, cit., p. 92.

<sup>464</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione a J. L. Vives, De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. XXIX.

## Capitolo IV

### La funzione del linguaggio in società: il discorso giusto

*Non c'è altra cosa che debba star più a cuore ai consiglieri del re che quella di formare il loro spirito, la loro mente e il loro giudizio, perché da ciò dipende la salvezza della repubblica, e di porre freno ai loro capricci e reprimere i loro impulsi incontrollati, e di riportarli a riva quando vanno al di là dei limiti della convenienza<sup>465</sup>.*

*Finora ho parlato di quello che deve fare ciascuno in particolare (personalmente), d'ora in avanti parlerò di ciò che deve fare la città come collettività ed il suo governatore che svolge in essa la stessa funzione che ha l'anima nel corpo; l'anima non sostiene e dà vita soltanto all'una o all'altra parte del corpo ma a tutto il corpo; allo stesso modo è compito del magistrato di non lasciare in essa nulla di trascurato.<sup>466</sup>*

#### 4.1 La funzione civile della filosofia

Il paradigma retorico consegna a Vives la direzione del suo filosofare: il sapere discorsivo concentrato sui reali bisogni dell'uomo confluisce in una forma molto concreta di antropologia filosofica<sup>467</sup>. Obiettivo di Vives è comunicare efficacemente i contenuti che stanno alla base della natura dell'uomo.

---

<sup>465</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. CIX. Cfr. L. Hanke (a cura di), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de Espana en las Indias y las Filipinas*, cit., p. XV.

<sup>466</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, cit., p. 336. «Hactenus quid unumquemque deceat, posthac quid civitatem publicè, et ejus rectorem, qui est in ea quod in corpore animus; hic non unam aut alteram corporis partem vegetat, aut vivificat, sed corpus universum, sic magistratui nihil in suo coetu relinquendum est neglectum». (p. 337).

<sup>467</sup> L. Gallinari, *Introduzione a G. L. Vives, De subventione pauperum*, cit., p. 62. «L'antropologia del Vives costituisce uno sviluppo dell'indagine dell'uomo fino allora condotta dalla filosofia.

Se nel trattato sull'anima tenta di offrire una descrizione della psiche umana tale da rendere chiare le condizioni di possibilità di equilibrio utili per il conseguimento della felicità, è l'intera opera vivesiana a mostrare chiaramente l'intenzione di recuperare un sapere dell'uomo concreto al fine di reconsiderarne la storicità e salvarne la forma propriamente umana.

Nel discorso di Vives linguaggio e realtà sono due aspetti mai separati, grazie ad un metodo basato sull'esperienza, in cui egli definisce gli elementi e gli strumenti della psiche umana per descriverne i processi psicologici e gnoseologici ma non riducendo mai la conoscenza a mero processo soggettivo, né la ricerca di oggettività oscura la natura pur sempre intuitiva dell'intelligenza. Così, la ricerca di concretezza si risolve nel costante riferimento all'esperienza – in opposizione al principio di autorità –, l'esigenza di superare ogni astrattezza e restituire dignità agli aspetti creativi della ragione umana si risolve nella individuazione di una funzione intuitiva dell'intelligenza<sup>468</sup>. Il senso del ricorso alla ragione come facoltà conoscitiva che permette al soggetto di affrancarsi dal principio di autorità, evidenzia anche che tale ricorso non ne elimina il carattere ancora creativo:

Ora è proprio su questo secondo versante, quello dell'intelletto aperto all'immediata evidenza dei primi principi, che il razionalismo del Vives si contrappone diametralmente alla moderna concezione della facoltà conoscitiva. Per Vives, contrariamente a quanto ha sviluppato la filosofia moderna con Cartesio e Hegel, la facoltà conoscitiva non può essere ridotta a pura funzione unificante i dati sensibili, perché ciò significherebbe che all'intelletto è precluso ogni potere intuitivo sulla realtà dell'essere. (...) D'altronde non era questo che Vives aveva evidenziato nella sua sprezzante contestazione della falsa dialettica, sterile esibizione di sottigliezze di parole,

---

Riassumendo concezioni platoniche, stoiche e soprattutto aristotelico-tomiste Vives rielabora una psicologia in funzione dell'etica umana illuminata dalle finalità cristiane».

<sup>468</sup> Cfr. Ivi, Gallinari, in questo caso, parla di un metodo gnoseologico in cui la "consistenza ontologica della realtà" (p. 57) è difesa – «il pensiero ha per oggetto l'essere che lo trascende e lo condiziona» (p. 58) –, senza cancellare quella «piega di oscurità, non decifrabile a prima vista» (p. 58) di cose che l'uomo può intuire anche quando non «hanno in sé ragione sufficiente del proprio esistere» (p. 58).

“separazione fittizia tra parola e realtà, nella riduzione capziosa delle forme di linguaggio a modi espressivi irreali”?.<sup>469</sup>

Come già precedentemente osservato, tenere presente il carattere misterioso ed intuitivo della conoscenza significa anche salvare uno scarto conoscitivo indispensabile per non incorrere nell'errore dell'astrattezza e della irrealità riduzione del pensiero a fondatore e giudice della verità assoluta. La messa in forma del linguaggio non può quindi presentarsi che in modo metaforico, tenendo unite parole e realtà. Dal tipo di conoscenza e di metodo conoscitivo da lui proposti emerge non tanto un appello al dominio della ragione, ma un invito alla ragionevolezza, alla prudenza. La condotta di vita virtuosa, così lontana da visioni ascetiche, è il mezzo principale per raggiungere la vera felicità. Perciò virtù e felicità cooperano rendendo possibile per l'uomo immaginare e realizzare la migliore forma di vita possibile, cioè adeguata alla misura umana. Come la saggezza non consiste nella assenza di passioni, avendo a che fare con la realizzazione della piena virtù, della capacità cioè di valutare il giusto e il buono in ogni contesto, così la felicità vera e propria non è assenza di preoccupazioni. È infatti l'equilibrio a determinare la natura positiva o negativa dei pensieri e dei desideri dell'uomo, a rendere cioè benefico o dannoso per l'uomo ciò che pensa e ciò che desidera.

Saper riconoscere il beneficio è proprio di chi conosce l'animo umano, le sue passioni, e sa condurlo rettamente. Le passioni, infatti, non rappresentano di per sé un male, ma è il loro particolare equilibrio a determinarne direzione e senso, – valga l'esempio della superbia, nata originariamente per dare all'uomo la possibilità di sentirsi meritevole di cose eccelse e di avere la spinta per realizzarle –.

«L'amore e l'odio: ecco quali sono le due passioni più forti dell'anima che esercitano su di essa una signoria quasi dispotica. L'amore, sedotto dalla sua stessa soavità e dolcezza, e l'odio, alimentato e saturato dalla sua stessa asprezza,

---

<sup>469</sup> Ivi, p. 59.

si sforzano di attirare ciascuno l'anima sotto la propria giurisdizione con la pretesa di porla al suo esclusivo servizio»<sup>470</sup>.

L'uomo ricerca il piacere e fugge dal male, prova amore ma anche odio, perciò l'equilibrio è essenziale per tutelare il giusto riconoscimento di ciò che giova all'anima, la valutazione di ciò che arreca giovamento e la sua distinzione dal vantaggio immediato o dal piacere effimero. Accettata la misura umana, è ragionevole scegliere ciò che fa bene all'anima, non ciò che non la turba. L'accordo di volontà e intelligenza nell'uomo dà vita al buonsenso<sup>471</sup>. Così, anche la paura del male viene recuperata, in tale orizzonte, come segno di prudenza:

Aristotele definisce il timore, come turbamento per il pensiero di un male futuro, certo abbastanza grave da recar molestia o menomazione. Infatti – egli dice – noi non temiamo tutte le cose, come per esempio di diventar malvagi o ignoranti, ma le cose che causano una gran molestia allo spirito o una menomazione del corpo. Ciò avviene di solito nella vita civile, della quale si parla nel trattato sulla *Retorica*; (...). Dunque poiché la paura nasce dalla considerazione del pericolo, chi più riflette più teme, come i prudenti, i sobrii, gli esperti.<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Sul pacifismo*, cit., p. 463.

<sup>471</sup> Da questo punto di vista si può negare che l'aspetto «sperimentale della psicologia del Vives possa costituire realmente il carattere, più originale della sua antropologia come in epoca positivista si forzò a ritenere. Lo studio della psicologia umana che Vives conduce sull'osservazione, con metodo induttivo, è ordinato a rivendicare l'unità sostanziale di anima e corpo, per verificare la realtà del rapporto tra fisico e psichico proprio dell'uomo, e per rivendicare l'essenziale possibilità di una conoscenza, che nella sintesi di sensazione e intellesione, ha per oggetto il reale. In questa direzione Vives è in grado di orientare la sua speculazione antropologica a determinare le finalità delle scienze emergenti allora nel campo della speculazione umanistica: cioè le scienze naturali e mediche, le scienze giuridiche e sociali, fino alle anticipazioni della psicologia normale e evolutiva, della caratteriologia, ecc. (...) anche l'«*instauratio magna*» della sua pedagogia riformistica trova la sua scaturigine in questa fondamentale esigenza di costruire un uomo capace di trasfondere nella società la sua elevatezza morale. L'interesse sociale di Vives non nasce dunque da una riflessione sui problemi del suo tempo» (ivi, p. 63).

<sup>472</sup> I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 677. «Aliter sic ab Aristotele finitur metus, ut sit perturbatio ex opinione futuri mali utique molesti, vel corruptentis; non enim, inquit omnia expavescimus: quale est si quis sit iniquus futurus aut ignarus: sed quae magnas molestias important animo, aut corruptionem corporibus (...) Ergo quod metus nascitur ex periculi consideratione, qui plus considerant, plus timent: ut prudentes, sobrii, experti» (p. 676).

Così diventa utile educare l'uomo al riconoscimento del bene e alla valutazione corretta del beneficio, a rifuggire il male, cioè a tutto ciò che lo danneggia in quanto uomo, che lo conduce ad una perdita di sé, della sua umanità, quasi rendendolo ferino. Ciò si traduce nella vita civile nella considerazione dei benefici per la comunità<sup>473</sup>.

Così, secondo Vives, non basta ammonire il singolo uomo, né è sufficiente invitarlo alla conoscenza di sé, ma occorre esigere che sia parimenti saggio nel riconoscimento dell'altro, che la sua compassione si traduca in desiderio attivo di vederne realizzata la vita migliore, di evitarne cioè la rovina. Accettare la finitezza della vita umana e la costante esposizione al caso, con animo prudente e spirito di condivisione: «In verità devi desiderare per il bene del prossimo che non ci sia nessuno che ha bisogno dell'altrui assistenza, ma che per il tuo bene che non ti venga meno la materia di un guadagno così grande con cui poter cambiare i beni eterni con quelli perituri, sempre esposti a disgrazie di ogni genere»<sup>474</sup>.

#### 4.2 Discorso sull'indigenza: passioni e necessità

Nel *De subventionem pauperum* l'invocazione agli amministratori della città di Bruges di prendere in seria considerazione la questione dei mendicanti incontra il discorso concreto sull'uomo, retoricamente costruito per persuadere del

---

<sup>473</sup> L. Gallinari, *Introduzione a G. L. Vives, De subventionem pauperum*, cit., p. 70. «Vives è sempre consapevole che l'individuo è facilmente schiavo delle sue passioni, anziché servo della ragione, perciò lo teme come sopraffattore e tirannico gestore del potere. Ed è così contrario al concetto di "principe" in senso machiavelliano, che non risparmia ai sovrani del suo tempo aspre critiche, ammonizioni e richiami sempre pieni di sospetto».

<sup>474</sup> G. L. Vives, *De subventionem pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, p. 386. «putabam te conquesturum defuturos aliquando, in quos sis misericors: debes quidem optare, aliorum causa, ne quis sit qui aliena ope indigeat, sed tua, ut nunquam desit tibi materia tanti lucri, quo aeterna pro perituris, et iis quae variis sunt casibus obnoxia, commutes». (p. 387).

beneficio comune rappresentato per la società dalla risoluzione di una tale problematica.

Tale considerazione attenta alle esigenze della natura umana in Vives è certamente segnata anche dalla sua complessa condizione di vita e dalle circostanze<sup>475</sup>: «Pare quasi che la sofferenza che sperimenta nella sua stessa vita lo renda più attento ai grandi problemi che rendono precaria la vita dell'uomo nella storia: la guerra, l'equilibrio della società, o lo sviluppo dell'individuo in seno alla famiglia»<sup>476</sup>.

