

VALERIO DEL NERO

**PROBLEMI APERTI SUL *DE INSTITUTIONE FOEMINAE
CHRISTIANAE*
DI JUAN LUIS VIVES**

Il *De institutione foeminae christianae* di Juan Luis Vives (1492/3-1540) è uno dei trattati più organici sulla donna che la cultura rinascimentale abbia elaborato. La tradizionale impostazione analitica degli stati di vita femminili (vergine, sposa, vedova), strettamente collegati al suo ruolo sociale, alla sua affettività e alla sua sessualità, lungi dal contribuire alla diminuzione della complessità dell'interpretazione della figura muliebre, ha teso al contrario ad accrescerla nel corso del tempo. Come infatti i modelli di riferimento si sono moltiplicati coi progressi interpretativi della produzione globale di Vives, così è accaduto in particolare anche per questo testo. Fonti classiche e bibliche, letteratura patristica, scritti tardo medievali, cultura contemporanea si rifondono in misura ampia e in maniera più o meno armonica nel *De institutione*. Pertanto, come accade in casi analoghi, occorre in primo luogo riconsiderare i dati conosciuti e tramandati e rivisitare a fondo l'evidenza, proprio per non incappare in osservazioni o giudizi frettolosi. Collocato allo snodo interpretativo di fondamentali questioni storiografiche (quella educativa, quella della donna e quella del Rinascimento, solo per rammentarne tre fra le più significative), si tratta di uno scritto che va adeguatamente inserito in un contesto del quale non sempre si è validamente tenuto conto: in prima istanza mi riferisco alla stessa biografia dell'autore, poi alla situazione della donna nella società del XVI secolo, infine al recente sviluppo di una specifica, agguerrita storiografia che analizza con passione il ruolo storico della donna e trova, anche nell'età del Rinascimento e della Riforma, un materiale di indagine ricco ed originale.¹

Di primo acchito ci troviamo di fronte ad uno scritto che può addirittura risultare irritante: pensato ed elaborato da un maschio, laico, sposato, il quale fa della donna l'oggetto di una indagine accurata, per quanto filtrata attraverso le maglie di una severità che è apparsa eccessiva. Siamo dunque davanti non alla donna che parla di se stessa, ma alla continuazione di una pratica che vede nell'uomo colui che è socialmente autorizzato a parlare dell'altro sesso a partire da una posizione di potere. Il discorso potrebbe chiudersi qui, senza attendersi particolari novità da un approccio di questo genere. Credo che però che si tratterebbe di uno sbaglio, perché l'analisi della donna elaborata da Vives è ricca e sfumata, per quanto oggettivamente

¹ Su Vives occorre partire almeno dalle monografie di C.G. Noreña, *Juan Luis Vives*, Ediciones Paulinas, Madrid 1978 e di E. González y González, *Joan Lluís Vives de la Escolastica al Humanismo*, Generalitat Valenciana, València 1987.

inflexibile e sconcertante su alcuni punti del proprio progetto educativo.² Proprio in relazione a questa sua rigidità, una volta Erasmo lo rimbrotterà amichevolmente, ricordandogli di essere stato troppo severo nei confronti della donna in generale e sperando, al contempo, che voglia essere più gentile nei confronti della sua propria moglie.³

Occorre porre una particolare attenzione su questo atteggiamento di Vives, che nasce probabilmente da alcuni fattori dai quali non si può prescindere. Innanzi tutto il *De institutione* è un'opera cara all'autore e certamente non secondaria nel quadro della sua produzione complessiva: finita nel 1523, viene pubblicata per la prima volta nel 1524, e riedita nel 1538 dopo una vera e propria "riscrittura", come è agevolmente appurabile tramite l'edizione critica di cui disponiamo.⁴ E' la sorte che tocca anche ad altri lavori dell'umanista spagnolo, ma appunto per questo tale scansione temporale non è affatto marginale nell'economia interpretativa del *De institutione*. L'*editio princeps*, infatti, emerge da un periodo di lavoro stressante, culminato nel grande e sfortunato commento al *De civitate Dei* agostiniano, che gli era stato commissionato da Erasmo. A parte questa improba fatica, egli non si era affatto risparmiato da almeno otto-dieci anni, con prove di scrittura in svariati campi, dalla retorica, alla religione, alla filosofia, alla polemica antidialettica (una vera e propria costante, quest'ultima, nel suo lavoro intellettuale).⁵ Proprio in una lettera piuttosto lunga scritta da Oxford all'amico giurista Francesco Cranevelt in data 25 gennaio 1524,⁶ Vives ad un certo punto ci dà una interessante informazione:

