

# LUISA SIGEA DE VELASCO: REFLEXIONS FILOSÒFIQUES D'UNA DOCTA PUELLA ESPANYOLA DEL SEGLE XVI

**Immaculada Font Mareña**

Dipòsit legal: Gi. 1459-2014  
<http://hdl.handle.net/10803/277012>

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

**LUISA SIGEA DE VELASCO: REFLEXIONS  
FILOSÒFIQUES D'UNA *DOCTA PUELLA*  
ESPANYOLA DEL SEGLE XVI**

Immaculada Font Mareña

2014





Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

**LUISA SIGEA DE VELASCO: REFLEXIONS  
FILOSÒFIQUES D'UNA *DOCTA PUELLA*  
ESPANYOLA DEL SEGLE XVI**

Immaculada Font Mareña

2014

PROGRAMA DE DOCTORAT  
en Ciències Humanes i de la Cultura

DIRIGIDA PER  
Dra. Carla Carreras Planas

Memòria presentada per optar al títol de doctora per la  
Universitat de Girona



## AGRAÏMENTS

Durant aquests cinc anys, al llarg dels quals m'he dedicat a estudiar la figura i el pensament filosòfic de Luisa Sigea, he tingut el privilegi de comptar amb la inestimable ajuda de nombroses persones, especialment, de l'àmbit acadèmic, però també del personal. Per això, vull dedicar, encara que sigui de manera molt breu, unes paraules a tots aquells que m'han donat la mà i m'han acompanyat al llarg d'aquesta recerca.

En primer lloc, a la Dra. Carla Carreras, directora d'aquesta tesi doctoral i també la meva primera lectora i crítica. Per haver-me dedicat cinc anys de la seva vida professional, per haver-me aconsellat i animat davant dels dubtes i les incerteses fruit d'una recerca com ha estat la nostra, per la llibertat que m'ha donat a l'hora d'escollir les línies d'investigació, i, sobretot, pel seu suport i per la seva entrega incondicionals. Sense ella no hauria arribat on sóc avui.

Al Dr. Jörg Zimmer, pels seus consells i per les seves orientacions, gràcies als quals vaig optar estudiar el màster Iniciació a la Recerca de les Humanitats: història, art, filosofia, llengua i literatura; un pas previ i indispensable per poder portar a terme aquesta tesi doctoral.

Al Dr. Josep Maria Ruiz Simon, per acollir-me en el seu projecte de recerca, gràcies al qual vaig poder sol·licitar una beca FPU. I a més, per tots els seus aclariments i totes les explicacions relacionades amb el pensament i els filòsofs de l'Edat Mitjana.

A la Dra. Mariàngela Vilallonga, per ser-hi sempre, i per haver-me donat l'oportunitat de poder aprendre al seu costat.

A la Dra. Anna Quintanas, per ensenyar-me que és possible mirar, conèixer i aprendre les coses des d'uns altres ulls, uns ulls femenins. I per tota la bibliografia que al llarg d'aquests cinc anys m'ha facilitat.

Al Dr. Joan Ferrer, per tots els seus consells i totes les seves recomanacions, per les seves correccions i aportacions, per les seves entranyables i constants paraules d'ànims i de suport, i, especialment, per posar-me en contacte amb el pare Jaume Sidera, un gran llatí i una persona realment entranyable.

Al Dr. Joan Manuel del Pozo, per la seva entrega, disponibilitat i amabilitat en totes les meves consultes, especialment les relacionades amb el pensament de Ciceró.

Al Dr. Oriol Ponsatí, per aportar una mica de llum i dilucidar tots els dubtes relatius al pensament d'Agustí d'Hipona i altres pensadors medievals, i també antics.

Al Dr. Josep Olesti, per la seva entrega i eficiència en els aclariments en relació a les reflexions de Nicolau Maquiavel.

A la Dra. Mònica Carbó, al Dr. David Pienda, al Dr. Joan Pagès, al Dr. Joan Vergés, al Dr. Josep Lluís Prades, al Dr. Antoni Defez, al Dr. Ramon Alcoberro i al Dr. Josep Maria Terricabras, primer, professors, i després companys de departament.

A la Dra. Rosa Rius, per ajudar-me a conèixer més a fons totes aquelles qüestions relacionades amb el pensament feminista des del seu propi exemple personal.

A la Dra. Anna Pagès, la Dra. Laia de Ahumada i a la Dra. Theresa Lamy, per ajudar-me en els inicis d'aquesta recerca donant-me a conèixer els noms d'algunes filòsofes i facilitant-me tota la informació de la qual disposaven.

Al senyor Xavier Palmeiro, per la seva col·laboració i entrega en la gestió de tots els tràmits burocràtics i administratius.

A l'equip de professionals de la biblioteca de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, per ajudar-me en totes les tasques relacionades amb qüestions bibliogràfiques.

Als meus companys de doctorat, la Vero, en Marc, la Sandra i la Mercè, per la seva amistat i per la seva complicitat. Amb ells va començar aquest procés.

A la Isabel, per vetllar amb tanta cura per la nostra amistat.

En darrer lloc, a tota la meva gran família, especialment, la meva mare, el meu pare i les meves dues germanes, la Mireia i l'Anna; als meus pares, per haver-me donat sempre la llibertat i els recursos necessaris per poder dedicar-me als estudis i a la recerca; a les meves germanes, per la seva paciència i per la seva estimació; i a tots ells per estar cada dia al meu costat i recordar-me que els estudis i la recerca són importants, però que viure i ser feliç encara ho és més.

A tots ells gràcies, moltíssimes gràcies.

L'elaboració d'aquesta tesi doctoral també ha estat possible gràcies a la beca de Formació de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación (F.P.U. n° AP2008-01635), de la qual he estat beneficiària entre els anys 2009 i 2013.

# ÍNDEX

<b>ÍNDEX</b>	<b>7</b>
<b>RESUM</b>	<b>13</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>14</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUCCIÓ</b>	<b>19</b>
1. Presentació	21
2. Objectius i hipòtesis	21
3. Metodologia	23
4. Fonts directes i fonts indirectes	27
5. Dificultats	30
<b>1ª Part</b>	<b>33</b>
<b>1. CONTEXT HISTÒRIC D'EUROPA A L'EDAT MODERNA</b>	<b>35</b>
1.1. CANVIS SOCIECONÒMICS	35
1.2. CANVIS POLÍTICS	40
1.3. CANVIS RELIGIOSOS	43
1.4. CANVIS CIENTÍFICS	45
1.5. CANVIS CULTURALS	49
<b>2. PENSAMENT FILOSÒFIC D'EUROPA A L'EDAT MODERNA</b>	<b>57</b>
2.1. FILOSOFIA POLÍTICA	62
2.1.1. L'idealisme polític	63
2.1.1.1. El jusnaturalisme	64
2.1.1.2. L'utopisme	64
2.1.2. El realisme polític	67
2.2. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA	71
2.2.1. Definicions d'home	72



2.2.1.1 L'home en tant que ésser natural _____	72
2.2.1.2. L'home en tant que ésser social _____	73
2.2.1.3. L'home en tant que <i>homo faber</i> _____	74
2.2.1.4. El Jo conquereixo _____	74
2.2.1.5. L'home en tant que ésser lliure _____	76
2.2.2. Dualisme antropològic _____	77
2.3. FILOSOFIA MORAL _____	77
<b>3. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA DONA A L'EDAT MODERNA</b>	<b>83</b>
3.1. CARACTERÍSTIQUES I CLASSIFICACIÓ DE LES DONES _____	84
3.2. LA INSTRUCCIÓ I L'EDUCACIÓ DE LA DONA _____	90
3.3. LA MEDICINA: SANADORES I BRUIXES _____	95
3.4. LA LITERATURA: LES <i>DOCTA PUELLA</i> _____	98
<b>2ª Part</b> _____	<b>117</b>
<b>4. VIDA I OBRES DE LUISA SIGEA DE VELASCO</b> _____	<b>119</b>
4.1. BIOGRAFIA DE LUISA SIGEA DE VELASCO _____	119
4.2. OBRES DE LUISA SIGEA DE VELASCO _____	125
<b>5. CARACTERÍSTIQUES DEL DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA</b> _____	<b>129</b>
5.1. GÈNERE LITERARI I TEMÀTICA _____	129
5.2. ELS PERSONATGES _____	134
5.3. ESPAI ON ES DESENVOLUPA EL DIÀLEG EN QÜESTIÓ _____	136
5.4. ESTRUCTURA DE L'OBRA _____	136
5.5. INFLUÈNCIES I FONTS D'INSPIRACIÓ _____	138
5.6. ALTRES PENSADORS COETÀNIES _____	142
5.7. CONTINGUT FILOSÒFIC DEL <i>DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA</i> _____	144
<b>3ª Part</b> _____	<b>149</b>
<b>6. FILOSOFIA POLÍTICA</b> _____	<b>151</b>
6.1. VIRTUTS DELS BONS GOVERNANTS/PRÍNCEPS _____	152

6.1.1. Els prínceps han de ser filòsofs _____	156
6.1.2. La moderació _____	161
6.1.3. La prudència: unió de coratge, templança i justícia _____	163
6.1.4. La humanitat _____	170
6.2. ELS BÉNS PROPIS DE LA POLÍTICA _____	171
6.2.1. El poder _____	172
6.2.2. L'honor _____	177
6.2.3. La glòria _____	180
6.3. FAVORS, HONORS, RECOMPENSES I CÀSTIGS CONCEDITS PELS PRÍnceps _____	183
6.4. L'AUTÈNTIC REI I SENYOR _____	185
6.5. ELS ADULADORS _____	186
6.6. ELS SÚBDITS _____	189
6.7. LA FORTUNA, EL DESTÍ, LA SORT I L'ATZAR _____	193
6.7.1. La fortuna _____	196
6.7.2. La sort _____	199
6.7.3. L'atzar _____	201
6.8. DUES OPCIONS DE VIDA: LA VIDA RETIRADA I LA VIDA ÀULICA _____	206
6.8.1. Característiques de la vida retirada _____	207
6.8.2. Característiques de la vida àulica _____	215
6.8.3. Quina opció s'ha de seguir _____	223
<b>7. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA _____</b>	<b>229</b>
7.1. DUALISME ANTROPOLÒGIC _____	229
7.1.1. Característiques de l'ànima/esperit _____	230
7.1.2. Característiques del cos _____	239
7.1.3. La mort _____	246
7.2. DÉU I EL DIABLE _____	250
7.3. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA DONA _____	253
7.3.1. Classificació social de les dones _____	254
7.3.1.1. Les donzelles _____	255
7.3.1.2. Les esposes _____	258
7.3.1.3. Les vídues _____	261
7.3.1.4. Les prostitutes _____	262

7.3.2. Virtuts necessàries en les dones _____	263
7.3.3. Vicis característics de les dones _____	269
7.3.4. Engalanaments i ornaments adequats per a les dones _____	276
7.3.5. Luisa Sigea, una pensadora “feminista”? _____	284
<b>8. FILOSOFIA MORAL _____</b>	<b>291</b>
8.1. CONCEPCIÓ DE LA FELICITAT _____	292
8.1.1. El coneixement _____	294
8.1.2. La virtut _____	307
8.2. CONCEPCIÓ DE LA VIDA FELIÇ _____	312
<b>CONCLUSIÓ _____</b>	<b>317</b>
<b>BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>325</b>
<b>1. BIBLIOGRAFIA DE LA 1ª PART _____</b>	<b>327</b>
1.1. Bibliografia sobre el context històric d’Europa a l’Edat Moderna _____	327
1.2. Bibliografia sobre el pensament filosòfic d’Europa a l’Edat Moderna _____	329
1.3. Bibliografia sobre la concepció de la dona a Europa a l’Edat Moderna _____	331
<b>2. BIBLIOGRAFIA DE LA 2ª PART: LUISA SIGEA DE VELASCO _____</b>	<b>341</b>
<b>3. BIBLIOGRAFIA DE LA 3ª PART: PENSAMENT FILOSÒFIC DE LUISA SIGEA DE VELASCO _____</b>	<b>347</b>
<b>ANNEX _____</b>	<b>353</b>
<b>INTRODUCCIÓ A LA TRADUCCIÓ DEL <i>DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA</i> _____</b>	<b>355</b>
<b><i>DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA</i> _____</b>	<b>363</b>
DEDICATÒRIA _____	365
PROEMI _____	369
PRIMER DIA _____	375
SEGON DIA _____	409

SEGON DIA. Després de dinar _____	425
TERCER DIA _____	441
TERCER DIA. Després del dinar del tercer dia _____	463
TERCER DIA. Després de sopar _____	487
<b>BIBLIOGRAFIA</b> _____	<b>515</b>
Referències bibliogràfiques de les obres dels autors citats per Luisa Sigea de Velasco _____	515
Altres referències bibliogràfiques consultades _____	521



## RESUM

La tesi doctoral titulada *Luisa Sigea de Velasco: Reflexions filosòfiques d'una docta puella espanyola del segle XVI* està dirigida a comprovar i justificar si Luisa Sigea (1522-1560) fou una autèntica filòsofa. Per poder portar a terme aquesta recerca ens hem basat en el diàleg que aquesta pensadora escrigué titulat *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552), el qual hem traduït al català [*Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*].