L'approccio pragmatico induce il filosofo a dedicarsi a quest'opera in cui «con la semplicità del suo realismo classico e con la potenza immaginativa del suo ingegno cristiano ci ricorda che la storia è il teatro delle passioni messe a confronto con la necessità»<sup>477</sup>. Egli si occupa di definire i fatti sociali legati alla questione della indigenza e dei mendicanti come in «un abbozzo di trattato sociale *ante litteram*»<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> Sugli interessi che spingono Vives ad occuparsi dell'assistenza ai poveri si veda L. Gallinari, *Introduzione a G. L. Vives, De subventione pauperum*, cit., p. 64, dove lo studioso ritiene che i motivi siano di tipo eminentemente filosofici, la natura pragmatica e realistica del suo pensiero, «fondata su una concezione etico-religiosa», ad indurlo alla stesura di proposte politico-sociali – «l'interesse sociale di Vives non nasce dunque da una riflessione sui problemi del suo tempo, quasi che la cultura a lui contemporanea proietti nel suo pensiero una specie di evoluzione di tipo storicistico; per il secondo sono i fatti storici stessi a determinare tali interessi» (*ibidem*). A considerare determinanti le circostanze storiche su tali interessi è invece V. Del Nero, *Introduzione a j. L. Vives L'aiuto ai poveri, De subventione pauperum*, cit., pp. 281-293.

<sup>476</sup> Ivi, p. 30.

<sup>477</sup> Ivi, p. 11.

<sup>478</sup> Ivi, p. 73. Gallinari ritiene possibile definire Vives come il padre della “sociologia cristiana” (p. 72). Inoltre, considerando l'interpretazione vivesiana dei fatti sociali nega che si possa definire una tesi “funzionalista”: «per quanto si attiene al dinamismo che deve raggiungere i fatti sociali, Vives accentua l'interrelazione tra le istituzioni ordinate al conseguimento del bene comune; ma non per questo può dirsi “funzionalista”. Egli tende piuttosto a dare delle istituzioni un giudizio morale, non riuscendo a concepirle come funzioni a sé stanti, ma riferendole sempre all'uomo che le determina» (p.74). Da questo punto di vista lo studioso sottolinea il carattere innovativo della posizione vivesiana: «Quando la sociologia, nel secolo XIX, verrà a costituirsi come scienza autonoma, seguirà il cammino intuito dal Vives: per interpretare la società non si deve partire da un'idea astratta di uomo, ma dall'uomo concreto, dalla realtà storica in cui si sviluppa e vive, dai fatti. Ma i fatti umani, secondi Vives, non possono essere interpretati in base a sistemi di fenomenologia deterministica. Tanto meno questo potrà essere valido per l'interpretazione del

### 4.3 Retorica della compassione

L'attenzione per la considerazione delle circostanze dell'uomo consente a Vives di valutare concretamente quali siano le forme di bene possibile da ricercare:

Noi che siamo costituiti di anima e di corpo, possediamo in entrambi queste cose, sia che le vogliamo chiamare beni, sia che le vogliamo considerare come vantaggi: in primo luogo nell'anima c'è la virtù, l'unico e vero bene, poi l'ingegno, l'acume, l'erudizione, la riflessione e la prudenza; nel corpo ci sono la salute robusta, adatta a servire lo spirito, e le forze sufficienti a sopportare le fatiche della vita; infine tra i beni esterni ci sono il denaro, le proprietà, gli strumenti, il vitto. Il beneficio principale è costituito dall'aiuto che si dà alla virtù di qualsiasi altra persona.<sup>479</sup>

Educare l'uomo all'equilibrio delle passioni e alla cura di quelle da cui scaturiscono le azioni che maggiormente giovano nella convivenza in società risulta fondamentale. A curare l'animo e predisporlo alla cura del benessere della società è necessario non solo un'educazione dove centrale sia la compassione, ma anche una formazione che favorisca in ciascuno il desiderio di avere ruolo attivo e utile nella società. La pigrizia, secondo Vives, alimenta insoddisfazione e reca con sé danni per l'animo, sia di chi gode di una certa fortuna, inducendolo a vivere in modo lussuoso, dissoluto e alle spalle di chi mendica, sia in chi non possiede nulla, costringendolo all'inquietudine per il pensiero di procacciarsi i

---

fatto sociale nella sua globalità, come lo ritenne invece valido Comte (...). Né tanto meno Vives avrebbe potuto supporre che i fenomeni della selezione sociale, l'adattamento, la divisione del lavoro, la delega delle funzioni si potessero spiegare secondo un modello organicistico, imposto dalla biologia evoluzionistica alla sociologia nel suo nascere come scienza» (p. 72).

<sup>479</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, p. 238. «verum, nos, quum ex animo constemus et corpore, in utroque horum haec habemus, sive bona libet appellare, seu commoda: primum in animo est virtus, unicum ac verum bonum; hinc ingenium, acumen, eruditio, consilium, prudentia: tum in corpore bona valetudo, ut menti serviat, et vires quae laboribus vitae sufficient; postremo in externis pecuniae, possessiones, facultates, victus. Praecipuum ut summum beneficium est, si quis virtutem cuiusquam adjuvet». (p. 239).



mezzi di sostentamento, o addirittura alla malvagità e ad azioni piene di ostilità conseguenti alla invidia. Niente dell'uomo può essere allora trascurato, né il suo corpo, né la sua anima, perché entrambi contribuiscono al benessere dell'uomo, alla serenità della comunità, alla giustizia nella società. D'altronde: «questo è proprio del vero cristiano, il quale ha creato tutto l'uomo, tutto l'ha curato, tutto alimentato, l'anima con la dottrina, il corpo con il cibo; così dobbiamo fare noi del bene e all'anima e al corpo, a seconda delle nostre possibilità»<sup>480</sup>.

Se preoccuparsi che il bene pubblico venga esteso a tutti i cittadini e che nella società non ci siano oppressi e infelici è compito di chi amministra, – «i questori esaminino con umanità e comprensione i bisogni dei poveri senza dar peso a malevole interpretazioni; non facciano ricorso alla durezza, a meno che non la ritengano necessaria contro i recalcitranti e i detrattori dei pubblici poteri»<sup>481</sup> –, non meno doveroso è per l'intellettuale curarsi che ciò sia realizzato in modo giusto, per evitare una gestione del potere scellerata, non per mettere in discussione le istituzioni che furono create per la risoluzione di una simile problematica, ma piuttosto per valutare la giustizia di quanto realizzato.

Rievocando così la massima terenziana dell'*homo sum, nihil a me alienum puto*<sup>482</sup>, Vives mostra tutto il suo interesse nel dedicarsi alla questione della povertà nella città di Bruges, – da lui considerata come sua seconda patria, dove ha scelto di vivere e sposarsi – «perché la legge di natura non consente che sia

---

<sup>480</sup> Ivi, p. 322. «hoc est vere christiani, et sectatoris principis ac magistri sui, qui totum hominem fecit, totum sanavit, totum aluit, mentem doctrina, corpus cibo; ita convenit nos et animo benefacere et corpori, quaequaque facultas detur» (p. 323).

<sup>481</sup> Ivi, p. 362. «Necessitates pauperum humanè atque affabiliter quaestores examinent; nihil detur sinistris interpretationibus; ferocia ne utantur, nisi si necessarium censuerint adversus refractarios et detrectatores publici imperii». (p. 363).

<sup>482</sup> Vives cita Terenzio a p. 304. Cfr. A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 71, «Interessato alle manifestazioni culturali e antropologiche meno scontate, siano esse quelle dei fanciulli, siano quelle dei poveri, siano ancora quelle dei gerghi e dei dialetti, Vives persegue sempre un'ossimorica conoscenza del particolare nell'attimo stesso in cui ambisce all'imperativo terenziano e umanistico del "nil a se alienum"».

alieno all'uomo ciò che è degli uomini, e la grazia di Cristo, come un tenacissimo agglutinante, legò gli uomini tra loro»<sup>483</sup>.

Spinto dal sentimento autentico di compassione, non risolve l'osservazione della questione con un semplice ammonimento verso le autorità preposte, ma prospetta una possibile risoluzione. Il suo metodo, ancora una volta, si dimostra critico e costruttivo. Circa le strutture che ospitano soggetti senza dimora in modo chiaro egli dichiara: «nessuno cerchi pretesti negli statuti dei fondatori: rimarranno inviolati; in essi non sono le parole che debbono essere soppesate, ma l'equità, come nei contratti sulla parola data»<sup>484</sup>. Per Vives, bisognoso non è solo colui che manca di risorse economiche, ladro non è soltanto chi ruba denaro, così le strutture di soccorso per i bisognosi sono ospedali che offrono aiuto non semplicemente ai malati – «Chiamo ospizi quelle istituzioni ove sono nutriti e curati gli ammalati, dove vengono mantenuti un certo numero di bisognosi, educati fanciulli e fanciulle e nutriti i trovatelli, dove sono chiusi i pazzi e dove passano la vita i ciechi. I governanti della città devono sapere che è loro compito provvedere a tutto questo»<sup>485</sup> –.

Ladro è chiunque sprechi il bene presente in questa vita, dissipando talento, virtù, cultura, forza<sup>486</sup>, chi non condivide con gli altri ciò che la natura gli ha assegnato in sorte affinché fosse messo in comune, in condivisione con gli altri, in quanto nessuno è meno figlio della natura di un altro. Gli esseri umani sono uguali in termini di dignità, perché figli della stessa natura, pur possedendo inclinazioni diverse e talenti differenti. Compito di chi gode di una fortuna

---

<sup>483</sup> Ivi, p. 220. «quamquam neque naturae lex alienum ab homine quicquam sinit esse, quod sit hominum, et Christi gratia velut tenacissimum glutinum homines omnes inter se copulavit». (p. 221).

<sup>484</sup> Ivi, p. 348. «nemo de legibus conditorum causificetur; inviolatae perdurabant; verba in his expedenda non sunt, sed aequitas, ut in contractibus bonae fidei et voluntas» (p. 347).

<sup>485</sup> Ivi, p. 346. «Hospitalia voco, ubi aegri aluntur, et curantur, et ubi certus inopum numerus sustentatur, et ubi pueri ac puellae educantur, et ubi expositi infantes nutriuntur, et ubi mente capti continentur, et ubi caeci degunt: haec omnia sciant rectores civitatis ad curam suam pertinere: nemo de legibus conditorum cuasificetur» (p. 347).

<sup>486</sup> Cfr. V. Del Nero, *Introduzione a J. L. Vives, L'aiuto ai poveri. De subventionem pauperum*, cit., p. 324.

maggiore, di un talento spiccato da cui ha potuto trarre vantaggi, è di dividerla con chi non ne gode. Ciò vuol dire che Vives considera naturale che nella gerarchia sociale ci siano delle differenze, tuttavia, ne attribuisce l'origine non alla natura ereditaria, alla nobiltà per nascita, bensì alla capacità del singolo. Allo stesso tempo, però, auspica che i più fortunati condividano i propri beni. La capacità del singolo di procurarsi una vita migliore non gli dovrebbe consentire comunque di ritenersi superiore ai suoi simili, i quali invece meritano proprio da lui aiuto.

Per natura l'uomo ha bisogno dell'altro per vivere in società, sia per esprimere la propria condotta virtuosa donando ciò che gli è superfluo, sia ricevendo in dono dal più fortunato quanto gli occorre per vivere.

Dato che l'uguaglianza<sup>487</sup> fra gli uomini è soggetta a mutamento per cause esterne, essa deve essere difesa sul piano legislativo: le leggi non fanno altro che regolare la convivenza tra gli uomini, che per natura sono predisposti alla relazione con i simili ma per istinto di sopraffazione, talvolta, provocano disparità. La convivenza fra gli uomini crea e dona linfa alla città, che su di essa si regge, allo Stato, che ne gestisce l'associazione, alle leggi, che ne regolano la giustizia basandosi su discorsi giusti.

Le situazioni di disparità nascono dalla mancata condivisione dei beni. Così Vives:

Il filosofo Platone diceva che gli stati sarebbero stati felici se fossero scomparse dalla vita degli uomini due parole: mio e tuo. (...) Noi con la nostra malignità, facciamo nostro ciò che la natura nella sua liberalità ha dato a tutti indistintamente; ciò che essa ha posto alla portata di tutti noi lo separiamo, lo chiudiamo, lo difendiamo, lo allontaniamo dagli altri con porte, serrature, arnesi di ferro, armi, e infine con le leggi.