<Tres meos> libros <de Feminae Christianae Institutione ferme typis mandavit typographus; nulla tamen res mihi fastidiosior> quam titulus operis tam invidiosus; in quibus ego singulari sum fato, ut semper libris meis preponantur [eiusmodi] tituli, quibus amicis ne pilo quidem fiam comendatior, inimicis vero invisior, medijs contemptior: [nam] prorepti ingenti de opere ex titulo existimatione, ingressi tanto omnia intervallo sub promissione [tituli] reperiunt. Biblio[po]lae sua tantum spectant comoda, et fortassis liber fit vendibilior illecebris tituli, sed plerumque [invenitur] vi]llior postquam est lectus, et ego odiosior. Caeterum praeterita reprehendi citius possunt quam corrigi. Liber exiit [iam e nostris manibus] et factus est publicus; de me quam quisque habebit opinionem, non vehementer sum sollicitus: salu[tem enim] consequi p[er]oss[um] etiam nullo libro a me edito. Prosit modo liber legentibus, et augeatur religio ac Christi gloria, [satis est; nosmetipsi] nihil sumus: Christo

² Abbiamo ora a disposizione l'edizione critica del trattato di Vives sulla donna: J.L. VIVES, *De institutione feminae Christianae Liber primus*, a cura di C. Fantazzi e C. Matheussen, tr. di C. Fantazzi, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996; J.L. Vives, *De institutione feminae Christianae Liber secundus et tertius*, a cura di C. Fantazzi-C. Matheussen, tr. di C. Fantazzi, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1998.

³ Epistola n. 1830 a Vives da Basilea del 20 maggio 1527 in P.S. Allen-H.M. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rot.*, t. VII, in *Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1928*, p. 77.

⁴ Occorre leggere con attenzione la *Introduction* all'edizione critica del *De institutione* sopra citata.

⁵ Utili osservazioni in C. Fantazzi, *Vives, More and Erasmus*, in A. Buck (a cura di), *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. Bis 8. November 1980*, Hauswedell, Hamburg 1981, pp. 165-176; E. González González, *op. cit.* La prima, autonoma polemica antidialettica è condensata nella lettera-trattato all'amico Juan Fort: J.L. Vives, *In pseudodialecticos*, a cura di C. Fantazzi, Brill, Leiden, 1979.

⁶ H. De Vocht, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium (1522-1528)*, Librairie Universitaire, Louvain 1928, p. 235.

serviendum est qui manet in aeternum: illuc referendum omnia, non ad nos ipsos.

Quell'attributo *invidiosus* affibbiato al titolo manifesta una connotazione negativa o, quanto meno, limitativa (malvisto, o capace di suscitare addirittura odio). In realtà, sembra intendere Vives, il titolo di un testo non solo ha valore in sé, ma contribuisce ad alimentare sentimenti di simpatia o di antipatia verso l'autore, orientandone in un certo senso la lettura e l'interpretazione. In realtà si tratta di una piccola, ma illuminante spia dei rapporti che intercorrono tra autore, editore e libraio: il titolo è elemento delicatissimo nella catena produttiva del libro, proprio perché quest'ultimo è tirato in opposte direzioni sia dalle esigenze del libraio, che vuole venderne tante copie, sia da quelle dell'autore, timoroso di vedersi ripercuotere addosso la delusione del lettore le cui aspettative sul contenuto del libro siano per caso state nettamente maggiori della realtà. Comunque ormai il dado è tratto e il libro ha una vita autonoma rispetto all'autore. Vives confessa ad ogni buon conto di non essere preoccupato dell'opinione di nessuno. A lui sta a cuore il problema della salvezza, che è ovviamente indipendente dalla produzione di libri.

Probabilmente un lavoro come il *De institutione* ha dato a Vives più soddisfazioni di quante egli se ne potesse aspettare nel frangente della sua pubblicazione. E probabilmente gliene ha date in vita, perché viene ampliato e ripubblicato alla fine degli anni trenta, un decennio per lui particolarmente fertile. Se comunque entrambi i decenni in cui le due edizioni vengono pubblicate sono fecondi per l'umanista, è negli anni trenta che vedono la luce le sue opere più mature dal punto di vista filosofico e linguistico. Va ricordato che la seconda edizione del *De institutione* è pressoché contemporanea al *De anima et vita*, una delle sue più organiche fatiche dal punto di vista filosofico.⁷ L'*editio princeps* d'altra parte, negli anni venti, anticipa di poco importanti opere politico-sociali, quale il *De subventione pauperum*, che esprime un'ottica critica e innovativa sullo spinoso problema della mendicizia.⁸ Va detto poi che questo decennio si chiude col *De officio mariti* che allarga le considerazioni sul matrimonio a partire dall'ottica dello sposo, facendo da allora in poi di questi due testi una sorta di inscindibile binomio. E' rinvenibile in Vives un filo rosso che colleghi nel quadro della sua produzione tutte queste sue proposte, compresa l'*Institutio foeminae christianae*? Certamente sì, ed è l'interesse "educativo" a risultare centrale in opere come il *De disciplinis* (1531), il *De ratione dicendi* (1532), il *De anima et vita* (1538), per limitarmi a quelle che sono le opere filosofiche più organiche di questo umanista.⁹ Può darsi che questo filo ermeneutico interno alla vita e alla produzione di Vives non coincida affatto però con interpretazioni "esterne" che collocano questo trattato in ottiche che guardano alla donna da punti di vista diversi, più complessi, ma anche più specifici, insomma di