El nostre treball d'investigació ha consistit a fer una anàlisi filosòfica d'aquest diàleg. L'objectiu d'aquesta obra de Luisa Sigea és descobrir quin és el millor estil de vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç: l'estil de vida àulic o l'estil de vida retirada. Per poder respondre a aquesta qüestió, Sigea desenvolupa una sèrie de reflexions polítiques, antropològiques i epistemològiques que subordina a l'objectiu ètic d'arribar a Déu i a la felicitat. Per presentar els seus arguments, Luisa Sigea té en compte determinats aspectes de les filosofies pitagòrica, platònica, estoica, agustiniana i, sobretot, de la doctrina cristiana, a partir dels quals extreu les seves pròpies reflexions i conclusions. Sigea, però, no recull tots aquests arguments aliens per poder, a partir d'aquí, aprofundir en els mateixos objectius dels autors citats o bé oposar-s'hi de manera crítica, sinó per justificar i analitzar l'estil de vida àulic i l'estil de vida retirat per tal de descobrir quin dels dos és millor per poder aconseguir la vida feliç dintre d'aquest segle. La conclusió a què arriba és que ambdós estils de vida són igualment vàlids per poder arribar al costat de Déu. La raó per escollir un estil de vida o l'altre, segons ella, és el tipus de persona que és cadascú, és a dir, segons si hom posseeix una ànima feble o bé una ànima forta.

A partir de totes les reflexions desenvolupades i de tots els arguments aportats per Luisa Sigea al llarg del *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*, considerem que podem confirmar la nostra hipòtesi segons la qual aquest diàleg és un diàleg filosòfic i que Luisa Sigea és una autèntica filòsofa.

## RESUMEN

La tesis doctoral titulada *Luisa Sigea de Velasco: Reflexiones filosóficas de una docta puella española del siglo XVI* está centrada en comprobar y justificar si Luisa Sigea (1522-1560) fue una auténtica filósofa. Para poder llevar a cabo esta investigación nos hemos basado en el diálogo filosófico que esta pensadora escribió: *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552), y que hemos traducido al catalán [*Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*].

Nuestro trabajo de investigación ha consistido en hacer un análisis filosófico de este diálogo. El objetivo de esta obra de Luisa Sigea es descubrir cuál es el mejor estilo de vida para poder llegar al lado de Dios y disfrutar de la vida feliz: el estilo de vida áulico o el estilo de vida retirado. Para poder responder esta cuestión, Sigea desarrolla una serie de reflexiones políticas, antropológicas y epistemológicas que supedita al objetivo ético centrado en llegar a Dios y a la felicidad. Para poder presentar sus argumentos, Luisa Sigea tiene en cuenta determinados aspectos de las filosofías pitagórica, platónica, estoica, agustiniana, y, sobretodo, de la doctrina cristiana, a partir de los cuales extrae sus propias reflexiones y conclusiones. Sin embargo, Sigea no reúne todos estos argumentos para poder, a partir de aquí, profundizar en los mismos objetivos de los autores citados o bien oponerse a éstos de manera crítica, sino para justificar y analizar el estilo de vida áulico y el estilo de vida retirado con el objetivo de poder descubrir cuál de los dos es mejor para poder conseguir la vida feliz dentro de este mismo siglo. La conclusión a la que llega es que ambos estilos de vida son igualmente válidos para poder llegar al lado de Dios. La razón para escoger un estilo de vida u otro, según ella, está en la clase de persona que es cada uno, es decir, dependiendo de si uno posee una alma débil o bien un alma fuerte.

A partir de todas las reflexiones desarrolladas y de todos los argumentos aportados por Luisa Sigea a lo largo del *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, consideramos que podemos confirmar nuestra hipótesis según la cual este diálogo es un diálogo filosófico y que Luisa Sigea es una auténtica filósofa.

## ABSTRACT

The PhD entitled *Luisa Sigea de Velasco: Philosophical reflections of a sixteenth-century Spanish docta puella* focuses on verifying and justifying if Luisa Sigea (1522-1560) was a genuine philosopher. To carry out this research, we analyze her philosophical dialogue: *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552). We also translated this dialogue into Catalan [*Diàleg de dues donzelles sobre la vida aulica i la vida retirada*].

Our research focused on doing a philosophical analysis of the dialogue. Luisa Sigea aims at finding out whether the best life to come next to God and experience happiness is the court lifestyle or the secluded one. To answer this question, Sigea goes through a set of political, anthropological and epistemological reflections that are subordinated to the ethical aim of reaching God and achieving happiness. To present her arguments, Luisa Sigea builds upon certain aspects of Pythagorean, Platonic, Stoic, and Augustinian philosophy, as well as the Christian Doctrine, from which she draws her own reflections and conclusions. Nevertheless, Sigea doesn't point to all these arguments to inquire into the above mentioned authors' objectives or to oppose them in a critical way, but to justify and to analyze the court lifestyle and the secluded one in order to discover which of these two lifestyles is better to achieve true happiness in life in this century. She concludes that both ways of life are equally valid to come next to God. Choosing one way of life or the other, according to her, depend on the type of person you are. That is, on whether you have a weak or a strong spirit.

From all the reflections and arguments developed by Luisa Sigea in *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, we can confirm our hypothesis according to which this dialogue is a philosophical dialogue and Luisa Sigea is a genuine philosopher.





«Si és veritat que els caçadors passen les nits en plena neu i suporten el gel que els crema a les muntanyes, i els pugilistes no es queixen quan són masegats pels cops dels cestos, si per a ells la victòria als Jocs Olímpics és un títol de glòria igual a aquell que conferia en altres temps el consolat, i si els gladiadors, homes depravats o bàrbars, suporten fins a l'extrem grans cops, si doncs, en tots aquests l'exercici, la pràctica regular i el costum tenen una gran força, nosaltres, nascudes per a la glòria, ¿no serem també capaces d'escoltar les meditacions d'aquelles dones il·lustres, de tal manera que les nostres ànimes en sortiran enfortides en contra de tot allò que les perjudica?»

Luisa Sigea, *Diàleg de dues donzelles*



# **INTRODUCCIÓ**



## 1. Presentació

En el segle VI a.C., la poetessa grega Safo de Lesbos encoratjà les seves alumnes a través de les següents paraules: «Us asseguro que, en un futur, algú es recordarà de nosaltres». I tenia raó. Vint-i-set segles més tard no només la recordem, sinó que no hauríem d'oblidar-la. Ni a ella, ni tampoc a pesadores pitagòriques com Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Perictione; pensadores epicúries com Temista i Leontion; pensadores polítiques com Aspàsia de Milet; matemàtiques com Hipàtia d'Alexandria; místiques com Hildegarda de Bingen i Eloïsa del Paràclit; literates com Christine de Pizan; pensadores com Luisa Sigea, Moderata Fonte, Oliva Sabuco i Juliana Morell; entre moltes altres dones. No les podem oblidar perquè totes elles van ser dones instruïdes, cultes, intel·ligents, valentes, capaces de desenvolupar els seus propis pensaments en relació als diferents àmbits intel·lectuals regits per normes i estigmes essencialment patriarcals.

Aquestes dones tingueren moltes coses a dir i, tot i que les seves reflexions i les seves argumentacions no estigueren centrades a lluitar a favor de l'emancipació ni de la igualtat femenina, foren capaces de reflexionar sobre les dones des de diferents perspectives, tot oferint una visió “femenina” de la realitat en relació als diferents contextos històrics i indrets en els que visqueren.

Encara avui són poques les filòsofes que han aconseguit assolir una rellevància filosòfica important; destaquen els casos de pensadores contemporànies com Maria Zambrano, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o Simone Weil. Totes elles són la prova que les dones, com els homes, també tenen moltes coses a dir sobre qüestions filosòfiques.

## 2. Objectius i hipòtesis

L'estímul inicial d'aquest treball d'investigació fou el de reivindicar les veus de les dones filòsofes dintre de la història del pensament. Sabem que al llarg de tots aquests segles hi ha hagut filòsofes, perquè, en l'actualitat, són nombrosos els grups intel·lectuals constituïts essencialment per dones, però també per homes, que es

dediquen a l'estudi de figures femenines com les citades; grups investigadors, com per exemple, el de Filosofia i Gènere, DUODA, Creació i Pensament de les Dones (CiPD), Librería de Mujeres de Milán, etc.

Per qüestions de formació i d'interès intel·lectuals, hem tingut l'oportunitat d'estudiar i conèixer el pensament filosòfic de pensadores pitagòriques i epicúries dels segles VI a.C.-III d.C., i també de treballar alguns dels conceptes que s'han utilitzat al llarg de la història del pensament per fer referència a les dones filòsofes. Conceptes com el d'«hetera» –a l'Antiga Grècia–, i els de «Precioses» i «Salonnières» –a França, als segles XVII i XVIII, respectivament. També hem sentit a parlar d'un altre concepte, el de «*docta puella*». Les *docta puella* dels segles XIV-XVI eren dones humanistes, cultes i erudites, que tenien coneixements de llengua i cultura grega i llatina, i també de filosofia. Aquest concepte ha estat treballat des d'un àmbit literari, però no des del filosòfic. Estudiant-lo i analitzant-lo a partir de les obres de pensadores com María Milagros Rivera, Ángeles Caso, Rosa Rius, Iris María Zavala, etc., i també de l'obra *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas* (quatre volums), de l'historiador i escriptor Manuel Serrano y Sanz, inferirem la hipòtesi que el concepte de «*docta puella*» podria incloure, també, el significat de filòsofa. Entre totes les *docta puella* citades per aquests investigadors, ens cridà l'atenció el nom i l'obra de la toledana Luisa Sigea (1522-1560), autora d'un diàleg en llatí titulat *Duarum virginvirginum colloquium de vita aulica et privata* (*Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*). Buscarem informació sobre aquesta pensadora espanyola, i comprovarem que es tractava d'una autora inèdita, ja que tan sols havia estat estudiada des d'un àmbit filològic, però no pas filosòfic. A més, el seu diàleg titulat *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (*Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*) no havia estat analitzat ni tampoc estudiat filosòficament; i pel que ens consta, tan sols havia estat traduït al francès, l'any 1970. A partir d'una primera lectura d'aquest diàleg, ens adonarem que, certament, contenia reflexions de caràcter filosòfic, ja que en les primeres intervencions s'hi troben fragments del diàleg *La República* de Plató, i també reflexions de Pitàgoras i Plutarc. De manera que Luisa Sigea i la seva obra *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* eren susceptibles d'ésser estudiats des d'una perspectiva filosòfica.

A partir d'aquí, la nostra hipòtesi de treball es concretà de la següent manera: considerem que Luisa Sigea és una autèntica filòsofa perquè la seva obra *Duarum*

*virginum colloquium de vita aulica et privata* és una obra de filosofia. L'objectiu de la nostra investigació, doncs, es centrà a confirmar aquesta hipòtesi.

Per començar la nostra recerca, ens plantejarem les següents qüestions filosòfiques: quina fou la concepció antropològica de la dona durant els segles XV i XVI a Espanya? El concepte de «*docta puella*» conté l'accepció del concepte de «filòsofa»? Quins foren els referents i les influències filosòfiques i intel·lectuals de Luisa Sigea? El pensament filosòfic de Sigea encaixa amb el pensament filosòfic paradigmàtic de l'Època Moderna? Quins són els continguts de l'obra *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* que poden ser considerats filosòfics?