---

<sup>487</sup> L. Gallinari, *Introduzione* a G. L. Vives, *De subventionem pauperum*, cit., p 103. «La radice ultima che giustifica un'eguale partecipazione ai beni è per Vives di carattere ontologico, vale a dire la presenza nell'uomo di una stessa essenza e dignità originali; ma la frattura dell'equilibrio interiore, provocato dal peccato originale, non è ricostituibile *in toto*, bensì solo in parte attraverso la legge che controlla, limita la sempre risorgente bramosia alla sopraffazione»

Ne consegue che la nostra avarizia e la nostra malizia introducono carestie e fame nell'abbondanza della natura e pongono la povertà nelle ricchezze di Dio.<sup>488</sup>

Nel testo Vives descrive una realtà degenerata in cui i valori autenticamente cristiani sembrano essere venuti meno di fronte alla preoccupazione di accumulare ricchezze materiali, come se la ricchezza di spirito fosse non prioritaria, come se i beni materiali non fossero solo un mezzo di sostentamento ma il fine di ogni azione, mentre per Vives la virtù consiste nella ricerca di un giovamento autentico, senza eccessi<sup>489</sup>.

Ci sono in noi altri vizi che ostacolano di più la nostra beneficenza e che hanno tutta la loro origine nel nostro smisurato amor proprio, le cui certe e legittime figlie sono la superbia e la bramosia di prevalere sugli altri. (...) Ma c'è di più: il danaro che al principio non era che lo strumento per procurarsi ciò che aveva attinenza con le cose necessarie alla vita si è trasformato nel mezzo per procurarsi onore e dignità. È diventato il veicolo alla superbia, all'ira, al fasto, alla vendetta, alla vita, alla morte, al potere, in una parola a tutto ciò che noi misuriamo con il danaro.<sup>490</sup>

La preoccupazione del denaro, spiega Vives, induce gli uomini ad averne più cura di quanta se ne riservi all'anima e alla vita stessa, scivolando in un'estrema forma di egoismo: «la causa prima, dunque, per cui non facciamo del bene è la

---

<sup>488</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, cit., p. 300-302. «Plato philosophus felices fore respublicas aiebat, si duae illae voces ex hominum vitia tollerentur, *Meum*, et *Tuum*; (...) ergo quod natura liberalitate sua dedit commune, nos malignitate nostra proprium facimus; quod illa obvium exposuit, nos avertimus, recondimus, claudimus, tuemur, arcemus alios poste, pariete, seris, ferro, armis, denique legibus: itaque avaritia et malitia nostra caritatem et famen indicit abundantiae naturae, et divitiis Dei paupertatem adfert».

<sup>489</sup> Cfr. I. L. Vives, *De anima et vita*, cit., p. 324.

<sup>490</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, cit., p. 270-272. «Sunt et in nobis e regione alia vitia, quae magis multo nostram beneficentiam impediunt, omnia ex immodico nostri amore orta, cujus certissima est superbia, et cupiditas aliis eminendi, propter quam alios premimus (...). Deinde pecunia, quae initio fuerat instrumentum eorum modo quae ad victum attinerent, transit in instrumentum honoris, dignitatis, superbiae, iracundiae, fastus, ultionis, vitae, necis, imperii, omnium denique quae nos pecunia metimur» (pp. 271-273).

superbia e l'amor proprio, il quale, quanto più brucia, tanto più smorza l'amore per gli altri»<sup>491</sup>.

Nel suo discorso non solo vengono enunciate le cause "interne" della mancanza di compassione in ogni uomo, sondando cioè l'animo e le passioni che ne scatenano l'egoismo come la superbia, provocando un clima di chiusura e di discordia tra gli uomini, ma sono analizzate anche le cause, per così dire, "esterne".

È da tempo che insieme alle cose buone ne abbiamo perduto anche il loro vero nome! Abbiamo talmente ceduto ai vizi che con un quasi tacito consenso abbiamo applicato ad essi il nome della virtù. Nessuno crede di agire male se gli altri giudicano che lo faccia; la lode della parsimonia e della beneficenza si è trasformata in disonore, mentre il lusso e lo sperpero sono considerati virtù caratteristiche della nobiltà e della ricchezza, così che alcuni si gloriano di ubriacarsi spesso, come se l'ubriacone fosse un uomo e non una bestia; si considera cosa bella e meritevole di vanto il fatto di approfondire un patrimonio nel gioco d'azzardo o in buffonate, nel banchettare sontuosamente. La semplicità, il candore, sono ritenute stoltezza, mentre il nome di prudenza è stato dato all'inganno e all'astuzia e a quello dell'ingegno alla maldicenza. Insegnare è considerata cosa abietta e propria di uomini di nessun valore.<sup>492</sup>

Vives rivolge l'attenzione a coloro che amministrano la cosa pubblica, condannando aspramente ogni gestione del potere che non prevenga la povertà. Se, nel privato, l'animo non educato alla compassione finisce per coltivare solo per sé ciò che ritiene possa giovargli in termini di ricchezza, nella sfera pubblica,

---

<sup>491</sup> Ivi, p. 276. «ergo praecipua causa cur non benefacimus est superbia, et amor nostri, qui quo flagrantius exardescit, eo magis exstinguit caritatem erga alios» (pp. 277).

<sup>492</sup> Ivi, pp. 270-272. «et vera rerum nomina cum bonis rebus olim amisimus; sic cessimus vitiis, ut tacito quodam consensu ad ea transtulerimus quae erant propria virtutis; nemo credit se malefacere, si non existimetur; parsimoniae ac temperantiae laus in sordes est versa, luxus et diffluentia sunt in precio tamquam nobilitate et opibus digna, ut etiam gloriantur nonnulli se crebro inebriari, quasi ebrius, homo sit et non pecus; magnam pecuniae vim in aleam profundere aut in moriones, convivari sumtuose, id pulchrum et gloriandum ducitur; simplicitas, candor, et recta prudentia, pro stultitia habentur, ad fraudem atque astutiam prudentiae nomen demigravit, et ingenium ad maledicentiam; docere alios, abjectum et vilium hominum, ne filios quidem, nisi artes vanitatis ac superbiae» (p. 273).

coloro che amministrano, commettono l'errore di non considerare adeguatamente una parte della popolazione, provocandone così l'emarginazione, contribuendo a renderla la parte meno operosa che non arreca ricchezze e che, se esasperata, desidera piuttosto sottrarle al prossimo. Così Vives:

A parte il fatto che non è di un magistrato saggio e preoccupato del pubblico bene tollerare che una parte della cittadinanza sia non solo inutile ma addirittura dannosa per sé e per altri; venuta meno, infatti, la bontà di molti e non avendo più di che sostentarsi, alcuni si vedono costretti a esercitare il latrocinio in città e lungo le strade (...). È di qui che traggono origine quei vizi che ho passati in rassegna, i quali non sono tanto da imputarsi a loro, quanto, a volte, anche ai magistrati che non sanno provvedere altrimenti al bene della città e che non danno buone disposizioni per un giusto governo del popolo, perché si considerano eletti solo per trattare processi di danaro o cause riguardanti delitti, mentre sarebbe loro compito importante più quello di studiare il modo di rendere onesti i cittadini che quello di scoprire come punire e controllare malvagi. Quanto minor bisogno ci sarebbe se ci si fosse preoccupati prima di quel compito.<sup>493</sup>

Secondo il filosofo spagnolo, quindi, è proprio di uno tempo in cui vige egoismo non preoccuparsi di garantire una distribuzione tale dei beni da evitare situazioni di povertà.

Nel classificare le diverse tipologie possibili nella variegata categoria dei poveri, Vives spiega che l'indigente, disagio o bisognoso non è semplicemente chi non gode di fortuna economica, ma anche chi è privo di altre possibilità perché non possiede salute mentale o fisica e necessita di aiuto. Povero è il bisognoso di aiuto. Così, egli individua soggetti caduti in disgrazia, individui

---

<sup>493</sup> Ivi, p. 340. «praetereo, nec est sapientis magistratus, et studiosi publici commodi, relinquere tantam civitatis partem non inutile modo, sed perniciosam quoque et sibi, et aliis; clausa enim multorum benignitate, quum unde se alant non sippetit, alii coguntur latrocinia et in civitate et in itineribus exercere; alii clam furantur (...). unde nascuntur ea vitia que dudum recensui, non tam illis imputanda, quam etiam interdum. Magistratibus, qui non aliter civitati prospiciunt; haud recte de gubernatione populi statuentes, ut qui solum se existiment praefectos litibus pecuniae, aut criminibus censendis, quum contra magis conveniat eos in hoc incumbere, quo pacto cives bonos reddant; quam quemadmodum vel puniant malos, vel coerceant; quanto enim minus esset opus poenis, si recte esset prius illud curatum». (pp. 341-343).

che hanno mandato in rovina il proprio patrimonio con condotte scellerate, malati di mente, ma anche stranieri senza fissa dimora.

Vives auspica la realizzazione di un progetto di effettivo aiuto ai poveri, la cui condizione rappresenta un problema gravissimo non solo per loro stessi ma per la società, nella misura in cui la sua coesione è garantita dall'aiuto reciproco e dalla benevolenza. «Nè bisogna andare incontro soltanto ai bisogni dei poveri che mancano del necessario per la vita di ogni giorno, ma anche a coloro sui quali si abbatte una disgrazia improvvisa, come la prigionia in guerra, il carcere per debiti, un incendio, un naufragio, un'inondazione, molte specie di malattie; da ultimo innumerevoli casi fortuiti che colpiscono le famiglie oneste»<sup>494</sup>.

Secondo Vives, infatti, la giustizia lega i cittadini e rinsalda la comunità, la cura del bene alimenta negli uomini il desiderio di passioni positive<sup>495</sup>, perciò l'origine del disagio dei poveri va rintracciata nel vizio di coloro che tutto vogliono per sé, che di nulla vogliono privarsi, in quanto pieni della peggiore delle passioni quale è la superbia. Il riconoscimento fondamentale per garantire ad ognuno il bene e la sua condivisione consiste nella consapevolezza della impossibile autosufficienza dell'uomo: nessuno basta a sé stesso, ciascuno necessita dell'altro. La sua convivenza in società richiede che si relazioni ad altri. D'altronde, «nessuno è così robusto di corpo e così acuto d'ingegno che basti a sé stesso, se vuole vivere secondo il costume e le usanze degli uomini»<sup>496</sup>.

Vives prova a dare una spiegazione all'origine della corruzione degli uomini e alla nascita della condizione di miseria e dei bisogni. La prima causa va

---

<sup>494</sup> Ivi, p. 382. «Nec succurendum modo pauperibus, qui iis carent quae in diem ad vitam pertinent, sed illis etiam, quibus subitus aliquis casus ingruit, velut captivitas in bello, carcer obdebita, incendium, naufragium, eluvies, multa morborum genera, denique innumera fortuita, quae honestas affligunt domos». (p. 383).

<sup>495</sup> Ivi, p. 310. Vives così conferma un'idea già ampiamente ribadita nel suo trattato sull'anima: coloro che indagano la natura delle cose affermano che l'amore per sua natura ed indole, da nulla si sprigiona più autenticamente che dall'amore. «Quibus curae est prescrutari naturas rerum, perhibent amorem natura et ingenio suo a nulla re verius elici quam ab amore» (p. 311).

<sup>496</sup> Ivi, p. 228. «Nullus tam est vel corpore validus, vel acer ingenio qui si humano more ac modo victurus sit, sibi unus sufficiat». (p. 229).

ricercata quindi nella superbia. In seguito al tentativo umano di andare oltre la propria condizione per avvicinarsi e superare quella divina l'uomo, secondo Vives, «si allontanò tanto dalla somiglianza con Dio da cadere nella somiglianza con gli animali, e mentre si sforzava di essere al di sopra degli angeli cadde più in basso dell'uomo»<sup>497</sup>.

Da qui quella particolare condizione che spinge l'uomo insoddisfatto, che vuole tutto per sé, a peccare di superbia aspirando ad andare oltre la sua condizione umana, mentre la sua finitezza, la sua condizione di indigenza, lo costringe a dipendere dagli altri. Si tratta in ogni caso di una mutua e virtuosa dipendenza. La condizione umana è costantemente invischiata nella “mancanza” di qualcosa e se c'è da ricordare che «l'uomo è diventato un autentico miserabile sia interiormente che esteriormente, subendo la più che giustificata conseguenza del tentativo fatto di appropriarsi della divinità. È stata in questo modo domata la superbia di questo orgogliosissimo essere, così che non c'è nulla di più debole e che meno valga di per se stesso»<sup>498</sup> è vero anche che «per altri questa povertà si trasforma in mezzo di grandi virtù»<sup>499</sup>.