⁷ I.L. Vives *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana, Padova 1974.

⁸ L. Vives, *De subventione pauperum*, a cura di A. Saitta, La Nuova Italia, Firenze 1973, con importante *Introduzione* del curatore alle pp. V-LXXXV. Disponiamo adesso dell'edizione critica: J.L. Vives, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*, a cura di C. Matheussen-C. Fantazzi, con l'assistenza di J. De Landtsheer, Brill, Leiden-Boston 2002.

⁹ V. Del Nero, *Pedagogia e psicologia nel pensiero di Vives*, in I.L. Vives Valentini, *Opera Omnia*. Edicions Alfons El Magnànim, València 1992, *Volumen I Introductorio* a cura di A. Mestre, pp. 179-216; Id., *L'educazione in Vives*, in F.J. Fdez Nieto-A. Meleto-Y A. Mestre (a cura di), *Luis Vives y el Humanismo Europeo*, Universitat de València, València 1998, pp. 131-146.

genere. Tuttavia è un filo dal quale non si può assolutamente prescindere per capirne il senso. Prima di tutto, dunque, bisogna gettare luce sulla personalità e l'opera dell'autore.

Come altri suoi scritti, anche il *De institutione* ha avuto parecchia fortuna nell'Europa moderna, incontrandosi con le aspettative di tanta parte del mondo cattolico durante la Controriforma, ma entrando pure in sintonia con quei più ampi processi di disciplinamento sociale che hanno investito anche la realtà delle chiese e delle società riformate.¹⁰ Occorrerebbe a questo proposito una ricerca ampia e sistematica nei fondi bibliotecari europei analoga a quella che è stata condotta per i *Colloquia sive Linguae Latinae Exercitatio* (altra opera di rilevante impianto ed impatto educativo, stampata autonomamente fino al cuore del XX secolo).¹¹ Mi pare, insomma, che questo testo, che pur ha dato soddisfazione all'autore, abbia riscosso un maggiore successo postumo, forse perché il margine, che gli è indubbiamente caratteristico, tra trattato educativo e trattato di comportamento, tra specchio di un modello che si spera e si auspica praticabile e proposta socialmente imitabile, è in effetti parecchio sottile. Dal *De civilitate morum puerilium* erasmiano in poi la convergenza tra modello educativo e comportamentale si farà sempre più stretta.¹² Si capisce pertanto come l'età moderna apprezzerà una proposta come quella del Vives, anche quando non si mostrerà del tutto d'accordo con lui.

Rispetto alla situazione reale della donna nell'età del Rinascimento, l'approccio dell'autore alla questione appare complesso, teso comunque ad una valutazione/rivalutazione della dimensione spirituale e culturale dell'elemento femminile, che ne mette inesorabilmente in ombra le dimensioni corporee e materiali, squilibrando così non poco la figura femminile. Si potrebbe dire che questa rimozione della fisicità, giustificata anche sulla base di una lunga tradizione, riscatta la donna rispetto ad un modello di rapporto (presunto o reale che sia) che tende invece a strumentalizzarla e a renderla passivo strumento di dominio e di piacere nelle mani del maschio. Tuttavia il prezzo pagato dalla donna delineata da Vives è molto alto: alla probabile ricerca di un equilibrio, l'umanista spagnolo approda alla fine ad una visione della donna nella quale l'ossessione della purezza, della castità e dell'onore gioca un ruolo determinante.¹³

¹⁰ La precoce traduzione castigliana di Juan Justiniano (1528) si legge ora in J.L. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, a cura di E.T. Howe, Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1995. Cfr. pure D. Briesemeister, *Die gedruckten deutschen Übersetzungen von Vives' Werken im 17. Jahrhundert*, in A. Buck (a cura di), *Arbeitsgespräch etc.*, cit., pp. 177-191; M. von Katte, *Vives' Schriften in der Herzog August Bibliothek und ihre Bedeutung für die Prinzenerziehung im 16. und 17. Jahrhundert*, ivi, pp. 193-210. Il testo di Vives fu tradotto nel Cinquecento in francese, italiano, inglese, tedesco, spagnolo.