Respondre aquestes preguntes ens pot ajudar a justificar que l'obra *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* és un diàleg filosòfic, i, en conseqüència, el nostre objectiu quedaria assolit.

### 3. Metodologia

Concretada, doncs, la hipòtesi de treball i l'objectiu a assolir, hem desenvolupat la nostra recerca a partir de dues grans tasques: en primer lloc, la traducció al català del *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, i, en segon lloc, l'anàlisi filosòfica d'aquesta obra.

La primera tasca ha consistit en la traducció del llatí al català del diàleg filosòfic escrit per Luisa Sigea l'any 1552, que hem titulat *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*.<sup>1</sup> Es tracta d'una traducció inèdita, ja que fins avui tan sols comptàvem amb una traducció francesa de l'any 1970, elaborada per la filòloga francesa Odette Sauvage.<sup>2</sup> El gran mèrit de la traducció de Sauvage és que aquesta investigadora no només traduí del llatí al francès aquest diàleg i n'elaborà una detallada introducció filològica, sinó que Sauvage es dedicà a indicar i a identificar –sinó totes,

---

<sup>1</sup> A partir d'aquest moment i al llarg de tot aquest treball farem referència a l'obra *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada* de Luisa Sigea com *Diàleg de dues donzelles*, per tal de facilitar i d'agilitzar la lectura. Només excepcionalment, i sempre de manera justificada, citarem tot el títol complet. De fet, la pròpia Sigea, a la *Dedicatòria* d'aquesta obra, també escurça el títol (vegeu L. Sigea, *Diàleg de dues donzelles*, p. 365 [Aquesta paginació de l'obra de Sigea fa referència a la nostra traducció catalana. Vegeu la nota a peu de pàgina nº 3]).

<sup>2</sup> Vegeu O. Sauvage, *Louise Sigée. Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite*, pp. 76-279.



gairebé– les referències citades directament i indirectament per Sigea. Aquest esforç d'identificar les més de sis-centes citacions, ens ha facilitat molt la nostra feina.

La traducció que hem elaborat del diàleg de Sigea divergeix, però, de la d'Odette Sauvage en què es tracta, en primer lloc, d'una traducció del llatí al català; en segon lloc, perquè compta amb la comprovació, correcció i ampliació –quan ha calgut– de les diferents referències citades per Sigea i identificades per la mateixa Sauvage. I, en tercer lloc, perquè hem indicat si Sigea era fidel o no en les referències als diferents autors que ha anat introduint directament o indirectament al llarg de tota l'obra.

Traduir aquest diàleg filosòfic ha estat un pas previ i imprescindible per poder portar a terme, a posteriori, la segona de les dues grans tasques en les que hem dividit la nostra investigació: l'anàlisi filosòfica del *Diàleg de dues donzelles*, que constitueix, pròpiament, el cos del treball.<sup>3</sup> Hem portat a terme aquesta segona tasca a partir de tres fases.

En primer lloc, per poder estudiar i comprendre el contingut filosòfic desenvolupat per Luisa Sigea al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, hem considerat que era necessari conèixer el context històric i filosòfic d'aquesta pensadora. Per això, hem estudiat el context històric d'Europa dels segles XV i XVI, el pensament filosòfic desenvolupat durant l'Edat Moderna, la concepció antropològica de la dona pròpia d'aquest període històric, i el concepte de «*docta puella*». En relació a aquest concepte, hem buscat els seus orígens, els seus significats, a quines dones féu referència i en quins contextos s'utilitzà. En relació a totes aquestes qüestions, hem posat un especial èmfasi en els casos d'Espanya i Portugal perquè foren els dos indrets geogràfics en els que Sigea visqué i desenvolupà les seves reflexions filosòfiques.

Després d'aquesta contextualització, en segon lloc, ens hem centrat en la figura de Luisa Sigea. Hem elaborat una detallada biografia d'aquesta pensadora, en la que també hem inclòs algunes referències a les seves obres, concretament, quines foren i quin destí tingueren. També hem analitzat les característiques formals de l'obra *Diàleg de dues donzelles*. En aquest cas, hem estudiat el gènere literari al qual pertany aquesta obra, els personatges encarregats de conduir el diàleg en qüestió, l'espai on aquest diàleg es desenvolupa, l'estructura a partir de la qual s'organitza, algunes qüestions de caràcter terminològic, les influències i les fonts d'inspiració en les que Luisa Sigea es basà a

---

<sup>3</sup> Tot i que la traducció d'aquest diàleg ha estat la primera tasca que hem portat a terme, hem decidit situar-la al final d'aquest treball –sota l'ítem “Annex”– perquè, malgrat ser un pas previ i necessari per poder portar a terme la nostra recerca, no constitueix, pròpiament, la recerca en si; a més, hem considerat que podia entorpir la lectura d'aquest treball (vegeu pp. 363-514).

l'hora d'elaborar-lo, i les similituds d'aquest diàleg amb altres diàlegs filosòfics escrits per altres filòsofes coetànies a Sigea.

La darrera de les tres fases en què hem dividit la nostra recerca ha estat centrada en l'estudi i en l'anàlisi del pensament filosòfic de Luisa Sigea a partir del *Diàleg de dues donzelles*. Aquesta darrera fase constitueix el contingut principal d'aquest treball d'investigació. En base, doncs al *Diàleg de dues donzelles*, hem estudiat en profunditat el pensament polític, antropològic, epistemològic i moral desenvolupat per Sigea, i ho hem fet tenint en compte, en primer lloc, el pensament filosòfic de l'Edat Moderna; en segon lloc, analitzant i estudiant alguns dels autors que Sigea esmenta en aquest diàleg; en tercer lloc, relacionant i comparant les reflexions de Sigea amb les d'altres pensadors dintre de la història de la filosofia, tant anteriors com coetanis a la pròpia Sigea, i que aquesta filòsofa no cita al llarg de la seva obra.<sup>4</sup>

Per poder justificar totes les explicacions i tots els arguments desenvolupats al llarg d'aquest estudi centrat en el pensament filosòfic de Luisa Sigea, hem introduït en les nostres argumentacions nombrosos passatges i fragments procedents de la traducció que hem elaborat del *Diàleg de dues donzelles*. Alguns fragments els hem inserit dintre del nostre text –perquè hem considerat que les paraules i les explicacions de Sigea aportaven llum a les nostres argumentacions i també constituïen un suport per a les mateixes–; alguns altres, els hem citat mitjançant notes a peu de pàgina –perquè Sigea desenvolupava una mateixa tesi en diferents passatges del seu diàleg i volíem indicar-los tots, o bé, perquè es tractava de citacions molt llargues que dificultaven la comprensió de les nostres explicacions, i segmentaven el nostre discurs. En alguns casos, hem repetit determinades citacions perquè hem considerat que es tractava de fragments clau per poder comprendre les reflexions de Sigea; o també perquè en un mateix passatge Sigea tractava dues qüestions diferents, i, ens interessava destacar-les totes dues, però en moments diferents del nostre treball. De fet, la pròpia Sigea en la seva obra també procedeix d'aquesta manera, és a dir, repeteix determinades qüestions i citacions amb l'objectiu d'insistir i deixar clar quina és la idea i el missatge que vol transmetre. També hem fet ús de nombroses referències i citacions de fragments originals de les obres dels pensadors i pensadores amb els que hem comparat les reflexions i el pensament de Sigea.

---

<sup>4</sup> En relació als autors amb els que hem comparat el pensament filosòfic de Luisa Sigea, tots ells apareixen citats en l'apartat 4. Fonts directes i fonts indirectes. Així com també s'hi troben les motius i les raons de la nostra tria.

Volem destacar i també insistir en què aquest treball d'investigació no és un estudi a fons del pensament dels autors a qui Sigea fa referència, sinó que està centrat en les reflexions filosòfiques de la pròpia Sigea. Certament, de cadascun dels diferents pensadors que hem citat se'n podria fer una anàlisi i una comparació més exhaustiva, però això traspassaria els límits de la nostra recerca, i, a més, tampoc no forma part dels nostres objectius.

Aquestes dues grans tasques –la traducció i el desenvolupament del treball– han donat lloc al conjunt de la nostra tesi doctoral. El cos del treball, és a dir, els continguts treballats i desenvolupats al llarg d'aquesta recerca, està organitzat a partir de tres parts que corresponen a les tres fases anteriorment esmentades: una primera part dedicada al context històric i filosòfic de l'Edat Moderna, i a la concepció antropològica de la dona en aquesta època; una segona part centrada en la biografia de Luisa Sigea i en les característiques del *Diàleg de dues donzelles*; i una tercera part dedicada al pensament filosòfic de Luisa Sigea.

Respecte a la bibliografia, aquesta també consta de tres blocs, seguint el mateix esquema del cos d'aquest treball, amb els corresponents subapartats: un primer bloc dedicat al context històric i filosòfic d'Europa, i a la concepció antropològica de la dona en aquesta època; un segon bloc que conté la bibliografia referent a la figura i les obres de Luisa Sigea; i un darrer bloc que conté totes les referències bibliogràfiques que hem emprat per poder conèixer a fons i comprendre el pensament filosòfic de Luisa Sigea. Hem utilitzat els criteris de referències i citacions bibliogràfiques proposats pel TERMCAT. Els llibres, els articles i les pàgines web que constitueixen la bibliografia són totes les obres que realment hem consultat i treballat, per això, totes elles apareixen citades, en un moment o altre, al llarg del nostre treball. Sempre que ens ha estat possible, hem consultat i citat edicions en català.

L'annex conté la traducció al català del *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, i inclou l'índex, la introducció i la bibliografia corresponent.

## 4. Fonts directes i fonts indirectes

Per poder portar a terme la nostra recerca i poder confirmar la nostra hipòtesi principal –que consisteix a veure si Luisa Sigea fou una autèntica filòsofa–, el que hem fet, en primer lloc, ha estat basar-nos en fons directes, i, en segon lloc, tenir en compte fons indirectes.

La font directa més important amb què comptem és el propi *Diàleg de dues donzelles* escrit per Sigea; juntament amb les seves cartes i el seu poema *Syntra*. En aquestes darreres obres, però, no s’hi troben reflexions de caràcter filosòfic.

Quant a les fonts indirectes, en disposem de tres tipus: les relatives als autors que Sigea cita directament o indirectament al llarg del *Diàleg de dues donzelles* i que han estat identificades per Odette Sauvage; les relatives a tots els autors amb els que hem volgut comparar el pensament i les reflexions filosòfiques de Luisa Sigea; i en darrer lloc, les obres d’historiadors, historiadors de l’art, literats, comediògrafs, polítics, etc., que ens han servit per contextualitzar i comprendre d’una manera més completa el pensament i les reflexions de Sigea.

Pel que fa a les primeres fonts secundàries, destaquem el fet que Luisa Sigea cita, de manera directa i indirecta, a més de trenta autors diferents al llarg d’aquest diàleg filosòfic, entre els quals s’hi troben filòsofs, escriptors, poetes, comediògrafs, dramaturgs i historiadors grecs i llatins, i les seves respectives obres. Sigea no cita només una obra de cadascun d’aquests autors, sinó que en ocasions, arriba a fer referència fins a deu obres diferents d’un mateix autor –com són els casos, per exemple, de Plaute i de Plutarc–; nou obres, en el cas de Plató; sis, en el cas d’Agustí d’Hipona; cinc, en el cas de Jeroni d’Estridó, etc. A més, també hi ha més de cent trenta passatges bíblics als quals Sigea apel·la directament o indirectament.

Davant de les més de set-centes cinquanta referències i citacions<sup>5</sup> presents al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, seria fàcil inferir, a priori, que tant aquesta obra com el pensament filosòfic de Luisa Sigea estan constituïts, bàsicament, per un compendi de reflexions alienes. Una altra raó possible per a tantes citacions seria que, d’acord amb la moda renaixentista,<sup>6</sup> Sigea cita tots aquests passatges d’autors destacables i reconeguts

---

<sup>5</sup> Aquest és el nombre aproximat de referències bibliogràfiques que apareixen en la nostra traducció catalana; entre les quals s’inclouen les sis-centes referències aportades per Sauvage.