Da qui la condotta compassionevole per il reciproco dipendere dall'aiuto altrui, l'appello ai dettami cristiani che sorreggono un'etica della misericordia e che invitano l'uomo ad osservare una condotta all'altezza del principio dell'amore che alimenta nuovo amore rendendo tutto comune<sup>500</sup>, ribadendo come quel che a ciascuno è stato concesso, per volere divino, debba essere ritenuto non un bene per sé, privato, ma condivisibile con l'altro.

Ciascuno cerchi di aiutare e di essere di utilità a coloro che ne hanno bisogno, con tutti i mezzi che ha a disposizione e per quanto da lui dipende non sia di

---

<sup>497</sup> Ivi, p. 226. «vide licet sic a Dei similitudine recessit, ut in similitudinem bestiarum relaberetur, et dum plus esse conatur quam Angelus, minus fuit quam homo». (p. 229).

<sup>498</sup> Ivi, p. 236. «ita totus internè ac externè inops factus homo, justissimo praemio operis, quod susceperat, divinitatis usurpandae, contusa est superbia elatissimi animantis, ut nihil sit eo infirmius, nec quod minus per se valeat». (p. 237).

<sup>499</sup> Ivi, p. 236. «aliis inopia haec instrumentum est magnarum virtutum». (p. 237).

<sup>500</sup> Cfr. ivi, p. 328.



nocumento ad alcuno, a meno che per questa strada possa portare qualche utilità a quel bene fondamentale che è l'onestà. In verità neanche questo deve essere chiamato "nocumento" nel senso che non si deve dare a qualcuno ciò che egli desidera, ma ciò che gli è di vantaggio, cosa per la quale colui che deve giudicare bisogna che sia sgombro da ogni turbamento dell'animo.<sup>501</sup>

Così Vives, considerando l'altro un fratello da amare, ritiene essere autenticamente cristiano solo chi aiuta colui che, indipendentemente dal grado di parentela, si dimostra un fratello bisognoso, in base alle sue possibilità e necessità.

Per giungere a ciò «bisogna favorire la buona intelligenza, aiutarla, stimolarla, ornarla, istruirla con l'eloquenza, l'erudizione, l'autorità; mentre bisogna infrenare quella cattiva, spogliarla, disarmarla, piegarla; bisogna sottrarle l'eloquenza e l'autorità, strumenti di nocumento; non bisogna mettere la spada nelle mani del pazzo (...) sgorgi perciò, il beneficio dall'animo ben disposto ad aiutare e a beneficiare, non perché non osi fare diversamente o perché ti vergogni a dire di no»<sup>502</sup>.

La ricchezza autentica viene raggiunta se si è disposti ad educare l'uomo all'onestà, all'attività, alla condivisione dei beni, alla compassione per il prossimo «Lascerai sufficientemente ricchi i tuoi figli se fornirai loro un'arte onesta e sana formazione»<sup>503</sup>.

Così, considerando un pericolo assai grave ricevere un'educazione pessima, Vives raccomanda soprattutto che ai figli dei soggetti indigenti sia garantita

---

<sup>501</sup> Ivi, pp. 246-248. «quacunque re quis possit, juvet et prosit illis qui indigent, nemini quantum in se est noceat, nisi hac via bono illi primo, hoc est, probitati utilitatem adferat; sed neque hoc nocere nominabitur, non enim dandum cuique est quod expetit, sed quod ei expedit, in quo necesse est eum omni perturbatione animi vacare qui hoc iudicaturus est» (pp. 247-249).

<sup>502</sup> Ivi, pp. 330-332. «Probum ingenium fovendum, adjuvandum, provehendum, orandum, instruendum, facundia, eruditione, auctoritate, malum vero coercendum, spoliandum, exarmandum, torquendum; detrahenda ei eloquentia, et auctoritas, nocendi instrumenta, non ponendum ferrum in manu furentis (...) itaque ex animo, ad juvandam et benefaciendum prompto, nascatur beneficium, no quia aliud non audeas, vel negare erubescas». (pp. 331 e 333).

<sup>503</sup> Ivi, p. 292. «bona arte, et sancta mente filios instructos, abunde divites relinques, ne illud doceas» (p. 293).

un'altissima formazione attraverso la scelta di eccellenti insegnanti, tali da consentire non solo l'apprendimento delle discipline ma soprattutto da trasmettere il buon esempio. Egli per questo crede nella efficacia della scuola pubblica e afferma esplicitamente che «nella scelta dei maestri per queste scuole i magistrati non guardino a spese perché con poco dispendio renderanno alla città un grandissimo esercizio»<sup>504</sup>.

Il filosofo spagnolo poi propone una riorganizzazione interna alla figura sociale analizzata. Ai mendicanti che dimostrano uno stato di salute sano Vives raccomanda di fornire un lavoro, a coloro che invece risultano malati, che siano garantite cure negli ospedali, a tutti quelli che mostrano insanità mentale che sia osservata la massima cura per recuperare serenità, se si tratta di uno stato temporaneo, o stabilità per impedirne il peggioramento, certamente evitando in entrambi i casi di irritarli in quanto «che cosa si può definire più disumano che il fare andare fuori di senno per potere avere di che ridere, o fare oggetto di sollazzo una disgrazia così grave di un uomo?»<sup>505</sup>.

Così Vives evidenzia quanto la mancanza di attività sia dannosa in chi gode di salute e forza adeguate al lavoro: «È la pigrizia e l'indolenza e non qualche difetto fisico che fa loro dire che non possono fare nulla; anche agli ammalati ed ai vecchi si indichino lavori leggeri da fare, a seconda dell'età e della loro salute; non c'è nessuno così invalido al quale manchino le forze per fare qualche cosa. Così succederà che, occupati e dediti al lavoro, i loro cattivi pensieri e le loro cattive passioni, figli dell'ozio, siano sotto controllo»<sup>506</sup>.

Tuttavia, secondo Vives non basta che i magistrati si preoccupino di garantire un lavoro ai mendicanti, un vitto ai malati, un'educazione ai figli degli indigenti,

---

<sup>504</sup> Ivi, p. 364. «magnam rem praestabunt civitati cui praesunt exigua expensa». (p. 365).

<sup>505</sup> Ivi, p. 360. quid potest dici inhumanus, quàm dementare aliquem ut risum captes, et ludos tibi de tanto hominis malo facias?» (p. 361).

<sup>506</sup> Ivi, p. 358. «segnities et socordia in causa est cur negent se quidquam posse, non corporis vitium; infirmis quoque et senibus suggerantur levia, pro aetate et valetudine, quae operentur; nemo tam est invalidus cui omnino vires desint alicui rei agenda, ita fiet, ut cogitationes et pravi affectus, qui otiosis subnascuntur, occupatis et operi intentis cohibeantur (p. 359).

occorre anche che sia sotto osservazione la condotta morale di tutti i cittadini, giovani, anziani, ricchi o poveri che siano. Contro le scelleratezze egli raccomanda pene adeguate, ma osserva: «le pene si debbono stabilire in ogni città secondo il parere di coloro che si distinguono particolarmente per la loro prudenza, perché le stesse disposizioni non si adattano a tutti i luoghi ed in ogni tempo, ed alcuni individui sono sensibili chi ad una pena chi ad un'altra. Ci si deve guardare diligentemente dagli inganni degli oziosi e fannulloni, perché non abbiano ad imbrogliare»<sup>507</sup>.

Coloro che hanno amministrato male creando situazioni di povertà o trascurandone la gravità, certamente, si oppongono ad ogni tipo di cambiamento per conservare i vantaggi ottenuti con furbizia. Ad essi si rivolge con grande ostilità Vives:

Passo sotto silenzio le altre cose che si potrebbero dire a questo punto, se qualcuno chiedesse loro ragione dell'amministrazione di tanti anni, ma non voglio impelagarmi in questa palude nel rimuovere questo fango. Non sarà per essi un onore da poco non aver opposto resistenza, non aver tenuto stretto il danaro loro affidato, che è depositato presso di loro, aver favorito la causa dei miseri e l'essersi uniti al parere della città, l'essere così amici del pubblico decoro da considerarlo persino come un loro bene.<sup>508</sup>

Vives non intende qui soffermarsi sul tipo di governo più dannoso per la città. Non è la particolare forma di governo a predeterminarne la condotta: uno, pochi o tanti al potere possono ugualmente dirigere in modo virtuoso o disonesto:

---

<sup>507</sup> Ivi, p. 366. «poenae statuendae, ut in unaquaque civitate visum fuerit iis, qui in ea plurimum pollent prudentia, non enim eadem omnibus locis aut temporibus congruunt, et alii aliis magis moventur. Diligenter cavendum a fraude hominum otiosorum et segnium, ne fallant» p. 367.

<sup>508</sup> Ivi, p. 398. «Praetereo cetera, quae hoc loco possent dici si quis eorum per tot annos administrationem excuteret; sed camarinam hanc non attingam, nec agitato coenum istud; neque vero exiguum illis erit decus, non restitisse, non mordicus retinuisse creditam et depositam apud se pecuniam, favisse miserorum negotio, et se adjunxisse consensui civitatis, et tam esse amicos publici decoris, ut illud suum quoque privatum esse ducant». (p. 399).

Non v'è dubbio che non può avere lunga vita quello Stato nel quale ciascuno si preoccupa solo dei suoi interessi e di quelli degli amici, e nessuno di quelli della comunità; e questo sia che tutto dipenda dalla volontà di uno solo, forma di governo che è chiamata monarchia, sia che siano in pochi a governare, forma di governo che è chiamata oligarchia, sia che tutto il comando ed il potere si trovino nelle mani del popolo, forma di governo che è chiamata democrazia. Lo Stato è giusto e il potere è di utilità se le preoccupazioni e le decisioni dei detentori del potere mirano al pubblico bene.<sup>509</sup>

La legge mira a stabilire un equilibrio, ad arginare la possibile volontà di sopraffazione, per tenere sotto controllo quelle situazioni di disuguaglianza che vengono a crearsi per motivi esterni.<sup>510</sup>

#### 4.4 Considerazioni

Alla luce di quanto analizzato, resta da porre la domanda sulla natura della teoria sociale di Vives. Essa sembra non riducibile, secondo Gallinari, né alla categoria di “antecedente storico” – ad esempio della tesi socialista –, né è completamente assimilabile alla tesi a lui più vicina in termini cronologici, oltre che filosofici, rappresentata dall'utopismo rinascimentale di Moro. «Vives rifiuta l'utopismo sociale, proprio in forza della stessa fiducia nella ragione esaltata

---

<sup>509</sup> Ivi p. 250. «nec illa profecto respublica stare diu potest, in qua unusquisque sua modo et amicorum curat, nemo communia, sive unius voluntate regantur omnia, quae dicitur *Monarchia*, sive pauci administrent, quae *Oligarchia*, sive populi sit potestas suprema atque imperium, quae *Democratia*; justa respublica et salutare est imperium si ad publicas utilitates curae et consilia regentium referantur» (p. 251). Da qui una teoria politica che chiaramente prevede che ci siano autorità competenti, moralmente ineccepibili, a cui spetta il compito di operare per il bene pubblico, senza che ciò sia identificato immediatamente con una forma di governo in particolare. Non ci sarebbe in Vives l'idea di sovranità popolare. L'obiettivo di ogni governo dovrebbe essere il benessere della comunità indipendentemente da ragioni ideologiche. Non vi è alcun riferimento al potere democratico del popolo. Basti pensare, come suggerisce Gallinari, che Vives ritiene l'insieme dei cittadini, il popolo, non necessariamente intriso di buoni valori, educato al senso critico, pieno di conoscenze, cioè dei caratteri essenziali allo sviluppo di personalità adatte ad esercitare il potere con equilibrio, equità, giustizia, necessari per la realizzazione di una società giusta.

<sup>510</sup> Cfr. ivi, pp. 99-110.

dagli utopisti. Ma diversamente da costoro non illude la ragione con l'immaginazione, ma la riconduce all'esame critico dei fatti, dei fenomeni sociali, alla realtà»<sup>511</sup>. L'esigenza mostrata nella sua opera è concretamente affrontata: osservare la questione dei mendicanti, riconoscerne i numeri e le caratteristiche, combattere l'ozio e garantire un lavoro.