¹¹ Esempio il lavoro di E. González González – V. Gutiérrez Rodríguez, *Los diálogos de Vives y la imprenta. Fortuna de un manual escolar renacentista (1539-1994)*, Institució Alfons el Magnànim, València 1999.

¹² Erasmo da Rotterdam, *Il galateo dei ragazzi*, a cura di L. Gualdo Rosa, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991.

¹³ Sulla donna nel Rinascimento la bibliografia si è fatta via via sempre più ricca. Possono risultare utili per una primissima introduzione generale alla questione R. De Maio, *Donna e Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1987; M.L. King, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1991; A. Farge – N. Zemon Davis (a cura di) *Dal Rinascimento all'età moderna*, in G. Duby – M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 1995; M. Zaccan, *La donna*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Le Questioni*, in Id., *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1986, vol. V, pp. 765-827; O. Niccoli

Nella complessiva valutazione di quest'opera è necessario tener conto di un altro fattore. Vives è figlio di giudeoconverti e all'età di sedici-diciassette anni lascia la città natale di Valenza per non farvi più ritorno. Egli si stabilirà nelle Fiandre presso la famiglia Valldaura, dopo un soggiorno parigino di circa tre anni. E' appurato che i genitori e altri suoi parenti furono sottoposti a drammatici e crudeli processi inquisitoriali.¹⁴ Le notizie che filtrano attraverso il suo epistolario col Cranevelt negli anni venti lasciano intravedere, seppure in maniera indiretta, una situazione d'animo estremamente addolorata e preoccupata. Questo spiega, per altro, l'inserzione in queste epistole di illuminanti ed improvvise riflessioni sulle grandi questioni dell'eresia e del potere degli inquisitori. Non vi è dubbio che questi processi abbiano innescato un trauma nella sua coscienza e una frattura nella sua biografia, il che spiega la sua scelta di non tornare nella terra natia. Ora, fra le tante cose c'è da chiedersi se in lui, che si è sempre dichiarato cristiano e che nei suoi scritti ha dato prova continua di esserlo, non siano rimaste tracce lontane di un'educazione giudaica, per esempio nella valutazione della figura della donna. Personalmente non mi sono mai azzardato ad inoltrarmi in una simile ricerca, che ipotizzo per altro difficilissima. Però la domanda va posta e il dubbio va espresso. Sono invece convinto che questo intricato rapporto con la famiglia e la terra di origine abbia contribuito a forgiare certi tratti malinconici e perfino tristi del suo carattere, che qua e là affiorano dalla sua opera. Una visione moralmente severa e finanche un po' pessimistica dei rapporti umani può avere contribuito ad alimentare in lui l'elaborazione di giudizi assai rigidi sulla natura della donna.

Il *De institutione foeminae christianae* trae origine da un soggiorno inglese di Vives nell'ambiente della regina Caterina di Aragona, alla quale l'opera è dedicata: il rapporto piuttosto confidenziale con la regina trova un preciso riscontro nel *De ratione studii puerilis* del 1523, un piccolo manuale di metodo educativo e pedagogico per la figlia («Jussisti ut brevem aliquam rationem conscriberem, qua in Maria filia Tua instituenda praeceptor e jus uti posset: parui libens tibi, cui in rebus multo majoribus obsequi vellem, si possem»).

¹⁵ Nella prefazione al *De institutione* Vives sostiene con convinzione la naturale inseparabilità della donna dall'uomo («socia inseparabilis») e colloca il proprio progetto educativo tra l'eredità dei trattatisti classici *de re familiari* e la tradizione dei padri della chiesa, accentuando l'analisi del percorso educativo della donna dalla fanciullezza, al matrimonio, fino alla eventuale vedovanza. Consapevole della no vita dell'impresa, egli rimarca però il fatto che si tratta di una proposta educativa che non deve essere letta settorialmente, per esempio a seconda dello stato di vita, ma al contrario deve essere gustata integralmente da tutti: «universos [libros] legendos

(a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza Roma-Bari 1991; S.F. Matthews-Grieco (a cura di), *Monaca, moglie, serva, cortigiana: vita e immagine della donna tra Rinascimento e Controriforma*, Morgana Edizioni, Firenze 2001; G. Leduc (a cura di), *L'educazione delle donne in Europa e in America del Nord dal Rinascimento al 1848: realtà e rappresentazioni*, L'Harmattan Italia, Torino 2001; M.E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna 1500-1750*, Einaudi, Torino 2003.