<sup>6</sup> Vegeu l’apartat 1.5. Canvis Culturals, on expliquem les característiques pròpies de les obres renaixentistes.

per donar autoritat a la seva obra i als seus arguments, tal com feren també Antonio de Guevara, Joan lluis Vives, Luis de León, etc., i com ella mateixa destaca en la *Dedicatòria del Diàleg de dues donzelles*.<sup>7</sup> La nostra hipòtesi és que, malgrat aquesta pretenció d'humilitat per part de Sigea, el text d'aquesta pensadora va molt més enllà: Sigea utilitza totes aquestes reflexions procedents d'altres autors com a pretext a partir del qual desenvolupar el seu propi pensament filosòfic, és a dir, els utilitza amb fins propis per esbossar una teoria original.

D'entre tots els autors citats per Sigea, hem optat per escollir els pensadors que considerem que estan més relacionats amb l'objectiu filosòfic d'aquesta pensadora. Hem decidit procedir d'aquesta manera perquè si haguéssim estudiat i comparat el pensament filosòfic de Luisa Sigea en relació a tots els autors que ella esmenta i cita, aquest treball d'investigació, a part de ser inacabable, hauria consistit en un simple compendi de reflexions alienes que no haurien fet res més que eclipsar el pensament original de Luisa Sigea. Entre els nombrosos autors presents al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, doncs, hem tingut en compte les reflexions filosòfiques dels següents pensadors: Pitàgoras, Plató, Sèneca, Ciceró i Agustí d'Hipona, tot comparant-les amb les reflexions desenvolupades per Luisa Sigea, amb l'objectiu de descobrir l'originalitat d'aquesta filòsofa.

Quant als autors amb què ens ha interessat comparar el pensament i les reflexions filosòfiques de Sigea i que no han estat citats per aquesta filòsofa, hem escollit pensadors de l'Antiguitat, com Epicur; pensadors medievals, com Tomàs d'Aquino i Tomàs de Kempis; i, sobretot, pensadors i escriptors més o menys coetanis a la pròpia Sigea, com Nicolau Maquiavel (1469-1527), Thomas More (1478-1536), Joan Lluís Vives (1493-1540), Luis de León (1528-1591), Francis Bacon (1561-1626) i Tommaso Campanella (1568-1639). No sabem si Luisa Sigea (1522-1560) tingué la possibilitat de conèixer el pensament de tots aquests autors,<sup>8</sup> tanmateix, hem escollit aquests pensadors

---

<sup>7</sup> Luisa Sigea diu: «De manera que qualsevol persona que em llegirà podrà veure que el poc saber que tinc el dec a aquests autors, per això haig de reconèixer francament el meu deute. Un esperit just –va ser dit– és el que confessa francament a qui deu el seu progrés. A més, si bé jo no vaig saber recollir totes les riqueses tan abundants d'aquests savis com hauria hagut de recollir, tanmateix, sí sé que mai no podré pagar el meu deute respecte a ells. De fet, confesso amb franquesa que no he arribat a beure ni una petita gota de les rieres sobreabundants d'aquests coneixements, i molt menys podria tenir la presumpció d'imitar-los completament algun dia.» (*Op. cit.*, pp. 365-366).

<sup>8</sup> És evident que per qüestions cronològiques Sigea no va poder llegir les obres de Francis Bacon ni de Tommaso Campanella. Tanmateix, tots tres formen part de mateix període històric i, com a tal, ens ha semblat útil i interessant comparar-los.

perquè considerem que el pensament filosòfic de Sigèa és similar a algunes reflexions desenvolupades per tots aquests autors, tot i que també divergeixen en d'altres.

També hem estudiat i comparat el pensament filosòfic de Luisa Sigèa amb el de les filòsofes pitagòriques dels segles VI a.C.-III d.C., com per exemple, Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Períctione. Aquestes dones, com Luisa Sigèa, tingueren l'oportunitat de ser instruïdes en filosofia i de desenvolupar, a partir d'aquests coneixements, el seu propi pensament filosòfic.<sup>9</sup> A més, entre les reflexions d'aquestes filòsofes gregues s'hi troben molts arguments relacionats amb diverses qüestions relatives a les dones, tot i que no són reflexions de caràcter feminista. Considerem que és possible establir certes similituds entre el pensament filosòfic d'aquestes filòsofes pitagòriques i el pensament filosòfic de Luisa Sigèa, i per això hem recuperat algunes de les cartes i dels tractats escrits per aquestes filòsofes pitagòriques i els hem estudiat i treballat. Probablement, però, Sigèa no conegué les reflexions, ni tampoc les obres, d'aquestes pensadores pitagòriques.

En darrer lloc, hem consultat diverses obres d'historiadors, historiadors de l'art, literats, comediògrafs, polítics, etc., de diferents èpoques, sobretot, en relació al context històric i cultural de l'Edat Moderna, i també en relació a la concepció antropològica de la dona al llarg d'aquesta etapa històrica per, d'aquesta manera, poder tenir una visió més àmplia del nostre àmbit d'estudi. Algunes de les fonts antigues consultades són: Plini el Vell, Ovidi, Giovanni Boccaccio, Antonio de Guevara, Joan Lluís Vives, Luis de León, etc.; quant a les més actuals, es tracta d'autors catalans, espanyols, anglesos, francesos, alemanys, etc.

---

<sup>9</sup> Al llarg dels segles VI a.C. fins al segle III d.C. tenim constància que les dones ateneses pogueren formar part de les escoles filosòfiques pitagòrica i epicúria. Els motius d'aquesta excepcionalitat es deuen a les característiques pròpies d'aquestes dues doctrines filosòfiques. En el cas del pitagorisme, per la concepció de l'ànima, ordre, harmonia, prudència, mesura, nombre, virtut i *paideia* desenvolupats, juntament amb les qualitats atribuïdes a Pitàgoras. Respecte a l'escola epicúria, les dones pogueren formar part de l'escola *El Jardí*, gràcies a les característiques pròpies d'aquesta escola, juntament amb la nova concepció del saber, amicitat, felicitat, plaer i justícia desenvolupats per Epicur. Hem estudiat totes aquestes qüestions en el Treball Final del Màster Iniciació a la Recerca de les humanitats: filologia, filosofia, història i història de l'art. Un treball que es titula *Ni cortesana ni mestressa de casa: filòsofa. Dones a les escoles pitagòrica i epicúria*.

## 5. Dificultats

La qüestió de les fonts és una de les dificultats clau que cal afrontar a l'hora d'estudiar el pensament filosòfic desenvolupat per dones. Els motius són diversos: en primer lloc, perquè comptem amb pocs testimonis que ens aportin informació sobre aquesta temàtica concreta. En segon lloc, perquè molts d'aquests testimonis són literaris i no pas filosòfics. En tercer lloc, perquè els qui escriuen són, habitualment, homes. En quart lloc, perquè al llarg de la història del pensament, les obres d'autoria femenina han caigut en l'oblit o bé no s'han conservat. I, en darrer lloc, per la problemàtica de la manca de fiabilitat, d'objectivitat, de contrastació i de verificació d'aquestes mateixes fonts.

A part d'aquestes dificultats de caràcter bibliogràfic relacionades amb la recerca del pensament i de les obres de dones filòsofes, també comptem amb els problemes bibliogràfics generals. Paradoxalment, el fet de disposar d'una extensa i nombrosa bibliografia relacionada amb les característiques històriques i el contingut filosòfic de l'Època Moderna fa que no sigui gens senzill simplificar i sintetitzar els trets més rellevants d'aquest context històric. Per això, hem optat per seleccionar els fets i les reflexions filosòfiques més significatives i més rellevants, i també les que estaven més relacionades amb els objectius de la nostra recerca.

Un altre problema que hem hagut d'afrontar ha estat l'idioma: tant el poema *Syntra* com les cartes escrites originàriament en llatí per Luisa Sigea han estat traduïdes al castellà, però el (*Diàleg de dues donzelles* només comptava –com hem comentat– amb una traducció francesa. Dilucidar les autèntiques reflexions filosòfiques de Sigea, expressades a través d'un llatí pompós i una sintaxi enrevessada propis del segle XVI, per boca de dues protagonistes que defensaven postures aparentment oposades, i situades entremig d'una multitud de referències i de citacions pertanyents a altres autors, no ha sigut senzill. Per això, vam optar traduir-lo al català, i, a més, fer-ho en primer lloc.

Una altra qüestió problemàtica de caràcter també filològic és que Luisa Sigea introdueix citacions no només en llatí, sinó també en grec i hebreu. En aquests casos, tot i que Sigea sempre les tradueix al llatí, ha calgut confirmar el grau de fidelitat. Per fer-ho, hem comptat amb la inestimable ajuda del doctor Joan Manuel del Pozo, el doctor Oriol Ponsatí i el doctor Joan Ferrer.

En darrer lloc, quan hem volgut estudiar el context històric de l'Època Moderna i, sobretot, el pensament de Luisa Sigea hem hagut de consultar fonts escrites en diferents idiomes. Per unificar el nostre treball, hem optat per traduir aquells textos dels quals no hem trobat versió en català.<sup>10</sup> En aquests casos les traduccions també són nostres. Per tal de facilitar trobar les versions consultades a la bibliografia hem mantingut les referències en versió original, encara que el text l'hem traduït al català.

Malgrat totes aquestes dificultats, considerem que si volem tenir una visió més completa i més real de la història del pensament és necessari escoltar totes les veus, especialment les veus femenines que durant tants segles han estat silenciades. Amb aquest treball doncs, volem donar veu a unes paraules, uns pensaments i unes reflexions que fins avui, i en la majoria dels casos, no només no han estat sentides, sinó que ni tan sols no han comptat amb la possibilitat de poder ésser conegudes. Volem escoltar-les amb atenció, captar-ne tots els detalls, no perdre'ns cap contingut dels seus discursos. És a dir, volem recuperar els seus pensaments i les seves reflexions, perquè totes aquestes veus femenines també formen part de la nostra història, de la història del pensament occidental.

---

<sup>10</sup> A excepció del text de G. Boccaccio titulat *De mulieribus claris*, que es pot trobar en algunes notes a peu de pàgina. En aquest cas, a causa de les dificultats que comporta traduir aquest text al català mantenint tots els recursos estilístics, formals, gramaticals, etc. que fa servir Boccaccio, i tenint en compte que apareix només en les notes, hem decidit citar la traducció en castellà antic elaborada pel filòleg valencià José Luis Canet l'any 1997.





## **1ª Part**

# **CONTEXT HISTÒRIC I FILOSÒFIC D'EUROPA A L'EDAT MODERNA**



# 1. CONTEXT HISTÒRIC D'EUROPA A L'EDAT MODERNA

La majoria dels historiadors consideren l'Edat Moderna com el període històric que s'inicià l'any 1453 amb la caiguda de Constantinoble en mans dels turcs, i perdurà fins a l'inici de la Revolució Francesa l'any 1789. Com succeeix en la majoria d'etapes històriques, és difícil concretar unes dates exactes, ja que també és comú considerar l'any del descobriment d'Amèrica (1492), o bé el del naixement de la Reforma Protestant (1517) com a possibles dates d'inici.<sup>11</sup> No hi ha consens a l'hora de decantar-se a favor d'una o altra perquè cadascuna d'elles, respectivament, fa referència a un fet històric clau de l'Època Moderna; tres fets, en aquest cas, que suposaren un trencament en relació a l'etapa històrica que els precedeix, l'Edat Mitjana.

Al llarg de l'Edat Moderna doncs, tingueren lloc a Europa un seguit de “reformes” i de “revolucions” que abastaren diferents àmbits de la realitat, com per exemple, l'àmbit socioeconòmic, el polític, el religiós i el cultural. Aquests canvis comportaren deixar enrere la crisi de la Baixa Edat Mitjana i poder donar pas a la construcció del món modern.

## 1.1. CANVIS SOCIECONÒMICS

Des de mitjans del segle XIV, els territoris d'Occident vivien afectats per una crisi socioeconòmica causada per una sèrie de conflictes i de situacions procedents de segles anteriors. Entre aquests conflictes, destaquen les llargues guerres medievals, la Reconquesta Ibèrica (772-1492), la Guerra dels Cent anys (1337-1453) i la gran Pesta Negra dels anys 1348-1349. Aquesta crisi socioeconòmica també es veié aguditzada pels problemes i les dificultats que comportà l'abandonament del món rural i l'agricultura en benefici del món urbà i del comerç, i la davallada demogràfica causada per l'esfondrament del feudalisme.