Da un lato non sarebbe giusto, come sottolinea Gallinari, interpretare il pensiero sociale di Vives piegandolo all'influenza che su di esso potrebbe aver esercitato il pacifismo di Erasmo o l'utposimo di Moro, ai quali egli, pur rifacendosi, non potrebbe essere completamente assimilato, in quanto ne impoverirebbe l'originalità di pensiero – quella personalissima impronta nella proposta di misure concrete per la risoluzione dei problemi che affliggono l'intera società in presenza di situazioni di indigenza – ma anche perché le strategie utilizzate da Vives sembrano effettivamente lontane dalle altre:

Vives è strutturalmente negato all'utopismo. Nulla è più lontano dal suo pensiero che il gioco dell'immaginazione, l'idealità astratta, l'irraggiungibile speranza utopistica. Vives non soltanto gnoseologicamente è radicato al reale, ma anche psicologicamente la spinta potente che domina il suo essere, che incalza le sue energie, che riempie il suo cuore è la realtà umana, storica, verso la quale dirige tutto il suo interesse di uomo per migliorarla ed elevarla. Vives non può rifugiarsi nel gioco affascinante e un pò disincantato di ipotesi utopistiche; non glielo permette la esperienza di vita dura e dolente che egli conduce.<sup>512</sup>

Se si vuole, da un altro lato, considerare la “modernità” della tesi vivesiana, bisogna riferirsi a tale espressione per intendere lo spiccato senso critico nella proposta da lui offerta, ma è giusto riconoscere che, anche in tale ambito, quando si vuole comprendere pienamente il suo pensiero, proprio dalla modernità occorre tenerlo distinto, per effetto della presa di distanza da ogni geometrica e scientifica analisi del fatto sociale.

---

<sup>511</sup> Ivi, p. 71.

<sup>512</sup> Ivi, p. 61.

Come il paradigma retorico ha segnato il solco in cui far muovere ogni indagine nel libero sviluppo di un'antropologia dai toni pragmatici, così, in ambito sociale, tale paradigma ha come effetto quello di analizzare le dinamiche della questione legata ai mendicanti in società secondo finalità concrete, auspicandone la concreta risoluzione. La tesi espressa da Vives nel trattato, lungi dall'assumere una posizione ideologica, è votata all'unico principio del bene comune. Se Gallinari insiste sul motivo cristiano di tale principio<sup>513</sup>, alla cui base ci sarebbe il forte sentimento di *pietas*, qui si intravede invece il senso laico<sup>514</sup> della proposta vivesiana, mutuato proprio dal paradigma di cui prima. Il senso di umanità predominante della riflessione precede il carattere religioso della sua tesi, rendendo essenziale l'assistenza dei bisognosi indipendentemente dall'appartenenza etnica e religiosa. Così Vives, a proposito degli stranieri senza fissa dimora o di coloro che sfuggono alla guerra, contestando la crudeltà di

---

<sup>513</sup> Cfr. *ivi* p. 126, dove Gallinari si sofferma su tale aspetto: «per giudicare qualunque fatto sociale del tardo medioevo e lo stesso Umanesimo, non si può fare a meno di prendere le mosse – o quanto meno tenerne alcun conto - da questo consolidato “senso comune” cristiano che informava la teoria degli studi morali e la stessa vita pratica dell'Occidente. Non è possibile documentare, se non in via astrattamente ideologica, che l'Umanesimo e il primo Rinascimento abbiano potuto introdurre mutamenti tali nella coscienza collettiva, da modificare radicalmente nella teoria e nelle istituzioni l'assetto preesistente».

<sup>514</sup> Cfr. V. Del Nero, *Introduzione* a J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, cit., dove si esplicita il carattere laico così: «sicuramente non era estraneo alle sue idee sociali un modello di cristianesimo filtrato da e incentrato sui valori umanistici, interiorizzato, personalmente rivissuto, estraneo al dogmatismo teologico, affine alla “pietas” erasmiana, più laico, lontano dal ritualismo esteriore e dall'assoluto primato della dimensione clericale che aveva caratterizzato il rapporto chiesa-società in momenti cruciali dell'età medievale» (p. 278). Di parere diverso è invece L. Gallinari, *Introduzione* a *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives nel “De subventione pauperum”*, cit., p. 135, dove chiarisce la sua posizione su tale questione, mettendo in guardia dall'errore di individuare qui una prima manifestazione dell'idea di stato sociale, cioè di un'amministrazione pubblica laica volta alla risoluzione dei problemi di tipo sociale: «valutare che poi le idee fossero già maturate alla scuola dell'Umanesimo, ciò non toglie al fatto che la realtà imponeva una soluzione radicale e che questa non poteva venire dall'autorità civile, laica, già responsabile da secoli della gestione e amministrazione della beneficenza cristiana. Supporre diversamente, significa anticipare il concetto di laicità dell'amministrazione pubblica; il che, in realtà, non trova conferma in alcun documento dell'epoca. Municipalità, corporazioni, gilde, confraternite e tutto l'organizzarsi vario e complesso della vita civile, tutto rispecchiava ancora lo assetto medioevale rigorosamente cristiano nella ispirazione e nella organizzazione».

resitutire alle loro città individui che non sono in condizione di lavorare, di viaggiare o la cui vita è nei paesi d'origine in pericolo, afferma:

Dei mendicanti in condizione di lavorare, gli stranieri saranno inviati alle loro città, cosa che è prevista anche dal diritto civile, dopo averli riforniti del necessario per il viaggio, perché sarebbe cosa inumana fare affrontare un viaggio ad un bisognoso senza i mezzi necessari; chi lo facesse, che altro farebbe se non costringerlo a rubare? Se si tratta, invece, di gente proveniente da villaggi o cittadine afflitte dalla guerra si deve tener presente ciò che insegna S. Paolo, che cioè tra i battezzati nel sangue di Cristo non c'è più né Greco né barbaro, né francese né fiammingo, ma una nuova creatura, e debbono essere considerati come indigeni.<sup>515</sup>

Se da un lato, è giusto rivendicare il motivo cristiano alla base di una tale manifestazione di filantropia, è altrettanto giusto riconoscere l'apertura del pensiero di Vives e la sua espressione di umanità, la sua condanna della crudeltà che travolge l'uomo quando non fa esercizio di compassione, quando non tenta di sfuggire al pericolo di rendersi ferino nei confronti dei suoi simili, come nel caso della volontà di rimpatriare coloro che sfuggono a gravissime situazioni di pericolo.

In generale, quindi, il filosofo spagnolo condanna la condotta di vita basata sull'interesse privato e ogni forma di sopraffazione. Nel caso specifico, si tratta della volontà di possedere le cose in forma privata, sostenuta anche dal riferimento a Platone che critica proprio i rapporti conflittuali, basati per lo più sulla rivendicazione egoistica del "mio" o del "tuo". È chiaro come Vives ritenga giusto che coloro che, per caso, cioè per cause esterne o per spiccato talento sono giunti a godere di una fortuna economica superiore a quella dei loro simili, ne condividano una parte. Non avrebbe alcun senso privare l'altro di ciò che gli è

---

<sup>515</sup> G. L. Vives, *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, cit., p. 352. «ex mendicis validis, alienigenae remittendi ad suas civitates, quod etiam jure Caesareo cavetur, adjecto viatico, nam inhumanum esset egenum sine viatico in iter mittere, et qui hoc faceret, quid aliud quàm iuberet rapere? is vero ex vicis aut oppidulis sint bello afflictis, tum reputandum quod Paulus docet, inter baptizatos in sanguine Christi jam nec Graecum esse, nec Barbarum, nec Gallum, nec Flandrum, sed novam creaturam, pro indigenis habendi» (p. 353).

necessario, in quanto entrambi, in origine, risultano figli della stessa natura. Tutti sono uguali per dignità, disparità e disuguaglianze sono frutto di gerarchie sociali formatesi nel tempo, cioè storicamente determinate, perciò si rende necessaria una legislazione adeguata a regolare in modo equo i rapporti tra gli uomini. La giustizia viene assicurata attraverso la legge. Così giunge a specificare Gallinari:

È allora Vives un liberale? Neppure questo si può affermare con esattezza; Vives è semplicemente un pensatore cristiano, e come tale concepisce i beni terreni come mezzo, come strumento per la promozione umana; è anzi il primo che teorizza e giustifica la proprietà come servizio; cioè tra due concezioni ugualmente unilaterali quali l'individualismo e il collettivismo, egli si colloca nella classica mesotes aristotelica: la proprietà è un diritto naturale; non costituisce un diritto assoluto, bensì limitato e condizionato, che deve essere finalizzato al bene comune. La finalizzazione al bene comune, all'altro, è essenziale al diritto di proprietà, il quale si vanifica in mancanza di quella.<sup>516</sup>

La condanna espressa da Vives nell'opera sull'assistenza ai poveri della proprietà intesa come condanna del possesso – origine dei conflitti tra gli uomini come sostenuto anche dal pensiero platonico – non sarebbe da intendere come una condanna *tout court* della proprietà e della ricchezza<sup>517</sup>. Se originariamente tutti sono uguali per natura, tale uguaglianza diventa l'ideale da realizzare, il principio che sorregge le leggi, in modo da consentire a chi ha di più di donare a chi possiede meno.

Per tale motivo, sarebbe forzato – non solo perché storicamente infondato –, interpretarlo come una forma di “marxismo *ante litteram*”<sup>518</sup>. Lo studioso invita quindi a concentrarsi piuttosto sulla condanna delle circostanze storiche che

---

<sup>516</sup> L. Gallinari, *Introduzione a Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives nel “De subventionem pauperum”*, cit., p. 107.

<sup>517</sup> Ivi, p. 106. «a nostro avviso qui Vives non intende affatto negare la proprietà dei beni, ma più semplicemente affermare il diritto ontologico dell'uomo qua homo alla proprietà; tutti i beni sono potenzialmente di tutti gli uomini, ma non è affatto detto che tutti li avranno in egual misura; c'è un'affermazione di principio non di fatto».

<sup>518</sup> *Ibidem*.



hanno condotto la natura umana ad ostacolare l'uguaglianza originaria tra gli uomini, il diritto naturale di tutti, in quanto tutti figli della medesima natura, a godere dei beni necessari alla sussistenza.

Altri testi di Vives, però, farebbero pensare alla possibilità di ricostituire una situazione storica egualitaria, per cui il concetto di proprietà non avrebbe ragion di essere nel suo pensiero: anzi, come afferma Alain Guy e come aveva già suggerito Patricio de Escosura nel secolo scorso Vives avrebbe anticipato Proudhon secondo il quale «la propriété c'est le vol», quando non addirittura Marx a proposito della teoria del plusvalore. (...) È però il capitolo nono del primo libro del *de Subventione Pauperum* il cavallo di battaglia su cui galoppiano i sostenitori di un presunto socialismo egualitario, se non addirittura di un marxismo ante litteram del Vives.<sup>519</sup>

Sicuramente, non si può negare che la realtà storica obbliga gli uomini a garantirsi la giustizia tramite la legge, cioè tramite il discorso giusto. Se nell'uguaglianza originaria si prospetta una condivisione di beni o la proprietà di ciascuno, è nella condizione storica che gli uomini sono diventati diseguali per diverse cause, ma ciò non impedisce ad alcuno di godere della proprietà, piuttosto ne richiede l'uso condiviso.

La proposta avanzata da Vives nell'opera dedicata all'aiuto ai poveri di realizzare un consorzio solidale parte proprio dall'osservazione della realtà storica. Per questo non si può definirla di natura utopistica – non basandosi sulla immaginazione di una città ideale, ma sulla reale necessità –, né è dettata dal mero motivo religioso, ma risponde ad un'esigenza di realismo. Perciò, se è giusto osservare con Gallinari lo spirito da cui si muovevano le riforme di assistenza ai poveri per comprenderne l'eminente carattere religiosamente “caritativo”<sup>520</sup>, resta chiaro che le riforme nell'assistenza caritativa non sono

---

<sup>519</sup> Ivi, 105-106.

<sup>520</sup> Ivi, p. 129. «Solamente se si tiene conto di questa larga corrente di spiritualità cristiana “antropocentrica”, potremo capire perché fiorirono nei secoli XII-XIV tante opere di assistenza e di carità in seno alla comunità sociale del tempo. La pietà cristiana rifluisce nella società come attività caritativa esercitata dai laici».

dettate da principi ideologici, giuridici, religiosi (luteranesimo), ma vogliono essere una valida risposta alla necessità della comunità di regolare una situazione diventata problematica.