¹⁴ M. de la Pinta y Llorente y J.M. de Palacio, *Procesos Inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives*, Instituto Arias Montano, Madrid 1964.

¹⁵ J.L. Vives, *Opera Omnia*, voll. 8, a cura di G. Mayans, Monfort, València 1782-1790, vol. I, p. 256.

censeo».¹⁶ Non a caso esso contiene pure osservazioni e valutazioni generali e non solo perciò relative ad una determinato stato di vita.

Si delineano subito due tratti decisivi, molto cari all'autore, quali la scelta di valorizzare la dignità della donna, ma anche l'insistenza sul suo ruolo subordinato a quello dell'uomo. In particolare, poi, nella cura di sé la donna deve tutelare principalmente la *pudicitia* che simboleggia quel valore morale che, nell'ottica maschilista, ne esalta e ne favorisce la separatezza sociale, nella misura in cui contribuisce a relegarla nella dimensione privata e domestica, innalzandone però il valore sul mercato dello scambio matrimoniale. Evidentemente siamo di fronte ad una contraddizione non risolta. Inoltre l'educazione sentimentale, morale, amorosa, sessuale non a caso trovano uno spazio molto ampio in questo trattato. Non è certo l'unica tematica affrontata, ma è quella che ha attirato frequentemente l'occhio dei critici. Così Hilmar M. Pabel¹⁷ incentra un suo intervento sulle strategie retoriche messe in atto da Vives per inculcare il valore della castità nella donna non sposata e anche in quella maritata, strategie che oggi possono parerci inopportune o esagerate, ma che probabilmente al suo tempo mostravano una più incisiva efficacia (uso fitto di *sententiae* e di *exempla*, alternanza di un discorso oggettivo, referenziale e di apostrofi ed invettive dirette alla donna quale interlocutrice ideale, indicazioni sulle letture da fare e su quelle da evitare). I riferimenti culturali rafforzano la continua sottomissione della donna all'uomo in tutto l'arco della vita, date anche la sua naturale inclinazione al piacere e la sua instabilità mentale. Tuttavia, se la castità appare davvero come una ossessiva finalità educativa, bisognerà tentare di chiedersi perché. Federica Parenti Pellegrini,¹⁸ in riferimento alla dimensione sessuale del progetto vivesiano, contestualizza l'opera e la pone a confronto col *De officio mariti*, che giudica «più originale» del *De institutione*, rimarcando fortemente la visione subordinata della donna che emerge da questo testo. L'autrice è interessata in particolare alla condizione matrimoniale della figura femminile, e sottolinea al riguardo la dimensione della donna come «animale domestico», accostata com'è da Vives, in un passo del *De officio*, al cavallo o al bue. Pur valorizzando il matrimonio sulla scia di Erasmo, l'umanista spagnolo insiste sulla condizione di inferiorità morale e giuridica della donna, che nella dimensione matrimoniale esalta il primato della procreazione rispetto a qualunque altra esigenza affettiva e sessuale. Si tratta di osservazioni giuste e da recepire a livello di indicazioni di ricerca. Ma ovviamente il discorso resta tutto da approfondire.

Carmen Peraita¹⁹ invece, che definisce la proposta di Vives come la più decisa difesa cinquecentesca della possibilità di accesso all'educazione per la donna, evidenzia pure il contrasto di fondo tra questa impresa di educazione morale e il rafforzamento di un ruolo socialmente subordinato, nella misura in cui l'elemento femminile è titolare di imperfezioni naturali, morali e teologiche. La formazione

¹⁶ J.L. Vives, *De institutione feminae Christianae Liber Primus*, cit., p. 4.

¹⁷ H.M. Pabel, "Feminae unica est cura pudicitiae": Rhetoric and the Inculcation of Chastity in Book I of Vives' *De Institutione feminae Christianae*, in «Humanistica Lovaniensia», XLVIII, 1999, pp. 70-102.

¹⁸ F. Parenti Pellegrini, *Juan Luis Vives: il debito coniugale e la moglie come animale domestico*, in «Archivio Storico Italiano», CLV, 1997, pp. 495-506.