---

<sup>11</sup> Vegeu A. Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, pp. 407-408.

En el segle XVI però, aquesta crisi socioeconòmica començà a ésser superada, gràcies, en bona part, a les grans riqueses que, a poc a poc, arribaren des d'Amèrica. L'esperit del món modern, és a dir, una incipient economia capitalista, la mentalitat burgesa, l'afany de descobrir nous indrets, una ciència experimental i més lliure, una consciència religiosa més crítica, etc., s'anaren obrint pas, a la vegada que també xocaren contra les velles formes medievals, encara homogènies.

De manera progressiva, tingué lloc un notable ressorgiment econòmic i un considerable desenvolupament urbà; les ciutats creixeren i s'obriren nous mercats, tant per comprar com per vendre. Aquests foren els casos, per exemple, de la majoria de ciutats italianes i d'algunes del sud d'Alemanya. També aparegueren quatre grans centres econòmics: la zona nord dels Països Baixos (sobretot Holanda), Anglaterra, Alemanya del sud i la península Ibèrica (amb Espanya i Portugal). El descobriment d'Amèrica també suposà una millora a favor d'aquest desenvolupament socioeconòmic, perquè com a conseqüència d'aquest fet històric tan rellevant tingué lloc la necessitat d'una expansió econòmica centrada en la recerca de matèries primeres pel sector artesanal europeu, i també de mercats pels productes procedents d'aquest sector. Els mercaders tingueren un paper destacable en relació a aquest procés, perquè davant la necessitat de més quantitat i de més varietat de productes per vendre, aconseguiren que el comerç es recuperés i augmentés. Això també propicià el naixement d'una nova figura, la de l'empresari, un comerciant que treballava pel seu compte –és a dir, fora del gremi–, que s'encarregava de facilitar noves matèries als camperols dels voltants de les ciutats i als mestres oficials que desitjaven augmentar els seus ingressos, i els pagava una petita quota per peça fabricada. A causa de tots aquests canvis, els gremis anaren perdent a poc a poc el seu poder absolut, deixant pas a les noves fàbriques –sobretot les encarregades de la producció d'armes i de vaixells.

El desenvolupament i la difusió de la impremta també foren elements clau en relació a la superació d'aquesta crisi socioeconòmica dels segles XIV i XV, perquè el comerç editorial fou un dels més destacables de l'època. Els orfèvres alemanys, Johannes Gutenberg (1398-1468) i Johannes Fust (1400-1466) la inventaren l'any 1445.<sup>12</sup> Entre els anys 1450 i 1500 sortiren dels tallers gràfics europeus uns 8 milions d'exemplars de diferents llibres que superaven de llarg les còpies fetes a mà dels segles anteriors.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> La invenció de la impremta fou fruit d'un llarg procés. De fet, els seus precedents es troben a la Xina i a Corea al voltant del segle X.

<sup>13</sup> Vegeu F.J. Puerto, *El Renacimiento, la superación de la tradición*, p. 9.

Foren moltes les conseqüències positives que comportà la impremta; entre elles, la vulgarització del saber –en tant que generalització del coneixement–, l'accessibilitat a textos fins aleshores desconeguts, un intercanvi ràpid d'informació científica fidedigna, la divulgació de les característiques del Nou Món descobert, una interacció entre ciència i societat, i també una sensibilitat crítica respecte a les fonts clàssiques. Des d'Alemanya arribà a Itàlia, França, Bèlgica, etc., i més tard a la Península Ibèrica<sup>14</sup> i a Portugal.<sup>15</sup> Tanmateix, en aquests darrers dos països no tingué un paper massa rellevant a causa, sobretot, de les limitacions i a les expurgacions portades a terme per la Inquisició i l'Índex de llibres prohibits.<sup>16</sup>

A mitjans del segle XV doncs, ja es trobaven en l'economia europea una sèrie d'elements que permetien parlar d'un cert capitalisme inicial. Aquest nou sistema econòmic tenia la seva base en una racionalització progressiva de la producció i del comerç. Es basava en el mercantilisme, i es caracteritzà per la creació d'una banca, la separació entre el capital i el treball, el recurs al crèdit i l'agrupació d'una sèrie de comerciants. Aquest capitalisme inicial es veié afavorit, sobretot, per la circulació de diners per tota Europa a causa del desenvolupament de l'explotació de mines de plata de l'Europa central, i als estalvis acumulats durant els segles anteriors per nombrosos mercaders i burgesos gràcies a les rendes de les seves terres. Aquest augment de la circulació monetària originà el desenvolupament del comerç, l'augment de la producció i l'afany de luxe entre els prínceps i els nobles de les corts europees, així com també entre els burgesos enriquits, sobretot italians, entre els que destacaven els Mèdici i els

---

<sup>14</sup> La primera impremta espanyola s'instal·là a València l'any 1474, gràcies al mecenatge del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517); a continuació, arribà a Saragossa, Barcelona, Toledo, Sevilla, Granada, etc., i finalment a Madrid l'any 1566. La majoria de les obres que s'imprimiren foren de caràcter religiós i moral. Vegeu P. Johnson, *El Renacimiento*, p. 37; i també L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, p. 197.

<sup>15</sup> A Portugal la impremta no arribà fins ben entrat l'any 1487, concretament, a les ciutats de Faro, Lisboa i Leiria, i només es publicaven llibres religiosos en hebreu. Vegeu A.H. de Oliveira, *Historia de Portugal. Desde los tiempos más antiguos hasta el gobierno de Pinheiro de Azavedo*, vol. I, p. 210.

<sup>16</sup> Alguns exemples d'aquestes llistes de llibres prohibits dintre de la Península Ibèrica foren els següents: la llista del 1551, coneguda com "la de Lovaina"; la del 1559 de Fernando de Valdés; la tridentina del 1564; la del 1570, anomenada de nou com "la de Lovaina"; i la de 1583 de Gaspar de Quiroga. Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, p. 198. A més, seguint les pautes establertes en l'Edicte de Fe de l'any 1530, els llibres, les llibreries i les biblioteques públiques i privades foren vigilades escrupolosament, tot limitant i fins i tot impeding el desenvolupament del comerç llibreter. A part d'aquest control, el rei Felip II (1527-1598) portà a terme encara una altra pràctica: l'any 1572 concedí en exclusiva la impressió dels llibres sagrats a l'impressor flamenc Cristóbal Platino (1520-1589) i als seus hereters, i atorgà la venda exclusiva d'aquestes obres als Jerònimos d'El Escorial. Aquesta política privà als impressors i als llibreters espanyols d'una font d'ingressos forta i segura. Vegeu L. Gil, *Estudios del Humanismo y tradición clásica*, p. 30.

Pazzi de Florència, els Sforça de Milà, els Fugger i els Welser d'Alemanya, o Jacques Coeur de França.

Totes aquestes causes van donar lloc a un nou tipus de societat i també d'home; un home dependent de la riquesa i segur de poder transformar el món i d'intervenir-hi, és a dir, l'home burgès. En el si d'aquesta societat moderna, doncs, tingué lloc, sobretot a Itàlia, l'ascens de la burgesia urbana, mercantil i artesana com a grup social dominant. Això també comportà la pèrdua del poder polític de l'alt clergat i de la noblesa. Alguns burgesos, juntament amb prínceps, reis i nobles, actuaren com a mecenes d'artistes, d'erudits i d'estudiosos, tot aollint-los als seus palaus i promocionant les seves obres, possibilitant així l'aparició de la figura de l'intel·lectual, del científic i de l'artista laic.<sup>17</sup>

A la Península Ibèrica, alguns d'aquests canvis es donaren, sobretot, a partir de l'inici de la dinastia dels Habsburg, concretament amb la pujada al tron del rei Carles I l'any 1516. Tot i això, l'economia espanyola encara es trobava lluny de l'organització bancària pròpia d'aquest capitalisme inicial i també de la mentalitat burgesa, de l'interès per la ciència experimental i lliure, i d'una consciència religiosa més crítica,<sup>18</sup> perquè l'economia espanyola continuava essent fonamentalment de base agrícola i ramadera, i el seu domini continuava en mans dels grans senyors propietaris de la terra. L'home modern espanyol tampoc no fou l'home humanista paradigmàtic de l'època ni tampoc un home d'empresa, sinó més aviat un noble, un guerrer o un asceta.<sup>19</sup> Pel que fa a Portugal, la societat lusitana s'organitzà a partir de diferents estaments socials: clergues, lletrats, ciutadans, artesans i, en darrer lloc, la resta de població. Respecte a l'economia, s'hi desenvolupà un incipient capitalisme comercial, fent que durant tres dècades (1510-1540) aquest país brillés econòmicament.<sup>20</sup>

Tots aquests canvis socioeconòmics no es produïren de manera sobtada, sinó que la seva aparició i el seu conseqüent desenvolupament foren lents i progressius, tot relacionant-se, com hem vist, amb els grans descobriments geogràfics que també havien tingut lloc en el segle XV,<sup>21</sup> el segle dels grans descobriments –d'aquí que se l'anomenés com el “segle de les innovacions” o “l'era dels descobriments”.

---

<sup>17</sup> Alguns dels mecenes més destacables foren la família Mèdici de Florència i els Sforça de Milà, anteriorment esmentats. A Espanya, la reina Isabel I de Castella també fou una autèntica mecenes, ja que no només s'interessà per la política, sinó que també fou una vertadera protectora de les arts i de les lletres. Vegeu J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, p. 17; M. Fernández, *Isabel la Católica*, p. 31; i també P. Johnson, *op. cit.*, pp. 60-63.

<sup>18</sup> Vegeu M. Fernández, *La sociedad española del Renacimiento*, p. 38.

<sup>19</sup> Vegeu *ibidem*, p. 36.

<sup>20</sup> Vegeu S.G. Payne, *Breve historia de Portugal*, p. 54.

<sup>21</sup> D'acord amb M. Fernández, *La sociedad española del Renacimiento*, pp. 18, 22 i 37.

Fins aleshores, l'espai geogràfic conegut pels europeus era molt reduït, des de la mar Mediterrània al mar del Nord, i des de les costes de Portugal a Mesopotàmia. Se sabia que existia un Orient llunyà, sobretot d'ençà que es publicà a finals del segle XIII el llibre *Els viatges de Marco Polo*, i també es coneixia l'existència de l'oceà Atlàntic, un mar concebut com a immesurable i ple de perills. Però la recerca de noves rutes al llarg del segle XV, sobretot per part dels espanyols i dels portuguesos, permeté ampliar de manera prodigiosa l'espai geogràfic europeu conegut.<sup>22</sup> Aquest canvi tan profund fou fruit de la combinació d'un seguit de factors que contribuïren sobretot a la creació d'ambiciosos empreses marítimes. Alguns dels factors clau foren, en primer lloc, els factors socioeconòmics explicats; en segon lloc, els factors ideològics, perquè l'home modern tenia set d'aventures –fruit de la lectura de les aventures de Marco Polo– i també d'enriquiment; per això augmentà la recerca de metalls preciosos, d'espècies i d'altres productes. I, en tercer lloc, els factors científics i tècnics, amb el desenvolupament de la cartografia, l'ajuda de la brúixola i l'astrolabi, i la construcció de naus i caravel·les, que substituïren les antigues galeres.

Castella i Portugal foren els primers estats europeus que s'embarcaren en una política sistemàtica de descobriments,<sup>23</sup> promoguda sobretot pels Reis Catòlics. Entre els objectius de Castella i Portugal destacava el de trobar noves rutes que els portessin a les terres de l'Àsia Oriental, de cara a obrir noves rutes comercials. De fet, Lisboa es convertí en el centre del comerç de les espècies, superant Venècia, que fins aleshores havia estat un dels ports més importants d'Europa en relació, sobretot, al comerç.<sup>24</sup>

L'exemple paradigmàtic de descobriment modern fou la descoberta i la posterior colonització europea d'Amèrica, l'any 1492. Un altre cas fou el de Vasco Núñez de Balboa (1475-1519), que fou el primer espanyol i també el primer europeu a creuar l'istme de Panamà i a divisar l'Oceà Pacífic l'any 1513.<sup>25</sup> O el de Fernando de Magallanes (1480-1521) i Juan Sebastián El Cano (1476-1526), que completaren la primera volta al món (1519-1522), confirmant que la Terra era rodona.