Gli ordinamenti municipali che si ebbero verso il finire del secolo XV e nei primi decenni del sec. XVI, ordinamenti che hanno di mira di riformare l'assistenza caritativa dei secoli precedenti, in senso sociale e civile, non hanno origine come la maggior parte dei commentatori del “*De subventione*” induce a ritenere, da riformismo religioso luterano, bensì da mutate condizioni sociali. La difficoltà infatti di spiegare come le numerose riforme della beneficenza e dell'assistenza pubblica sia in Francia che nei Paesi Bassi, e come pure nei paesi germanici, viene vista a volta a volta come prodotto dell'Umanesimo, o del giuridismo che si impone nella regolamentazione dei rapporti sociali e neppure come successo della riforma luterana. (...) Insomma, la riforma della beneficenza più che a cause intellettualistiche – le nuove idee dell'umanesimo il principio giuridico centralizzatore, norma razionalizzante dei rapporti civili; l'influsso della riforma luterana – ci sembra si debba ascrivere a realismo politico, a cause sociali.<sup>521</sup>

La povertà assume forme così problematiche che il principio morale dello spirito di solidarietà cristiano, – di cui era imperniato anche l'autorità civile laico, fino ad un certo punto rivelatosi indispensabile per l'assistenza sociale –, non risponde più sufficientemente ad un problema che diviene “politico”<sup>522</sup>: «si tratta di un tentativo di soluzione di una questione ormai di drammatica evidenza e di sconcertante tenacia sociale. Di fronte all'osservazione evangelica che i poveri sono (e saranno) sempre tra noi, Vives non si arrende all'idea di lasciare tutto nelle mani di una spontanea e casuale carità»<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> Ivi, p. 135.

<sup>522</sup> Ivi, p. 133.

<sup>523</sup> V. Del Nero, *Introduzione a J. L. Vives, De subventione pauperum. L'aiuto ai poveri*, cit., p. 277.

#### 4.5 Concordia

Il diritto ad una comunità giusta ed equa e il dovere di favorirne la realizzazione incontrano direttamente l'interesse di Vives a condannare ogni tipo di guerra e a perseguire la pace. Vives traduce il suo impegno civile non solo proponendo una risoluzione immediata al problema della povertà nella società, da cui deriva il suo invito alla prudenza e alla partecipazione attiva dell'uomo, ma anche prospettando una visione politica basata sul pacifismo<sup>524</sup>. Rivolgendo l'attenzione al dovere dei governanti:

Qual è la disposizione del superiore nei confronti del suddito e quale il fine che egli si propone? Che cosa gli consiglia la ragione, che cosa gli suggerisce la natura stessa perché abbia cura del suddito come un fedele guardiano, perché gli presti attenzione, perché vegli su di lui, perché coloro che sono governati da lui vivano la loro vita nella quiete e nella pace, nell'armonia e nella concordia? A questo tipo di convivenza aspirano tutti i gruppi e le associazioni umani; per questo, a questo fine, ha dato loro la parola; verso questa meta tendono lo scambio di tutti i prodotti e il commercio; per questo furono promulgate le leggi, creati i magistrati e fondate le città.<sup>525</sup>

L'opera *De concordia et discordia* (1529) insieme al *De pacificatione* (1529), che funge da suo completamento, rappresentano un manifesto del pacifismo di Vives. In essi il filosofo spagnolo esprime l'idea incisiva secondo cui ricercare la concordia e la pace è naturale, in quanto chiunque desidera giustizia e felicità: «perché la natura e la retta ragione insegnano che tutto ciò che è affidato alle cure di qualcuno è caro e gradito a chi si prende cura di lui, dato che non esiste opera buona che non procuri diletto a chi la compie»<sup>526</sup>, perciò anche colui che possiede poco può contribuire con la sua volontà almeno a non favorire la discordia. Per Vives tutti possono contribuire a creare un clima di concordia, potendo avere effettivamente un peso nella diffusione e condivisione di esso. L'interesse del filosofo, motivato anche dal desiderio personale di

---

<sup>524</sup> Cfr. Abellán J. L., *El pacifismo de Juan Luis Vives*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1997

<sup>525</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, cit., p. 455.

<sup>526</sup> Ivi, p. 449.

pace<sup>527</sup>, lo induce a rivolgersi talvolta anche all'autorità che ne rende possibile la realizzazione effettiva in termini politici e spirituali. Altrettanto naturale, infatti, dovrebbe essere per l'autorità creare un clima di concordia e armonia nella comunità, in quanto è giusto che si impieghi il potere per il bene comune. Così, nella sfera pubblica:

chi nutrisse odio o animosità non governerà mai le cose come il suo ufficio esige, ossia orientando tutto al bene del governato (questo significa in sostanza governare e reggere) e non al suo interesse personale, perché questo lo fanno il padrone e il tiranno, non il principe, il re, il presidente e il geloso custode degli uomini (...) molto possono fare gli amici per persuadere, in qualsiasi circostanza, per consigliare, sconsigliare, incoraggiare, dissuadere, impedire, trattenere.<sup>528</sup>

Non a caso, il trattato sulla concordia è dedicato a Carlo I<sup>529</sup> e quello sulla pace all'arcivescovo di Siviglia, Alfonso Manrique<sup>530</sup>, al quale Vives spiega le

---

<sup>527</sup> Cfr. V. Del Nero, *Introduzione* a J. L. Vives, *De concordia et discordia in humano genere*. "Sobre la concordia y la discordia en género humano". *De pacificatione*. "Sobre la pacificación". *Quam Misera esset vita christianorum sub turca*. "Cuan desgraciada sería la vida de los cristianos bajos los turcos". Ajuntamiento de Valencia, Spagna 1997. «Vives, sin embargo, se enfrenta al delicado discurso desde la óptica de una experiencia personal dramática, debido a los terribles acontecimientos de su familia en Valencia, como se puede verificar por el epistolario con su amigo Cranevelt, donde, al menos en una carta – eso sí sin referencia explícitas como la prudencia recomendaba –, deja transparentar una angustia» (p. 21).

<sup>528</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, a cura di R. Campa, Union Imprinting, Viterbo 1992, p. 449.

<sup>529</sup> J. L. Vives, *De concordia et discordia in humano genere*. "Sobre la concordia y la discordia en género humano". *De pacificatione*. "Sobre la pacificación". *Quam Misera esset vita christianorum sub turca*. "Cuan desgraciada sería la vida de los cristianos bajos los turcos", cit., p. 49n: «el propio Carlo I, a quien Vives dedica la obra, fue protagonista de buena parte de esas guerras: su rivalidad política y personal con Francisco I fue la causa principal de las mismas, que se iniciaron con dos invasiones de Navarra (1521-1522) y siguieron con las campañas del Milanésado (1522-1525) y las llevadas a cabo contra la liga de Cognac o Clementina (1526-1529) con el tristemente célebre Saco de Roma (1527). A estas guerras sucederían otras, que van más allá de la fecha de la presente *Dedicatoria*. En el orden interno Carlos había tanido que hacer frente a la Guerra de las Comunidades y de las Germanías, especialmente dolorosa para Vives».

<sup>530</sup> Circa la "diplomática" dedica al marchese e inquisitore Alfonso de Manrique, Del Nero evidenzia come Vives riesca a velare sotto l'elogio delle sue qualità personali, una critica agli abusi di potere dell'istituzione inquisitoriale che, notoriamente, aveva duramente colpito la sua famiglia. Cfr. V. Del Nero, *Introducción* a J. L. Vives, *De concordia et discordia in humano*

ragioni dell'opera, dove emerge quanto sia naturale per lui considerare, conseguentemente all'invito alla concordia, anche la pace e la condanna di ogni guerra<sup>531</sup>. In generale è necessario rendere chiaro al giudizio degli uomini il senso della pace, perché essi la ricerchino in modo spontaneo e naturale: i cittadini hanno il diritto e il dovere di vivere in armonia: «È altrettanto conveniente per i superiori che i subalterni compiano il loro dovere quanto per i subalterni che i superiori facciano il loro; e agli uni e agli altri è conveniente in sommo grado. Non è possibile che nella società umana sussistano quell'accordo e quell'armonia ideali se ognuno non assolve diligentemente e di buon grado il proprio dovere e la propria funzione nei riguardi degli altri»<sup>532</sup>.

Il contributo individuale del soggetto che vive in società rende essenziale la cura dell'anima di ciascuno. Vives per questo oltre a rivolgersi all'uomo comune, a quello più sfortunato, all'indigente, alle autorità a cui sono affidati i pubblici poteri presta particolare attenzione a coloro a cui sono affidate la formazione e la salvezza le anime, gli insegnanti e i sacerdoti. Questi ultimi sono gli «interpreti e in certo modo arbitri della pace»<sup>533</sup>, hanno il compito di predicare il bene nel

---

*genere. "Sobre la concordia y la discordia en género humano". De pacificatione. "Sobre la pacificación". Quam Misera esset vita christianorum sub turca. "Cuan desgraciada sería la vida de los cristianos bajos los turcos". «En relación a su función de inquisidor de Manrique, Vives remarca con trazos fuertes la importancia y el peligro que encierra. Èsta debe ser desempeñada con la maxima seriedad y percepción del problema, porque qualquier ignorancia sobre sus fines resulta tanto más grave, cuanto más delicado es el deber del inquisidor, cuyo poder tiene una esfera jurisdiccional enorme (...) este gravoso deber ha sido encomendado a un hombre de valor, de agudo juicio, fundamentalmente bueno, no condicionado por las pasiones. En otro términos, una indirecta pero fuerte critica a la Inquisición como institución y, sobre todo, a los abusos a que da lugar, es compensada no tanto por el reconocimiento de su función contra la herejia, cuanto por las cualidades personales» (p. 21).*

<sup>531</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. 439. Vives si rivolge all'arcivescovo di Siviglia Alfonso Manrique e spiega: «Quando ebbi compilato i quattro libri della *Concordia del linaje humano*, dedicati all'angusta maestà dell'imperatore Carlo, parvemi che mi fossero consentiti alcuni brevi commenti sulla pacificatione perché mi sembrava imposto dall'ordine naturale. (...) Era giusto che chi aveva incoraggiato alla concordia incoraggiasse anche la pacificatione».

<sup>532</sup> Ivi, p. 464.

<sup>533</sup> Ivi, p. 479.

migliore modo possibile, mettendo in atto quanto vanno predicando. «Ma quando i seguaci della sapienza del mondo vedevano nei nostri filosofi ciò che mancava in loro esclamavano stupiti: “Chi sono costoro che vivono come parlano e parlano come vivono?”»<sup>534</sup>.

In particolare, rivolgendosi all'autorità religiosa, per la funzione che ricopre nella riappacificazione delle anime, Vives sottolinea l'importanza fondamentale nel dare esempio, in quanto la saggezza e la salvezza dello spirito umano non sono raggiungibili attraverso pratiche e rituali vuoti, ma attraverso la messa pratica della carità autentica. Predicare il bene e diffonderlo nel modo più opportuno è il monito di Vives che osserva sempre più profondamente l'efficacia della parola a cui corrisponde l'azione:

E tu, che alla stregua della provvidenza salvatrice sei in condizioni di aver cura del bene delle persone e dei popoli, ti accontenterai come se ciò fosse il massimo dei tuoi desideri, del fatto che le persone si scoprono il capo alla tua presenza o si alzino in piedi, e ti fermerai qui come nel porto ultimo della salvezza? E forse che noi ti chiameremo saggio e buono e ti preferiremo a noi stessi quando nelle decisioni importanti non sei molto di più di un qualsiasi marinaio della ciurma o di uno schiavo a tutto fare? E non ti vergognerai di essere salutato come un savio mentre sei così lungi dall'agire come tale?<sup>535</sup>

La schiettezza nel discorso di Vives, pur sempre prudente, è dettata, come di consueto, da un'esigenza reale. La buona azione non è stabilita da premesse ideologiche ma dalla richiesta del contesto: dato che la verità e la realtà sono le cose più forti e giuste da rivendicare in ogni discorso:

La cosa immaginata o irreali non può avere la stessa forza di una cosa vera ed effettiva. La vera carità e la vera concordia non soltanto si oppongono alla discordia, ma la temono non diversamente da come la bonaccia teme che la tempesta ancora lontana a poco a poco si avvicini, e che insinuandosi come un contagio insidioso, e prendendo come punto di partenza una qualsiasi delle posizioni che ha occupato, si trasferisca a quella più vicina e finisca così per invadere tutto.<sup>536</sup>

---

<sup>534</sup> Ivi, p. 480.