¹⁹ C. Peraita, *Latin and Virtue: Vives on Educating the Subordinated Sex*, in M. Da Costa Fontes – J.T. Snow (a cura di), *'Entra mayo y sale abril': Medieval Spanish Literary and Folklore Studies in Memory of Harriet Goldberg*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta 2005, pp. 281-301.

culturale e quella letteraria in special misura rappresentano una strada per il conseguimento della saggezza, della virtù e della sapienza. La studiosa insiste molto su questo nesso tra educazione alle lettere e educazione alla virtù, che permette di infondere «reflexive habits», nonché di moderare la condotta e di reprimere la sessualità. Il *De institutione* si caratterizza perciò per un modello educativo incentrato su un «moral learning» che ha riflessi sulla vita quotidiana, instillando nella donna un codice di comportamento basato sul governo di sé. Uno stimolo positivo quello rivolto a potenziare l'istruzione della donna, vanificato tutt'avia dal permanere di condizioni che ne perpetuano la subalternità.

Una valida direzione di ricerca è sicuramente quella intrapresa da Jan Papy²⁰ che ha approfondito alcune piste concernenti le fonti del pensiero di Vives. Infatti se, come è noto, i padri della chiesa, gli intellettuali medievali e gli umanisti costituiscono la rete di riferimenti che getta un po' di luce sulla struttura e la finalità di questo testo, in questo saggio si rimarca in particolare la scarsa considerazione dell'influsso della letteratura spagnola sul trattato di Vives e, in particolar modo, quello del francescano catalano Francesco Eiximenis (1340ca.-1409), che nel *Llibre de les dones* agita alcune tematiche verso le quali anche l'umanista si mostrerà sensibile.²¹ Tra le possibili fonti medievali di Vives, vengono poi indicate anche lo *Speculum virginum* e i libri di ore, anche se è da dire che il rapporto tra Vives e i medievali è mediato e condizionato da un costante atteggiamento polemico nei confronti della logica tardo scolastica. Decisivi appaiono tuttavia le relazioni con gli umanisti, Budé, Erasmo e More soprattutto: la questione umanistica dell'apprendimento e dell'uso del latino è, da questo punto di vista, centrale in tutta la produzione dell'umanista spagnolo, compreso il *De institutione*. Dunque una valida indicazione, quella di Papy, che dovrà naturalmente venire approfondita.

Infine un cenno all'articolo di A.D.Cousins²² che lega nella sua analisi le posizioni di Erasmo, Vives e More in relazione all'educazione umanistica della donna e al ruolo esercitato in queste valutazioni dal mito (quello di Pigmalione in particolare), tenendo come costante punto di riferimento il poema di More *To Candidus* sul modo di scegliere una moglie. Anche in questo saggio, dunque, si evidenzia in particolare lo stretto nesso che unisce in Vives il *De institutione* al *De officio* nella consapevolezza che Erasmo sicuramente e lo spagnolo quasi sicuramente hanno letto il poema di More. Questo contribuirebbe per altro a spiegare l'enfasi di Vives sull'armonia coniugale, fondata sulla attiva formazione («fingere» come scolpire) della moglie da parte del marito, che costituisce però anche il segnale preciso di una volontà di chiusura della donna entro un preciso ambito domestico. Fare della casa il proprio regno: questo alla fin fine deve essere il risultato di un processo formativo eterodiretto capace di garantire quella divisione di compiti che costituisce il fondamento di una giusta relazione tra i sessi. Dunque, a parere dell'autore, nella

²⁰ J. Papy, *Juan Luis Vives (1492-1540) on the Education of Girls. An Investigation into his Medieval and Spanish Sources*, in «Paedagogica Historica», XXXI, 1995, n. 3, pp. 739-765.

²¹ F. Eiximenis, *Estetica medievale dell'eros, della mensa, della città*, a cura di G.Zanoletti, Jaca Book, Milano 1986; D. De Courcelles – C. Val Julián (a cura di), *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIVe-XVIIe siècle*, Ecole des chartes, Paris 1999, pp. 96 sgg.

²² A.D. Cousins, *Humanism, Female Education, and Myth: Erasmus, Vives, and More's "To Candidus"*, in «Journal of the History of Ideas», 65, 2004, n. 2, pp. 213-230.

dimensione educativa degli umanisti è errato emarginare quella dimensione mitica che costituisce uno dei tratti fondamentali del loro progetto formativo.