Davant doncs d'aquests descobriments i amb l'inici de la colonització europea, els científics s'adonaren que era necessari elaborar una nova ciència i també modificar els camps de l'astronomia, la cartografia, la construcció de naus i l'art de navegar. Aquests

---

<sup>22</sup> Vegeu ídem, *Isabel la Católica*, p. 30.

<sup>23</sup> Vegeu G. Caselli, *El Renaixement i el Nou Món*, p. 20.

<sup>24</sup> Vegeu M. Fernández, *La sociedad española del Renacimiento*, p. 24.

<sup>25</sup> Vegeu G. Caselli, *op. cit.*, p. 20.



interessos i aquestes inquietuds es veieren satisfets amb el desenvolupament de la Revolució Científica –com veurem més endavant.

## 1.2. CANVIS POLÍTICS

En l'àmbit polític, a partir del segle XV, s'anà desenvolupant a poc a poc l'Estat Modern, acompanyat de la fragmentació del poder feudal i de l'aparició de les monarquies autoritàries, precedents de les monarquies absolutistes dels segles XVII i XVIII. Aquest nou règim monàrquic es caracteritzà per la concentració i la centralització del poder en mans d'un rei, que no només era capaç d'enfrontar-se als senyors feudals i a la burgesia, sinó també al Papat. L'aparició d'aquestes monarquies autoritàries no es produí per casualitat, sinó que fou conseqüència lògica de les noves circumstàncies socials i econòmiques que acabem de comentar, perquè el capitalisme inicial que es desenvolupà al llarg del segle XV exigia la instauració d'un poder fort i concentrat per tal de poder dirigir amb èxit el conjunt de l'organització industrial i comercial del país, en competència amb l'exterior. Aquesta protecció només podia donar-la un monarca autoritari. De la mateixa manera, tan sols un estat autoritari podia ser capaç de dominar la inestabilitat social del moment.

L'aparició de la monarquia autoritària es veié reflectida en la filosofia política de l'època, ja que a mesura que s'anà imposant, també començà la reflexió teòrica sobre alguns problemes derivats de la justificació del poder, com ara: la qüestió del dret diví dels reis –perquè la base legal per assentar la monarquia autoritària es trobava en la teoria del dret romà segons la qual l'autoritat reial provenia de Déu–; el problema de la limitació del poder d'aquests reis; les noves reflexions sobre la naturalesa i les bases de la societat política; el desenvolupament de la consciència nacional, el seu fonament, la seva justificació i els seus límits; les noves reflexions sobre la llei i els drets naturals; la consideració de la relació de l'Església amb l'Estat; i el desenvolupament de les teories del contracte com a fonament de la societat civil.<sup>26</sup>

A causa de la centralització del poder fruit d'aquest nou règim monàrquic, tingué lloc la unificació de territoris geogràficament i històricament poc afins, i s'establiren noves fronteres molt ben determinades. Per tal de poder donar uniformitat a aquest nou

---

<sup>26</sup> Vegeu l'apartat 2.1. Filosofia Política.

conjunt, els monarques disposaven de noves institucions de govern, de noves lleis i de nous ideals comuns, com per exemple: un exèrcit permanent, constituït per soldats amb un sou de l'estat; la burocràcia, que permeté posar en mans del rei l'administració de justícia, el cobrament d'impostos, la fiscalització i la direcció de la vida econòmica en general; i la diplomàcia, organitzada també com a institució permanent, que feia possible, d'aquesta manera, que els estats poguessin mantenir una relació constant entre ells.

Tot i que aquestes característiques, en general, aparegueren a tota Europa, la monarquia autoritària només arribà a establir-se de manera ferma a França, amb el rei Lluís XI (1423-1483); a Anglaterra, amb l'absolutisme dels Tudor, iniciat pel rei Enric VII (1457-1509); i a Espanya, amb el matrimoni, l'any 1469, entre Ferran d'Aragó (1452-1516) i Isabel de Castella (1451-1504), que instaurà una monarquia autoritària que arribà al seu punt àlgid amb el rei Carles I d'Espanya (1500-1558). En tots tres casos, els nous monarques constituïren unes nacions realment poderoses.

Al llarg dels segles XV i XVI Europa fou l'escenari de les lluites per l'hegemonia sobre Occident. Entre els anys 1494 i 1559, tingueren lloc les Guerres Italianes, que implicaren els principals estats de l'Europa Occidental: a part de França, Espanya i Anglaterra, també el Sacre Imperi Romanogermànic, l'Imperi Otomà, la República de Venècia, els Estats Pontificis i la majoria de les ciutats-estat italianes. Inicialment es tractava d'una disputa dinàstica en relació als drets hereditaris de França sobre el Ducat de Milà i el regne de Nàpols, però aviat aquest conflicte es convertí en un seguit de lluites territorials i de poder entre els diferents participants.

Enmig de la guerra, a Espanya Carles I aconseguí el 1516 el títol d'emperador del Sacre Imperi Romanogermànic havent de fer front a un gran nombre de problemes polítics tant interns com externs: la Revolta dels Comuners de Castella (1520-1521),<sup>27</sup> les *Germanías* en el regne de València (1519-1523), la gran amenaça que suposaven els turcs de la Mediterrània i de l'Europa oriental, l'expansió imparable del protestantisme en el món germànic, i les guerres constants amb França. En l'àmbit econòmic i cultural, en canvi, les coses foren més pròsperes, ja que tingué lloc un important auge econòmic i també una certa obertura cultural. Tanmateix, aquesta prosperitat no durà gaire.

---

<sup>27</sup> Diego Sigeo, el pare de Luisa Sigea, es veié involucrat en aquesta revolta. Per aquest motiu, hagué d'exiliar-se a Portugal l'any 1522. Uns anys més tard, ho féu la resta de la família. Vegeu l'apartat 4.1. Biografia de Luisa Sigea de Velasco.

Durant el regnat (1580-1598) de Felip II (1556-1598) es donà la paradoxa d'arribar al punt àlgid del protagonisme mundial d'Espanya –ja que aquest monarca portà a terme una política expansionista en direcció a l'Índia, Filipines, Mèxic, Florida, les Illes del Carib, Cuba, Puerto Rico i Guinea– però també fou l'inici de la decadència, a causa dels conflictes mantinguts amb Portugal, Flandes i Anglaterra.

Aquesta decadència es confirmà definitivament en el regnat (1598-1621) de Felip III (1571-1621), el qual hagué de fer front a problemes amb Itàlia –amb els Savoia–, Anglaterra, França i els Països Baixos, i també l'inici de la Guerra dels Trenta Anys (1618-1648).

Pel que fa Portugal, el rei Joan II (1455-1495) fou l'artífex de l'Imperi portuguès, un projecte que es veié culminat amb l'arribada al tron de Manel I (1469-1521) l'any 1495. El rei Manel I fou succeït l'any 1521 pel seu fill Joan III (1502-1557),<sup>28</sup> i aquest, al seu torn, pel seu nét Sebastià I (1554-1578), de tres anys d'edat, sota la regència de la seva àvia Caterina d'Àustria (1507-1578).<sup>29</sup> L'any 1562, Caterina cedí el tron al seu cunyat Enric “El Pietós” (1512-1580), fill de Manel I, que exercí de regent fins l'any 1568, quan finalment pujà al tron l'autèntic hereu, Sebastià I, que ja tenia catorze anys. El regnat de Sebastià I fou curt, tan sols durà del 1568 al 1578; aleshores, fou succeït de nou pel seu oncle-avi Enric “El Pietós”, aquesta vegada com a Enric I, rei de Portugal, que ja tenia 76 anys i morí sense descendència. Aleshores, el tron portuguès fou reclamat pel rei Felip II d'Espanya (1527-1598) “El Prudent”, oncle de Sebastià I, el qual aconseguí el poder l'any 1580. La introducció de la dinastia del Habsburg a Portugal no fou complicada ni tampoc problemàtica, perquè l'elit portuguesa no havia perdut el sentit d'una identitat hispànica més àmplia. De fet, la castellanització cultural de Portugal arribà al seu màxim apogeu en el segle XVI quan tot home instruït era o bé bilingüe o almenys podia llegir en castellà, tal com afirmà Camões: «Todos nosotros somos españoles».<sup>30</sup> De manera que els sentiments antiespanyols foren, en realitat, una mínima actitud literària per part d'alguns homes procedents de les capes intel·lectuals i

---

<sup>28</sup> Joan III (1502-1557) era el fill del rei Manel I (1469-1521) i de la infanta Maria d'Aragó (1482-1517), la quarta filla dels Reis Catòlics. La seva germanastra va ser la infanta Maria d'Avis i de Portugal (1521-1577), filla de Manel I (1469-1521) i Elionor d'Habsburg (1498-1558), que, com veurem, fou instruïda per Luisa Sigea.

<sup>29</sup> Caterina d'Àustria i de Portugal (1507-1578) era la vídua del rei Joan III (1502-1557). Fou infanta de Castella, princesa d'Aragó i reina consort de Portugal. Luisa i Àngela Sigea primerament treballaren com a dames de la cort d'aquesta reina, la cunyada de la infanta Maria d'Avis i de Portugal (que, com hem dit, fou instruïda per Luisa Sigea).

<sup>30</sup> Citat per S.G. Payne, *op. cit.*, p. 67.

d'algunes ànimes del poble, que acabaren essent reduïts a una silenciosa i reprimida nostàlgia.

### 1.3. CANVIS RELIGIOSOS

En l'àmbit de la religió no es parla de revolució sinó més aviat de reforma, concretament de la Reforma Luterana i de la Contrareforma Catòlica o Reforma de l'Església.

La Reforma Luterana portada a terme pel monjo alemany Martí Luter (1487-1546), s'originà enmig del context de desordre i de confusió que tingué lloc al llarg del segle XIV arreu d'Europa a causa de les guerres, la fam i la pesta, que al seu torn provocaren horrors generalitzats i una presència obsessiva de la mort. La por a la mort i el sentiment d'angoixa que aquesta provocava ja no eren apaivagats pels sermons dels sacerdots ni per les pràctiques litúrgiques. D'aquí la necessitat d'una meditació més personal i també d'un sentiment religiós més profund, que només serien possibles si tenia lloc una renovació i una purificació de l'Església, tal com defensava la reforma luterana. Aquesta Reforma religiosa també volia ressuscitar l'esperit del cristianisme primitiu a partir de fer una lectura més directa de la Bíblia, ja que estudiant amb deteniment les Sagrades Escriptures podrien eliminar-se les falses interpretacions que fins aleshores havien fet els comentadors medievals, i a la vegada, els fidels podrien recuperar el sentit original dels textos sagrats. La Vulgata –la traducció llatina elaborada per Jeroni d'Estridó (331/345-420) el 382 i admesa per l'Església– fou substituïda per noves traduccions llatines, com la que féu Erasme de Rotterdam (1466-1536) dels evangelis l'any 1516, o en llengües vernacles, com l'alemanya de Martí Luter, impresa l'any 1534. Aquestes traduccions tingueren una ràpida difusió gràcies a la impremta. De fet, la Reforma Luterana es difongué ràpidament des d'Alemanya per Dinamarca, per la península Escandinava i pels cantons suïssos, gràcies en bona part a la impremta.

A poc a poc, doncs, a Alemanya es començava a desafiar el domini de la Roma papal fent que l'Església Catòlica a l'Europa Occidental caigués en crisi. A més, per alguns nobles europeus, el luteranisme significà la possibilitat d'enfrontar-se a l'emperador Carles I d'Espanya, emperador del Sacre Imperi Romanogermànic i ferm defensor del catolicisme. Aquesta situació doncs, donà lloc a dos enfrontaments paral·lels: d'una

banda, guerres religioses contra l'autoritat papal de Roma, i, de l'altra, guerres contra els prínceps alemanys. En són un exemple, les guerres que tingueren lloc a França, a Anglaterra i a Alemanya. A França, tingué lloc la guerra entre luterans i calvins<sup>31</sup> durant els anys 1562-1598. Aquesta guerra finalitzà amb l'Edicte de Nantes l'any 1598, que permetia l'existència de les dues religions. A Anglaterra, el rei Enric VIII (1491-1547) s'autoproclamà l'any 1531 cap de l'Església anglicana trencant amb el papat romà i instaurant l'anglicanisme. A Alemanya, l'imperi dels Habsburg fou atacat pels propis prínceps protestants alemanys. Tots aquests conflictes a causa de la religió i de la supremacia dels Habsburg acabaren provocant la Guerra dels Trenta Anys (1618-1648), i la fi del domini d'aquesta família a Europa.