<sup>535</sup> Ivi, pp. 454-455

<sup>536</sup> Ivi, p. 443.

Il discorso di incitamento al pacifismo assume particolare rilievo, soprattutto se si considera l'ordine nel quale Vives si muove. Si tratta di un contesto che giustifica azioni di conquista, dove il dibattito sulle giuste condizioni ne prefigura già una certa convenienza. Così Campa, ricostruendo l'ambiente culturale che diede vita al processo di conquista spagnolo, giustamente fa notare che la realtà, in taluni contesti, viene, per così dire, piegata alla norma stabilita, così la normatività è supportata da un'opera di "convincimento":

Il dibattito sulla guerra giusta è, per la Spagna del XVI secolo, un'occasione tentacolare per verificare l'esistenza di quei limiti che costituiscono i convincimenti dei dottrinaristi sia a favore sia contro la prova di fuoco dell'azione. Il convincimento precede l'operatività in modo tale da soggiogarla continuamente all'imperio della norma. In questo senso si può dire che la norma precede sempre la realtà, alla quale peraltro è imposto di non contraddirsi per consentire alla struttura normativa di valersi di un tasso marginale di utilità che altrimenti non potrebbe invocare.<sup>537</sup>

La retorica vivesiana è di tutt'altro avviso: non una parola che non abbia riscontro con le reali esigenze dell'uomo, con le verità della sua storia, con la sua concreta circostanza. La verità sulla guerra è per Vives indiscutibilmente chiara: ogni azione di guerra è umanamente deprecabile.

Il filosofo non si omologa all'ideologia della sua epoca, né il suo pacifismo può essere interpretato come una mera opposizione ideologica. Con la sua voce fuori dal coro, Vives difende con forza la verità, cioè la perdita di umanità nell'azione violenta:

La giustizia pertanto di un processo verbale che coinvolge la responsabilità dei tutori di un ordine lungi dal consolidarsi non è mai completamente palese; e soggiace in continuazione alle inferenze interpretative di tutti gli osservatori, a cominciare dalla regina Isabella. "Da quel giorno di aprile 1495, nel quale la regina Isabella domandò se il primo carico di indios trasportato in Spagna era stato catturato in giusta guerra, i teorici spagnoli discettarono sull'argomento. Alcuni pensatori progressisti, come Luis Vives,

---

<sup>537</sup> R. Campa, *Introduzione a I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. CXI.

sostenevano che tutte le guerre erano illegali, inumane e assurde. Ma la maggioranza degli spagnoli credevano che la guerra era ‘giusta’ a certe condizioni”.<sup>538</sup>

Non solo per Vives non esistono condizioni che rendono giusta una guerra, in quanto è disumano pensare che la ragione umana possa in qualche modo giustificare la violenza distruttiva.

Non ha senso investire le proprie forze nella guerra. Non esiste causa che ne giustifichi il senso. La discordia è un veleno per ogni uomo, procura danno e infelicità, né sarebbe naturale una guerra in nome di qualsivoglia virtù, in quanto non esiste alcun premio per colui che, mosso dalla sete di fama e di gloria, agisce in modo crudele: «guardati bene dal pensare che vi sia cosa alcuna che possa recarti maggior gloria o maggior fama di valoroso che il trionfo su te stesso»<sup>539</sup>. La virtù è possibile se l’animo viene educato al riconoscimento del bene e del male.

Da qui l’idea di considerare lo spirito e la coscienza come il terreno originario in cui coltivare il sentimento che spinge alla concordia. Sarebbe questo lo spazio in cui prendono forma i sentimenti di amore o di odio, ed è qui che si gioca lo scontro più forte per vincere la discordia. Vives sostiene che non solo bisogna educare l’animo a scorgere il bene insito nella concordia, ma bisogna che sia chiaro che il rifiuto della discordia nasce prima nell’animo, spesso prima di essere capaci di distinguere bene e male: «non c’è altra cosa che debba star più a cuore ai consiglieri del re che quella di formare il loro spirito, la loro mente e il loro giudizio, perché da ciò dipende la salvezza della repubblica, e di porre freno ai loro capricci e reprimere i loro impulsi incontrollati, e di riportarli a riva quando vanno al di là dei limiti della convenienza»<sup>540</sup>.

---

<sup>538</sup> Ivi, p. CIX.

<sup>539</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. 471.

<sup>540</sup> R. Campa, *Introduzione a I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. CIX.

p. CIX. Cfr. L. Hanke (a cura di), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de Espana en las Indias y las Filipinas*, Fondo de cultura económica, Mexico 1977, p. xv.



La vera forza contro cui lottare e in cui far trionfare le proprie forze non si trova all'esterno, non consiste nello scontro con l'altro, in quanto il peggiore nemico si trova in sé stessi in presenza di un disaccordo interiore. Il conflitto e lo squilibrio di passioni possono rendere l'uomo assente a sé stesso o fortemente disumanizzato. Essendo lo spirito a differenziarlo dalle bestie, l'impegno dell'uomo deve essere rivolto alla cura interiore, all'accordo tra la sua volontà, le sue passioni e la ragione, al fine di procurare una convivenza pacifica con i suoi simili, cioè tale da evitare che i sentimenti negativi lo inducano ad azioni crudeli, disumane: «Non è nella forza fisica né nell'agilità, per iperboliche che siano, che possiamo paragonarci con molti animali, come questi non potranno mai eguagliarci per ingegno, intelligenza e virtù. Queste sono facoltà proprie degli uomini; in virtù di esse, gli uomini che sono stati esaltati hanno meritato onori degni di individui eminenti»<sup>541</sup>.

Così, la condanna radicale della guerra trova riscatto nel cambiamento di tipo culturale da lui invocato: per poter comprendere e trovare argine al carattere disumano e ferino dell'uomo desideroso di violenza è necessaria una efficace opera educativa. Secondo Vives, lo studio delle discipline umanistiche non ha lo scopo di formare individui colmi di erudizione. Il sapere, come da lui costantemente ribadito, implica prima di tutto un cambiamento interiore, una profonda elaborazione critica della coscienza che si osserva per migliorarsi. Così, il tono socratico dell'insegnamento vivesiano torna a caratterizzare il senso del suo discorso che è un esempio brillante di umanesimo civile, in cui convergono retorica e filosofia nel segno dell'impegno civile, cioè della formazione basata sullo sviluppo di una sensibilità civile:

L'uomo istruito che cos'altro impara se non a spogliarsi della sua rozzezza originaria, quando a ciò lo porti quanto ha appreso, e a vincere quella sua negli spiriti umani? (...). Esente e libero da così grandi mali e cattive predisposizioni, lo spirito si forma e si abitua alla mansuetudine e all'umanitarismo. Per questo gli antichi

---

<sup>541</sup> J. L. Vives, *De pacificatione. Della pacificazione*, in *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, cit., p. 472.

chiamavano l'istruzione delle belle lettere studi umanistici. È forse uno spettacolo degno di quella formazione umanistica vedere negli uomini ciò che è proprio delle bestie: liti, rivalità, odi e furia di bestie selvagge?<sup>542</sup>.

La trasmissione dei saperi rende la questione pedagogica un aspetto di fondamentale importanza. La conoscenza delle discipline non mira alla formazione di soggetti capaci di affrontarsi nelle dispute come in una lotta. Il sapere è infatti una conquista interiore che implica capacità di intendimento di sé stessi e degli altri, cioè implica condivisione e comunicazione. La formazione mira allo sviluppo dell'uso critico della ragione, in modo particolare alla capacità di espressione chiara per la comunicazione efficace degli individui e alla capacità di discernimento necessaria per stabilire e distinguere il giusto dall'ingiusto e per realizzare la migliore forma di giustizia possibile, cioè una comunità equa:

La diligenza e la cura del maestro devono spingere i discepoli alla benevolenza e al reciproco affetto e devono eliminare ogni sentimento di asprezza e di odio con lo stesso zelo che essi pongono nell'istruirli in quelle arti e discipline che si sono impegnati a insegnare loro. E bisogna raccomandare vivamente ai precettori, quale che sia l'età dei loro scolari, che se scoprono nei bambini, infusa dalla natura, favorita dall'educazione e confermata dalla pratica, una tendenza alla mansuetudine, alla dolcezza, all'amabilità, la incoraggino, la stimolino, la rafforzino affinché non accada che i teneri e docili animi dei bambini, duttili come la cera ad assumere tutte le forme, comincino a voler male prima di voler bene.<sup>543</sup>

La cultura e l'ingegno sono messi al servizio della vita pratica, in nessun caso la loro efficacia trova realizzazione se il fine è diverso da questo, non ha applicazione un sapere fine a sé stesso. Tutto converge nella realizzazione di una comunità pacifica. L'uomo colto utilizzerà il suo sapere «Forse per dilettersi in commenti inopportuni sulle follie e l'empietà degli dei, per esaltare gli antichi e moderni latrocini e stabilire con minuziosa pedanteria i periodi in cui furono commessi e per tessere e disfare tesi accademiche e dispute oziose?»<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> Ivi, p. 473.

<sup>543</sup> Ivi, p. 461.

<sup>544</sup> Ivi, p. 474.

L'insegnamento del maestro, che mira allo sviluppo dei talenti naturali, all'educazione dell'allievo, al comportamento caritatevole, – non solo degli allievi in giovane età ma anche di quelli più anziani –, deve basarsi prima di tutto sui buoni esempi di vita pratica, perché le singole discipline restino vuote:

L'istruttore del fanciullo e del giovane, quindi, che si assume il compito di imbottire la mente del suo discepolo con la sua dottrina e di educare il suo spirito, dovrà formarlo ed educarlo alla mansuetudine, all'umanitarismo e all'amore. (...) A quale scopo evocare l'antica pedagogia di Pitagora il cui metodo non consisteva tanto in uno studio assiduo delle arti quanto in una continua meditazione sull'amicizia? Perché evocare l'insegnamento di Socrate e Platone? Ciò che è ottimo dev'essere d'imitazione di tutti.<sup>545</sup>

Da ciò emerge una concezione dell'educazione in cui il singolo individuo trova libera espressione se circondato da un ambiente pacifico, in cui soltanto è possibile crescere come individui liberi: «non c'è erudizione che possa essere acquisita o conservata o comunicata agli altri senza la pace e la serenità dello spirito»<sup>546</sup>. La comunità di uomini pacifici, d'altronde, rende possibile la convivenza migliore possibile, cioè l'associazione decorosa. Gli svantaggi e i danni che provengono dall'animo che non coltiva amore non sono solo individuali, ma hanno una ricaduta sociale, perciò Vives chiede: «è possibile che vi sia un uomo che goda tanto dei disaccordi degli altri e che provochi burrasche in quello stesso mare nel quale anch'egli naviga?»<sup>547</sup>.

Proprio a partire dalla metafora qui utilizzata e che rappresenta il mondo umano come il mare in cui ogni uomo naviga, senza alcuna differenza, risulta interessante quanto Vives afferma a proposito della città e del senso di appartenenza ad essa. Partendo dal presupposto che l'uomo condivide inevitabilmente la realtà in cui vive con i suoi simili e che è ragionevole prendersi cura di essa, egli chiede retoricamente «che cos'altro è la città, che cos'altro è il vicinato se non lo stesso mare, la stessa strada, la stessa nave su cui viaggiano

---

<sup>545</sup> Ivi, pp. 462-463.

<sup>546</sup> Ivi, p. 467.

<sup>547</sup> Ivi, p. 468.

insieme vicini e residenti?»<sup>548</sup>. Il senso di appartenenza in terra straniera è dato, non a caso, dalla familiarità con esso, cioè da un senso di armonia e di pace in esso trovato. Così Vives ricorda che molti viaggiatori si fermano in quei luoghi dove sentono di trovare “casa”, cioè amore e accoglienza<sup>549</sup>.

In tali associazioni di uomini le leggi non sono una imposizione autoritaria, ma una garanzia per la conservazione dello stato di benessere o per l'eliminazione dei danni causati dalla cattiva condotta: «questo è il compito che si sono assegnate le leggi stesse; a questo tendono come medicina e rimedio: che nessuno danneggi gli altri; che nessuno minacci la pace, che non turbi la quiete. Le leggi vogliono fornire un antidoto contro le infermità perché la salute non sia compromessa»<sup>550</sup>.