Pur ribadendo posizioni tradizionali, la posizione di Vives favorevole al matrimonio lo pone in oggettivo rapporto con un contesto culturale che mira a rivalutare questo istituto. Occorre tener di conto, storicamente, delle posizioni di Lutero e di altri riformatori, ma anche di quella erasmiana in lode del matrimonio cristiano: «Quod si matrimonii quaerimus autorem, non a Lycurgo, non Mose, non a Solone, sed ab ipso summo rerum omnium opifice conditum et institutum est, ab eodem et laudatum, ab eodem honestatum consecratumque».²³ Tutta l'argomentazione erasmiana mira a rivalutarne il valore quale struttura portante della società («[...] coniugali societate et constare et contineri omnia, sine ea dissolvi, interire, collabi cuncta»).²⁴ E' vero che le leggi e le usanze sono diverse da gente a gente, ma non vi è popolo così barbaro che non consideri sacro e venerabile il matrimonio, che ha umanizzato «homines saxeos et ferarum ritu viventes», distogliendoli «a vago concubitu». Erasmo valorizza gli aspetti belli e sacri del matrimonio, riscattandolo da ogni patina peccaminosa, proprio perché questo istituto ha un saldo fondamento naturale, e liberando le donne dalle false accuse che vengono loro continuamente rivolte. I vizi stanno negli uomini, non nel matrimonio in sé. Anzi, una buona moglie può essere corrotta dal marito, come un buon marito può correggere una cattiva moglie. Insomma non vi è nulla di fisso e di definitivo. Resta la triste consuetudine che «falso uxores accusamus». Niente in realtà vi è di più dolce, di più felice e di più sicuro della vita coniugale. Il celibe Erasmo, certo nella prospettiva di una profonda riforma del cristianesimo che ridimensionasse le pretese e il potere del clero e aprisse ad un apporto più attivo dei laici, ci lascia dunque un messaggio convintamente positivo sul matrimonio: «tolle matrimonium, perpaucis annis universum hominum genus funditus intereat necesse est».²⁵ Sarà perciò necessario rileggere il piano educativo globale di Vives anche alla luce di una riconsiderazione delle idee sull'amore e sul matrimonio dell'olandese. Ma nel contestualizzare in modo particolare il *De officio mariti* si dovrà tener conto di un clima nuovo che offre, per esempio, spregiudicate proposte di esaltazione della donna, come quella di Agrippa di Nettesheim, senza le quali la visione umanistica di questi problemi risulterebbe intollerabilmente monca.

La posizione di Agrippa sulla donna, collocandosi tra le due edizioni del *De institutione foeminae christianae* e in contemporanea al *De officio mariti*, può aiutare a mettere in luce alcune differenze con Vives. In polemica con i fautori del celibato, in sintonia con Erasmo e in accordo con alcune linee di fondo dei riformatori luterani, Agrippa esalta nel 1526 il matrimonio in un piccolo, ma succoso testo dedicato a Magherita di Angoulême.²⁶ Il matrimonio è lì visto, in maniera serena, quale sorgente di felicità («[...]nec in somno, nec in vigilia a se discedentes, sed vita illis in omnibus actionibus, laboribus, periculis, atque in omni fortuna coniuncta,

²³ Des. Erasmi Rot. *Declamatio in genere suasorio de Laude Matrimonii*, in Id., *Opera Omnia*, 1-5, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford 1975, p. 386.

²⁴ Des. Erasmi Rot., *op. cit.*, p. 394.

²⁵ Ivi, p. 412.

²⁶ Henr. Corn. Agrippae *De Sacramento Matrimonii declamatio*, in Id., *Opera*, per Beringos fratres, Lugduni s.d., II, pp. 536-549. Cfr. P. Zambelli, *Mariage et luthéranisme d'après Henri Cornille Agrippa*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1997, n. 1, pp. 79-102.

inserviunt sibi invicem quamdiu vivunt: comitantur se usque ad vitae exitum »).²⁷ Ancora più interessante per un confronto è lo spegiudicato *De praecellentia et nobilitate foeminei sexus* del 1529, che rivendica non solo l'uguaglianza delle donne rispetto agli uomini, ma perfino la loro superiorità, se le scuole e la cultura fossero a loro disposizione. Se esse sono costrette a sottoporsi ai maschi non è per qualche ragione naturale o divina, ma per consuetudine, educazione o fortuna: in termini antropologici si tratta di una situazione che la cultura può contribuire a modificare in profondità. Del resto «Nulla itaque est ab essentia animae inter virum et mulierem, alterius super alterum nobilitatis praeeminentia: sed utriusque par dignitatis innata libertas».²⁸

Quella di Agrippa appare dunque una concezione assai meno rigida e più ardita di quella dell'umanista spagnolo. Ma, appunto, in un frangente storico decisivo per l'Umanesimo e per la Riforma, può essere davvero fruttuosa una lettura ad ampio raggio di quello che gli intellettuali del periodo hanno elaborato su educazione, amore e matrimonio.