La Reforma Luterana també suposà la proclamació de la llibertat i de la igualtat cristianes. La conseqüent abolicció de les diferències entre laics i religiosos buidaren els convents, comportant també la predicació religiosa i l'aparició d'un gran nombre de moviments protestants que interpretaren les seves doctrines en un sentit en què el monjo alemany no havia previst.<sup>32</sup> A aquests, se'ls anomenà "reformadors radicals".

Davant d'aquesta situació, l'Església catòlica es veié obligada a adoptar les seves pròpies mesures. En primer lloc, adoptà una actitud defensiva en el terreny cultural. El Papa Pau III (1468-1549) reforçà l'actuació de la Inquisició l'any 1542, sobretot a Espanya (on pràcticament era administrada per l'Estat) i a Itàlia (dirigida pel papat) publicant diversos Índexs de llibres prohibits, i fent ús de les excomunionis i de les fogueres com a càstigs. També es crearen nous ordes religiosos com ara el dels jesuïtes l'any 1540, amb l'objectiu de fomentar l'educació a tots els nivells. S'estava posant en marxa, doncs, l'anomenada Reforma de l'Església, o Contrareforma Catòlica (1560-1648), una reforma que adoptà caràcter institucional amb la convocatòria l'any 1545 del Concili de Trento, que durà fins l'any 1563. En aquest Concili es definí la doctrina catòlica oposant-la clarament al protestantisme. Arran d'aquesta situació doncs, la

---

<sup>31</sup> El calvinisme, formulat pel teòleg francès Joan Calví (1509-1564), discrepà en alguns punts del luteranisme. Per exemple, defensà una nova teoria de la predestinació segons la qual la fe no era res més que un do concedit per Déu a alguns éssers humans (els predestinats) que havien estat escollits des de tota l'eternitat, de manera que la resta d'humans estaven destinats a una eterna damnació. El calvinisme també formulà i desenvolupà una ètica més severa i més puritana, basant-se, principalment, en una idea pessimista de la humanitat. Calví també féu un seguit d'aportacions dintre de l'àmbit de la ciència política i del dret públic; per exemple, desenvolupà teories sobre les magistratures, la constitució, el federalisme, els drets fonamentals; sobre el mercat, els béns, l'educació, el dret de resistència, etc. D'aquí que es parli del "calvinisme polític". Vegeu P. Carvajal, "La reforma política. Una introducció al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII" [Recurs en línia no paginat].

<sup>32</sup> El concepte de «protestantisme» inclouria els luterans, els anglicans, els presbiterians, els congregacionals, els reformadors, els metodistes, els baptistes, els anabaptistes i els pentecostals, en funció de les diferents línies interpretatives de la Bíblia.

cristiandat occidental quedà dividida en dues parts: una part liderada per l'Església catòlica romana, autoreivindicant-se com a única hereva vàlida de la cristiandat occidental i destacant l'autoritat papal com a cap suprem i únic de l'Església Catòlica; i una altra part, que rebutjava l'herència cristiana medieval i les pretensions de Roma, i que buscava la restauració del cristianisme primitiu idealitzat.

## 1.4. CANVIS CIENTÍFICS

A mitjans del segle XVI s'inicià a Europa l'anomenada Revolució Científica, una revolució conceptual i mental que canvià radicalment, no només la idea de la naturalesa, sinó també la concepció del coneixement humà i de la ciència. Arran d'aquesta revolució, es desenvolupà una nova cosmologia, i també es determinà una nova epistemologia segons la qual només allò quantificable era objecte de la ciència. La concepció del món i de l'ésser humà dominants fins aleshores, doncs, es veieren notablement modificades.

Fins al segle XV, la ciència física i l'astronomia medieval i renaixentista es basaven en l'autoritat d'autors com Aristòtil (384/383 a.C.-322 a.C.) i Claudi Ptolomeu (85/100-165/170), i en una concepció organicista. Les tesis científiques compartides i acceptades en aquell moment eren les següents: la terra esfèrica estava quieta al centre del món, i el límit de l'univers era l'esfera gegant dels estels fíxos que girava diàriament al voltant de la Terra, arrossegant les set esferes cristal·lines de la Lluna, el Sol i els cinc planetes, els quals, a més, realitzaven una complexa però predictable trajectòria composta de moviments perfectament circulars i uniformes. Es tractava d'un món jerarquitzat dividit en dues parts que tenien diferents graus de perfecció: d'una banda, el món sublunar, imperfecte, compost dels quatre elements, amb moviments naturals i violents, amb naixements i corrupcions; i, de l'altra, el món celeste, proper a la divinitat, perfecte, compost d'una quinta essència etèria, l'únic moviment natural del qual [del món celeste] era el moviment uniforme i circular, que era el que més s'assemblava al repòs diví. Aquesta divisió en dos mons havia estat la base de la distinció entre la física i l'astronomia. La física era la ciència qualitativa que estudiava el món sublunar amb els seus canvis i moviments violents; i l'astronomia, la ciència matemàtica que estudiava un món celeste sense canvis substancials ni moviments violents. La destrucció d'aquesta

distinció entre física i astronomia basada en aquesta divisió del món en dos fou un element clau en el naixement de la nova ciència i la nova concepció del món.

Com a reacció davant d'aquesta concepció organicista d'arrel aristotèlica que aparegué a finals del segle XV, durant el Renaixement adquirí força una concepció magiconaturalista que considerava l'univers com una obra d'art. Aquesta tradició es basava en Plató (427 a.C.-347 a.C.) i en el platonisme. El platonisme renaixentista veié Plató com la culminació d'una tradició que es remuntava a l'antiga saviesa egípcia i persa, una tradició religiosa que formulava filosòficament les veritats que després féu seves la religió cristiana. Segons aquesta concepció del món, el cosmos era un misteri, una mena de gran ésser viu i diví, com una totalitat animada i íntimament articulada per una xarxa d'influències i simpaties. Dintre d'aquesta concepció, l'ésser humà era un subjecte actiu, diví i lliure que podia, mitjançant el coneixement de la xarxa de relacions de simpatia i d'influència còsmica del món, elevar-se a Déu i dominar aquest mateix món amb la màgia natural. La figura del científic s'identificava amb la del mag o de l'artista que, posseint els secrets naturals, es convertia en un ésser poderós. A diferència dels organicistes renaixentistes que veien en Déu el primer motor immòbil, els magiconaturalistes platònics consideraven Déu com un mag o un artista, realitzador de meravelles o obres d'art.

Contra aquestes concepcions, tant l'organicista com la magiconaturalista, sorgí al segle XVI la concepció mecanicista, que fou la base principal del pensament modern. Les principals característiques d'aquesta nova concepció científica foren, en primer lloc, la substitució del món tancat, ordenat i jerarquitzat de la concepció organicista, i la substitució del món misteriós, diví i infinit de la concepció magiconaturalista, per un món obert i il·limitat, obra de Déu però no diví, regit per un conjunt de lleis vàlides per a tot el cosmos.<sup>33</sup> En segon lloc, la consideració matemàtica del món; és a dir, la naturalesa es reduïa a allò que era susceptible de tractament quantitatiu, tal com defensà especialment Galileu Galilei (1564-1642). En tercer lloc, la desantropomorfització del món; és a dir, els éssers humans i el món eren dues realitats absolutament diferents, perquè el món, a diferència de les persones, era pura matèria extensa sotmesa a lleis científiques immutables que podien ser descobertes pel coneixement humà. De manera que, en l'estudi de la naturalesa s'havia d'abandonar l'estudi de les essències de les

---

<sup>33</sup> D'acord amb Eugenio Garín, però, la màgia i la ciència estigueren estretament relacionades i col·laboraren entre si, perquè la tradició especulativa místicomàgica fou molt rellevant a l'hora de formular hipòtesis científiques realment fecundes. Vegeu *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, p. 12.

coses i de les causes finals –és a dir, “el *per què*”–, i acontentar-se en explicar i en predir el “*com*”. I en darrer lloc, la concepció mecanicista es caracteritzà per la utilització de l’experimentació en la investigació científica: l’antiga ciència en feia prou amb la simple observació o bé amb arguments d’autoritat, però la nova metodologia, en canvi, “provocava” situacions triant, prèviament, les característiques quantificables del fenomen que l’interessava estudiar. Els experiments servien per confirmar les hipòtesis i per comprovar si realment es donaven els fenòmens que se’n deduïen. Aquesta necessitat d’experimentació provocà el desenvolupament d’un ampli conjunt d’instrumental científic, tant d’observació com de mesura –per exemple, el telescopi (1609) de Galileu.

A diferència de les altres revolucions explicades al llarg d’aquest treball, que no tenien una cronologia massa precisa, hom està d’acord a situar l’inici de la revolució científica l’any 1543, quan es publicà *De revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolau Copèrnic (1473-1543), ja que per primera vegada, un text d’astronomia matemàtica abandonava el principi tradicional de la Terra immòbil i situada en el centre del món per posar la Terra, com la resta de planetes, al voltant del Sol (és el que s’anomenà teoria heliocèntrica, en contraposició a la teoria geocèntrica). Amb aquest descobriment, Copèrnic, que probablement s’inspirà en la lectura de l’astrònom grec Aristarc de Samos (310 a.C.-230 a.C.), inaugurà una revolució en el pensament, una revolució coneguda com “la revolució copernicana”. El triomf final d’aquesta revolució es fixa el 1687, data de la publicació dels *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*, d’Isaac Newton (1642-1727). Aquesta obra es pot considerar com la gran síntesi de la revolució científica; a més, exercí una gran influència sobre el pensament modern durant segles.<sup>34</sup> Durant els segles XVI-XVII, doncs, gràcies a Copèrnic i a Newton, tingué lloc una profunda mutació de la concepció del món.

En el desenvolupament de la revolució científica poden considerar-s’hi tres grans períodes: el primer s’inicià amb Copèrnic (1473-1543) i la formulació de la teoria heliocèntrica. Un segon període de consolidació, representat per Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630) i Galileu Galilei (1564-1642) que, amb l’observació de nous estels, l’aparició de l’astronomia telescòpica, l’ampliació del coneixement observacional del cosmos i el reconeixement de l’homogeneïtat de

---

<sup>34</sup>Al llarg dels segles XVIII-XIX, la ciència newtoniana es convertí en el model de ciència i de coneixement en general, essent considerada com la descripció vertadera del funcionament de l’univers. Tanmateix, en el segle XX, arran de l’obra d’Albert Einstein (1878-1955), les teories de Newton començaran ser vistes com a bones hipòtesis, però només hipòtesis al cap i a la fi, i per tant, refutables.



l'univers, aconseguiren superar l'astronomia de Ptolomeu i la física aristotèlica, i establir així les bases per donar una primera formulació teòrica al nou mètode científic físicomatemàtic. I, finalment, una darrera fase de síntesi i sistematització de les idees esbossades en els períodes anteriors, amb la publicació dels *Principia Mathematica Philosophia Naturalis* (1687), on Newton presentà una teoria matemàtica molt elaborada explicant com els cossos es movien en l'espai absolut. Aquest científic també unificà les lleis que governaven tot l'univers, i formulà la llei de gravitació universal. Tanmateix, la concepció newtoniana estava impregnada de principis teològics i metafísics, com per exemple, la consideració de l'univers com el temple de Déu, il·limitat en extensió i infinit.<sup>35</sup>

En l'àmbit de la medicina també tingueren lloc alguns canvis, especialment en anatomia i cirurgia,<sup>36</sup> ja que partir d'aquest moment, el metge galè universitari quedà separat professionalment del pràctic quirúrgic.<sup>37</sup> El cos humà passà a ser un dels objectes d'estudi de la ciència de l'Època Moderna, tal com ho demostraren anatomistes i metges com Vesali (1514-1564), amb obra *De humanis corporis fabrica* (1542); Juan Valverde de Amusco (1525-1587), amb *Historia de la composición del cuerpo humano* (1556);<sup>38</sup> Bartolomeu Eustaqui (1510-1574), gran anatomista que realitzà diversos descobriments en relació als ossos, als músculs, les venes i sobretot a l'orella (la famosa trompa d'Eustaqui), i que escrigué l'obra *Tabulae anatomicae* (1552); Gabriel Falopi (1523-1562), un gran anatomista que destacà pel descobriment de les anomenades trompes de Falopi i per la seva obra *Observationes anatomicae* (1561); Ambroise Paré (1510-1590) considerat el pare de la cirurgia moderna amb la seva obra *Dix livres de la chirurgie* (1564); i en darrer lloc, Paracels (1493-1541), que fou un gran detractor de les teories de Galè i d'Avicena, i que destacà sobretot en química i biologia. La concepció del cos humà doncs, canvià a causa del canvi de paradigma científic: passà d'èsser

---

<sup>35</sup> Tot i que la ciència cosmològica actual argumenta a favor d'una imatge del món en expansió iniciada a partir de la gran explosió inicial –el *Big Bang*–, i per tant, una imatge molt diferent a la que defensà Newton, l'obra d'aquest científic modern constitueix la base de la major part de la física actual i una part considerable també de la tecnologia. De fet –tal com hem comentat–, durant els segles XVIII i XIX, els treballs de Newton foren el paradigma a seguir en relació al treball científic.