Così la straordinaria lucidità del pensiero vivesiano mostra tutta la sua attualità quando, nell'osservare la convenienza della pace e la garanzia stabilita dalle giuste, leggi osserva:

Quale piacere può esservi nel contemplare la discordia, dato che nella visione della concordia risiede il piacere più alto e più puro? A riprova di questa verità non conviene addurre la testimonianza di coloro ai quali il tenore di vita ha indebolito la vivacità della mente, come non consulteremmo colui che ha la febbre per avere un giudizio sui sapori né chi ha un difetto di vista per un giudizio sui colori. Il malvagio ha l'equilibrio mentale reso precario dalla malizia allo stesso modo in cui nel malato la sensibilità del corpo è alterata. L'uomo buono è la misura di tutto, come disse giustamente Aristotile dell'uomo retto, perché è il censore di sé stesso e di chi devia mentre chi sbaglia non lo è né di sé né di chi è retto.<sup>551</sup>

---

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> Ivi, p. 468. «Molti uomini di buon senso e di esperienza, dopo aver compiuto lunghi viaggi per terra e per mare, dimenticando la patria e tutti i loro legami familiari, si fermano ponendo fine al loro peregrinare e si installano per vivere definitivamente là dove la vita trascorre quieta e pacifica, sia per i costumi, sia per l'urbanità, sia per la mitezza del carattere degli abitanti. Lì sentono di avere una patria».

<sup>550</sup> Ivi, p. 469.

<sup>551</sup> Ivi, p. 477.

Infine Vives getta uno sguardo sulla necessità di superamento delle ostilità in ambito religioso e soprattutto sulla responsabilità del singolo nel condannare ogni tipo di ostilità, di non restare in silenzio di fronte alle ingiustizie, di non tacere:

Quante guerre sostengono continuamente le due teste del mondo cristiano! Esse hanno attirato ognuna dalla sua parte gli altri re, principi, Stati, popoli, nazioni di tutta l'Europa. Esse hanno causato tanti disastri quanti disastri hanno subito hanno spinto a singolar tenzone coloro dalla cui persona, vita e salvezza dipendono la vita e la salvezza di tante genti e di tanti regni. Le forze cristiane hanno sperimentato disastri tali che c'è da temere non possano far fronte al feroce attacco del nemico comune. Perché tacciamo?<sup>552</sup>

---

<sup>552</sup> Ivi, p. 482

## Bibliografia generale

### Opere di Vives prese in esame

- Vives J. L., *Antología de textos de Juan Luis Vives*, Universitat de Valencia. Servei de publicaciones, Spain, 1992.
- Vivis I. L., *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana Editrice, Padova, 1974.
- Vives J. L., *De concordia et discordia in humano genere*. “Sobre la concordia y la discordia en género humano”. *De pacificatione*. “Sobre la pacificación”. *Quam Misera esset vita christianorum sub turca*. “Cuan desgraciada sería la vida de los cristianos bajos los turcos”, Ajuntamiento de Valencia, Spagna, 1997.
- Vives J. L., *De disciplinis (1531)*. *Las Disciplinas I*, traduzione di Lorenzo Riber, Ediciones Folio, 1999.
- Vives J. L., *De disciplinis (1531)*. *Las Disciplinas II*, traduzione di Lorenzo Riber, Ediciones Folio, 1999.
- Vives J. L., *De ratione dicendi. La retorica*, traduzione e note di E. Mattioli, introduzione di E. Hidalgo-Serna, La Città del Sole, Napoli, 2002.
- Vives G. L., *De subventione pauperum*, in L. Gallinari, *Il pensiero sociale ed educativo di Giovanni Ludovico Vives*, Gentile Editore, Roma, 1978.
- Vives J. L., *De subventione pauperum. L'aiuto ai poveri*, a cura di V. Del Nero, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.
- Vives J. L., *Diálogos sobre la educación*, traduzione, introducción y notas de Pedro Rodríguez Santidría, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Vives J. L., *Epistolario*, J. Delgado, Editora Nacional, Madrid, 1978.

- Vives J. L., *Fábula del hombre*, en *Dialogos y otros escritos*, introducción de J. F. Alcina, Planeta, Barcelona, 1988.

- Vives J. L., *La escolta del alma*, (in raccolta con *Tratado de la enseñanza, Introducción a la sabiduría, Diálogos, Pedagogía pueril*), prólogo di J. M. Villapando, Editorial Porrúa, Mexico, 1984

- Vives J. L., *Introduzione alla sapienza. Un manifesto dell'Umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa*, a cura di C. L. Rossetti, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2012.

- Vives J. L., *Obras sociales y politicas. "De socorro de los pobres", "De la comunidad de bienes", "Carta al Papa Adriano VI", "Carta a Juan Longland", "Carta a Enrique VIII", "Carta a Enrique VIII", "De la insolidaridad de Europa"*, Publicaciones españolas, Madrid, 1960.

- Vives J. L., *Tratado del alma*, traducción de M. Ontañón, prologo de M. Navarro, intro por F. Watson, Ediciones La Lectura, Madrid, 1923.

- Vives, J. L., *Tratado de la enseñanza. Introducción a la sabiduría. Escolta del alma, Diálogos. Pedagogía pueril*, estudio preliminar y prólogos por José Manuel Villalpando, Editorial Porrúa, México, 1984.

#### Opere complete di riferimento

- Vives J. L., *Obras completas*, J. L. Riber (ed. di), tt. II, Aguilar, Madrid, 1947-1948.

- Vives J. L., *Obras completas*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992.

- Vivis I. L., *Opera Omnia*, G. Mayans y Síscar (ed. di), B. Monfort, tt. VIII, Valencia, 1782-1790.

#### Bibliografia secundaria

- Abellán J. L., *El pacifismo de Juan Luis Vives*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1997.

- Arancon A. M., *Antología de humanistas españoles*, edición preparada por Ana M. Arancon, Editora Nacional, Madrid, 1980.

- Battistini A., *Linguaggio del concreto e comparazioni domestiche nel "De Ratione dicendi" di Juan Luis Vives*, (2003), in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, Firenze Olschki, 2004.

- Battistini A., *Il De Disciplinis, enciclopedia irenica di Juan Luis Vives*, in «Le origini della modernità. Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo», n. I, a cura di W. Tega, Leo S. Olschki, 1998.

- Battistini A., *Vico tra antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna, 2004.

- Benítez Prudencio J., *La repulsa de la diversidad: el pensamiento de Luan Luis Vives en el contexto de la lucha político-religiosa del siglo XVI*, «Δάμωv. Revista de Filosofía», suplemento 2, 2008 (III Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía), Servicios de publicaciones Universidad de Murcia.

- Calero F., *La fabula de homine de Juan Luis Vives, en la tradición literaria antigua y renacentista*, «Vivesiana» II, 2017, Universidad de Valencia, Associació d'Amics de Lluís Vives, Valencia, 2017.

- Calero F., *Juan Luis Vives autor del Lazarillo de Tormes*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

- Del Nero V., *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere. L'organizzazione del sapere nel «De Disciplinis» (1531)*, Clueb, Bologna, 1991.

- Del Nero V., *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, New press, Como, 2015.

- Del Nero V., *Memoria, ingegno e volontà nel "De anima et vita" di Juan Luis Vives*, in (a cura di) D. Bigalli *Ragione e civiltà, figure del vivere associato nella cultura del 500 europeo*, Franco Angeli, Milano, 1986.

- Esteban L.M., Lopez R. M., *La escuela de primeras letras según Juan Luis Vives. Estudio, Iconografía y textos*, Universidad de Valencia, Valencia, 1993.

- Gomis J. B., *Criterio social de Luis Vives*, Diana, Madrid, 1946.



- González-Oliveros W., *Humanismo frente a comunismo. La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador español, el universalmente célebre Humanista Juan Luis Vives*, Introducción y Notas por Wenceslao González-Oliveros, Luis Calderón, Valladolid, 1937.

- González González E., *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación Universidad Nacional Autónoma de México, México 2007.

- Hidalgo-Serna E., *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, Guerini Associati, Milano, 1992.

- Lentzen M., *Il libero arbitrio e la dignità dell'uomo. A proposito dell'Oratio de hominis dignitate di Giovanni Pico della Mirandola e della Fabula de homine di Juan Luis Vives*, in *Il concetto di libertà nel Rinascimento: Atti del 18 Convegno internazionale di Chianciano-Pienza 17/20 luglio 2006*, a cura di M. L. Secchi Tarugi, Firenze-Cesati, 2008.

- Manzoni B., *Vives umanista spagnolo. Saggio biografico e critico sul pensiero di Juan Luis Vives nell'opera "Dell'anima e della vita"*, prefazione di R. Amerio, Cenobio, Lugano, 1960.

- Monsegú B. G., *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*, (Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Luis Vives" de Filosofía), Cantabria, Madrid, 1961.

- Pierini P., *Linguaggio, grammatica e retorica nell'opera di Juan Luis Vives*, in «Lingua e stile», XXIII, N. 3, 1988.

- Pilán P. G., *La cabeza y el cuerpo: Teología, Política y género en Luis Vives*, «Vivesiana» I, 2016, Universidad de Valencia, Associació d'Amics de Lluís Vives, Valencia, 2016.

- Pilar Ramones L., *Tradiciones y traducciones: la práctica musical femenina en De institutione foeminae christianae (1524), de Juan Luis Vives*, «Cuadernos del Cemyr», 23, 2015, Servicios de publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna S/C de Tenerife, 2015.

- Santamaria J. A. F., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1990.

- Shinjiro Ando, *La educación humanística según Juan Luis Vives*, Actas del II Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas (Kioto, 2013), Eds. Shoji Bando Mariela Insúa, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2014. (Biblioteca urea Digital 27)

- Solanes Sebastianes R. F., *Apuntes apoloéticos a De institutione foemine christiana*, «Vivesiana» I, 2016, Universidad de Valencia, Associació d'Amics de Lluís Vives, Valencia, 2016.

- Trujillo I., *Juan Luis Vives e la tradizione aristotelica nell'umanesimo in Medioevo umanistico e umanesimo medievale: teti della X Settimana residenziale di studi medievali, Palermo-Carini, 22-26 ottobre 1990*, Officina di studi medievali, Palermo, 1993.

- Urmeneta F., *La doctrina psicologica y pedagogica de Juan Luis Vives*, ed. Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Sección de Barcelona, Barcelona, 1949.

- Xirau J., *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, Introducción por Joaquín Xirau, traducciones por L. Sánchez Gallego y José Ontañón, Losada Editorial, Buenos Aires, 1944.

#### Altre opere consultate

- Aristotele, *Retorica*, trad. it. di M. Dorati. Mondadori, Milano 1996.

- Aroux S., *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, ed. Novecento, Palermo, 1998.

- Barthes R., *La Retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche della comunicazione*, Bompiani, Milano, 2011.

- Belting H., *Facce. Una storia del volto*, Carocci, Roma, 2014.

- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso*, Feltrinelli, Milano, 1991.

- Cacciatore G., *Dialogo con Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015
- C. Casalini, “*Disputa sugli ingegni. L’educazione dell’individuo in Huarte, Possevino, Persio e altri*”, in «Giornale di pedagogia critica», I, n. 1.
- Coccia E., *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna, 2011
- Croce B., *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano, 1990.
- Grassi E., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*. Guida, Napoli, 1990
- Hanke L. (a cura di), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de Espana en las Indias y las Filipinas*, Fondo de cultura económica, Mexico, 1977.
- Gensini S., *Ingenium e linguaggio*, in J. Trabant, *Un Die Zeichen. Vico e i segni*, Gunter Naar Verlag, Tübingen, 1995.
- Grassi, E. *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*. Guida, Napoli, 1990.
- Grassi E., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La Città del Sole, Napoli, 1999.
- Koyré A., *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, Einaudi, Torino, 2000.
- Koyré A., *Lezioni su Cartesio*, Tranchida, Milano, 1990.
- Piro F., *L’ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, in «Laboratorio dell’ISPF», VI, 2009, 1/ 2, pp. 1-19. [http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf-lab//documenti/saggi\\_2009\\_pirofrancesco\\_01.pdf](http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf-lab//documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf)
- Preti G., *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino, 1968.

- Sanna M., *La fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli, 2001.

- Van Delft L., *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, Il Mulino, Bologna, 2004.

- Vasoli C., *La dialettica e retorica dell'umanesimo*, Napoli, La Città del Sole, 2007.

- Vico G., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2001.