Se si torna ora per un attimo al *De institutione*, si nota che nella sua struttura esso non risulta equilibrato tra le sue parti: nella edizione critica infatti, al primo libro «qui est de virginibus», compresa la traduzione inglese, sono dedicate 197 pagine, al secondo, «qui est de nuptis» 195, al terzo, sullo stato di vedovanza, 41. Per quanto possa valere un confronto esteriormente quantitativo, è chiaro che l'interesse di Vives è rivolto molto più alla bambina, alla adolescente e alla donna sposata che alla vedova. Tra le numerose problematiche affrontate, merita rammentare almeno quelle dell'allattamento, dei giochi (valorizzati in genere da questo autore per la loro intrinseca validità pedagogica quali segnalatori di inclinazioni e di attitudini personali), l'educazione "domestica" (tessere e cucinare soprattutto). Quella culinaria acquista il valore di una attività inserita in uno spazio particolare, riservato. Quanto alla formazione culturale, la lettura trova un apprezzamento preciso, per quanto selezionato: infatti Vives sconsiglia i testi volgari che hanno per oggetto guerre e amori e ne offre un catalogo dall'antichità fino all'Umanesimo.

L'analisi di questi testi e dell'indice *ante litteram* elaborato dal Vives è già stato intrapreso dagli studiosi, ma si tratterà di approfondire il discorso, anche in relazione ad altre sue opere. In via di ipotesi si può ritenere che l'intento del filosofo spagnolo sia quello di sottrarre l'immagine della donna ad una visione strumentalizzata della sua affettività, rafforzandone però contemporaneamente la subordinazione ad un ordine, sociale e familiare, prettamente maschile. Virtù, moralità, pudicizia, devozione, frugalità, sobrietà sono valori da tutelare in maniera ossessivamente decisa e, in questa cornice, si capisce come la verginità sembri acquisire una validità indiscutibile: da qui il contorno di proibizioni e di consigli che vanno da una certa dieta, al riposo, al rifiuto dell'ozio, alla capacità di fare a meno di belletti. Alcuni padri della chiesa vengono citati di rettamente dall'autore, ma una ricerca più mirata potrà evidenziare meglio il grado della loro assimilazione e del loro riuso (che io ritengo particolarmente elevato). La donna che si avvia al matrimonio e ancor di più la donna maritata sono oggetto di consigli che non si discostano dal solco educativo

²⁷ H. C. Agrippae, *op. cit.*, p. 540.

²⁸ H. C. Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, ed. crit. sul testo d'Anvers 1529, a cura di R. Antonioli, Droz, Genève 1990, p. 49.

predisposto per la fanciulla. Nettamente dipendente dalla volontà del coniuge, la donna sposata alimenta l'armoniosa concordia affettiva matrimoniale anche attraverso una saggia amministrazione dell'educazione dei figli e del patrimonio familiare. La sessualità invece viene fortemente svalutata ed emarginata. Il valore e la supremazia dell'interiorità rispetto all'esteriorità, dell'animo rispetto al corpo, dello spirito rispetto alla materia costituiscono un filo rosso che accomuna l'educazione della «virgo», della donna sposata e della vedova. Indubbiamente il *De institutione* è un testo ricco di tanti spunti di riflessione, basti pensare alle osservazioni dell'autore sulla danza, sull'uso di mascherarsi, sulle tradizionali feste di matrimonio, sulle cerimonie funebri fastose, sui periodi di lutto eccessivamente prolungati, tutte spie da leggere anche in chiave antropologica in un contesto storico in fase di profonda trasformazione agli esordi dell'età moderna.

Dopo numerose ed utili indagini particolari, probabilmente è ormai maturo il tempo di uno studio globale approfondito su questo stimolante, problematico e, a tratti, sgradevole testo, che lo inquadri nel contesto della cultura umanistica, nella concreta situazione della donna nell'età rinascimentale, nella trattatistica educativo-pedagogica, nella personalità e nella produzione dell'autore. Non solo occorre tener conto delle due edizioni elaborate dall'autore, ma bisogna rapportarlo al *De officio mariti* e alle numerose altre opere di taglio educativo che Vives ha pubblicato. Né un'accusa di conservatorismo maschilista né un apprezzamento senza riserve delle aperture educative nei confronti della donna, che pur non mancano, possono bastare a rendere ragione di un progetto così complesso ed ambizioso. La donna è *animal infirmum*, ma al contempo è titolare di diritti educativi al pari del maschio. Il riferimento alla tradizione pagana (Plutarco) e cristiana (i padri della chiesa) per invitare la donna alla modestia del comportamento, all'onestà, alla sapienza, al silenzio, ad abbassare gli occhi indica un processo di interiorizzazione della "disciplina" e di autocontrollo che va ben oltre Vives: ma è un processo, lo sappiamo bene, che viene da lontano e che si inoltra in profondità nel cuore della modernità.