<sup>36</sup> Vegeu F.J. Puerto, *op. cit.*, p. 46.

<sup>37</sup> Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 179; i també D. Carbó, *Libro del Arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y de los niños*, p. 10.

<sup>38</sup> Aquesta obra fou escrita en castellà i publicada per primera vegada a Roma l'any 1556. Juan Valverde la va dedicar al seu protector, el cardenal espanyol fray Juan Álvarez de Toledo (1488-1557), arquebisbe de Santiago i primer Inquisidor General de Roma.

considerat com quelcom diví i desconegut, a quelcom que podia ésser conegut, estudiat, tractat i curat.

## 1.5. CANVIS CULTURALS

En l'àmbit de la cultura, al llarg de l'Edat Moderna s'utilitzen dos conceptes realment importants, «Renaixement» i «Humanisme», però tanmateix difícils de definir i de distingir.

El Renaixement<sup>39</sup> fou una època de transició entre el món medieval i el modern, una fase cultural que tingué en compte els temps antics, que estigué vinculada als temps medievals i que anuncià els temps moderns. De manera que l'art i el pensament de l'antiga Grècia i Roma, la literatura i la llengua llatines, fins i tot la manera de viure dels grecs i dels romans passaren a convertir-se en els ideals d'un món que calia fer renéixer.<sup>40</sup> És molt important tenir en compte però, que el Renaixement suposà una revalorització de la cultura de l'antiguitat clàssica actualitzada a través de l'Humanisme, sense renunciar a la tradició cristiana. És a dir, es tractava de mirar l'Antiguitat clàssica com un model, però a partir d'una mirada influenciada pel cristianisme.

Al llarg d'aquesta transició entre aquests dos mons, se substituï el teocentrisme medieval per un antropocentrisme modern, de manera que el Renaixement, sense oblidar Déu, situà l'home en el centre dels seus interessos i reafirmà els valors humans. L'home començà a tenir consciència d'ell mateix, a sentir-se com el centre de l'univers, a ser optimista, a interessar-se pel coneixement del seu propi cos i per la natura que

---

<sup>39</sup> El terme «Renaixement» aparegué per primera vegada el 1855 en la *Histoire de France* de Jules Michelet, quan aquest historiador parlà de «*renaissance*». No és segur però, que el terme en qüestió l'inventés ell, ja que alguns escriptors del segle XVI utilitzaren termes com: «ressorgiment» i «refloriment». Tot i això, en general, ha perdurat el terme de Michelet, que traduïm com a «Renaixement», i que fou adoptat universalment a partir de l'obra *El Renacimiento en Italia* (1860) de l'historiador suís Jacob Burckhardt. Vegeu M. Fernández, *La sociedad española del Renacimiento*, p. 13; D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, p. 60; P. Johnson, *op. cit.*, p. 15; i també J. Martínez-Falero, «La medicina en el Renacimiento: un protagonista, Miguel Servet», p. 28.

<sup>40</sup> El redescobriment dels clàssics tingué lloc després de la caiguda de Constantinoble en mans dels turcs l'any 1453, quan molts savis bizantins buscaren refugi a Itàlia acompanyats d'un munt d'obres antigues originals. A Itàlia, aquests savis contribuïren al desenvolupament del gust pels estudis grecs. A posteriori, les vies de transmissió d'aquesta recuperació foren els viatges que alguns artistes europeus feren a Itàlia, les estades dels estudiants que hi acudiren per formar part de les noves acadèmies i universitats, les estades per part dels propis artistes italians que foren cridats a treballar a diferents corts europees, els mecenes, etc.

l'envoltava, que era immensa i diversa.<sup>41</sup> Aquestes característiques, juntament amb la concepció dinàmica de l'univers que nasqué amb la Revolució Científica i l'aparició i el desenvolupament de les llengües vernacles, foren els causants del naixement de l'home modern. Veiem doncs, que l'home del Renaixement sorgí a partir de l'home medieval i no pas directament del clàssic, com creien els pensadors dels segles XV i XVI. L'home, alliberat dels falsos temors medievals, de les limitacions materials i tècniques, i del pes de les autoritats que fins llavors havien dominat tot el món intel·lectual, era finalment lliure i podia pensar, dirigir la seva vida i també revalorar la naturalesa amb llibertat. És a dir, aquest home del Renaixement se sentia capaç de penetrar en els secrets més íntims de la naturalesa, i també creia que podria intervenir i col·laborar en el procés de desenvolupament d'aquesta naturalesa; per això es dedicà a desenvolupar un seguit de ciències que li permetessin entrar en contacte amb les relacions i les propietats ocultes de les coses.

El concepte de «coneixement» que tenia l'home del Renaixement també es veié modificat, perquè si pels grecs el coneixement significava contemplació de la veritat, i en l'època medieval, salvació, ara, en la moderna, conèixer significava poder. Aquesta revalorització i la gran importància de conèixer la naturalesa, doncs, estaven relacionats amb el poder, amb tenir la possibilitat de dominar aquesta naturalesa. Tal com explicà Francis Bacon (1561-1626) en la seva obra *Novum Organum* (1620): «Qui coneix les formes abasta la unitat de la naturalesa en matèries dissemblants. Per tant, pot revelar i produir coses que encara no s'han fet, coses tals que ni les vicissituds de la naturalesa ni els esforços experimentals ni el mateix atzar mai no les haurien dut en acte, ni haurien vingut al pensament humà. Per això, del descobriment de les formes, se'n segueixen la contemplació vertadera i la lliure operació».<sup>42</sup> Gràcies aquesta nova eina de poder, l'home també s'atreu a imaginar i planificar nous models polítics, socials, religiosos, artístics i humans.

Els primers renaixentistes foren homes de taller, mestres d'obres qualificats que s'enlairaren a la categoria de genis. Foren una generació d'homes universals, encapçalada per les figures de Sandro Botticelli (1445-1510), Leonardo da Vinci (1452-1519), Miquel Àngel (1475-1564), Rafael (1483-1520), i molts més. Es tractava d'una

---

<sup>41</sup> D'acord amb J. Olesti, "La filosofia del Renaixement", p. 143.

<sup>42</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, II,III, p. 183. Bacon també diu: «La ciència i el poder humans vénen a ser el mateix, perquè la ignorància de la causa impedeix de produir l'efecte. No es pot vèncer la naturalesa si no és obeint-la; i el que en la contemplació té valor de causa passa a tenir, en l'operació, valor de regla.» (Ibidem, I,III, p. 80).

generació de savis que aspiraven a una renovació en tots els àmbits de la cultura humana –tant en filosofia, com en ciència, en llengua i literatura, i també en art–, i a esdevenir homes integrals, genis múltiples. El model a seguir era la cultura clàssica grecoromana. Tot utilitzant aquest model com a punt de partida, els genis moderns volien aprendre dels clàssics, recuperar els seus sabers, i, a partir d'aquí, superar-los.<sup>43</sup> passar de la pura «*imitatio*» a l'«*aemulatio*» (és a dir, passar de la simple imitació a la superació del model) per poder anar més enllà.<sup>44</sup>

L'ideal d'educació del Renaixement foren els *studia humanitatis*, que substituïren l'antic *trivium* (gramàtica, dialèctica i retòrica) i *quadrivium* medievals (aritmètica, geometria, astronomia i música) ja obsolets. Les set arts liberals ja no representaven la suma total de la saviesa secular o de la filosofia,<sup>45</sup> sinó que calia molt més. La formació en els *studia humanitatis* començava per aprendre gramàtica, que era la disciplina encarregada de les regles formals i de la correcció del llenguatge. Bàsicament, es tractava d'instruir-se en la llengua llatina, perquè tenir un bon domini del llatí era un requisit indispensable per qualsevol composició literària.<sup>46</sup> Una vegada assolit el “domini” de la llengua llatina, calia aprendre poesia de la mà dels poetes i dels prosistes antics (oradors, historiadors, moralistes, etc.), tot llegint-los i traduint-los, i també per mitjà d'exercicis i de pràctiques de composició. En tercer lloc, s'aprenia retòrica i dialèctica, centrades en l'argumentació del discurs. I, en darrer lloc, s'adquirien coneixements d'història i de filosofia moral. Sense aquests estudis, no hi havia educació socialment reconeguda ni valorada, perquè aquests, precisament, es caracteritzaven per educar l'home en la vertadera humanitat i acostar-lo a un ideal molt clar, el de l'home clàssic. En l'Època Moderna doncs, aquell qui dominava els *studia humanitatis* ja no se l'anomenava *orator et poeta*, sinó humanista. En general però, no fou comú que el conjunt de la població tingués i dominés tots aquests coneixements, sinó que fou propi tan sols d'alguns intel·lectuals.

El terme «humanista» sorgí al voltant de l'any 1490 entre l'argot estudiantil universitari.<sup>47</sup> S'utilitzava per fer referència al professor d'*humanità*, és a dir, el professor

---

<sup>43</sup> Vegeu J. Burchardt, *op. cit.*, p. 137; i també L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 53.

<sup>44</sup> Tal com feren en el seu moment els autors llatins, com Ennï (239 a.C.-169 a.C.) i Horaci (65 a.C.-8 a.C.) respecte als autors grecs.

<sup>45</sup> Vegeu P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 324-325.

<sup>46</sup> Segons Jacob Burckhardt, durant dos-cents anys els humanistes consideraren que el llatí era l'únic llenguatge digne de la literatura. Vegeu *op. cit.*, p. 193.

<sup>47</sup> D'acord amb Domingo Ynduráin, Ciceró ja havia utilitzat el concepte «*humanitas*» en el sentit de «*civilitat*» (en italià) entès com a educació. Aquesta *civilitat* corresponia a l'orador, perquè l'atribut propi de l'home és la paraula. Així, la via d'accés a la perfecció com a ésser humà havia de passar per l'estudi de

de gramàtica, retòrica, poesia, història i filosofia moral, per tal de diferenciar-lo dels professors de disciplines més antigues, com eren els legistes, els juristes, els canonistes, etc.<sup>48</sup> Els humanistes, doncs, eren els hereus i els successors professionals dels retòrics medievals (*dictatores*).<sup>49</sup> Aquesta accepció fou ben rebuda, i a poc a poc s'anà utilitzant en els documents oficials i en la literatura per fer referència a l'estudiós que es dedicava a les qüestions clàssiques però que, tanmateix, no havia de ser necessàriament professor.<sup>50</sup> De fet, els humanistes en general tenien dues professions, o bé eren mestres o bé, secretaris i cancellers de prínceps.

D'acord amb l'historiador del l'art i de la cultura Jacob Burckhardt, la primera gran generació de poetes-filòlegs humanistes foren Dante (1265-1321), Giovanni Boccaccio (1313-1375) i Francesco Petrarca (1304-1374), que amb obres com la *Divina Comèdia* (composada entre els anys 1304-1314), el *Decameron* (composat entre 1349-1351) i el *Canzoniere* (publicat per primera vegada el 1470), respectivament, ja *aemularen* els autors grecollatins.<sup>51</sup> Francesco Petrarca, a més, fou qui ordenà els set sabers humanistes.<sup>52</sup>

Podem veure doncs, que l'humanisme renaixentista no fou tant una tendència o un sistema filosòfic, com sovint s'ha tendit a qualificar,<sup>53</sup> sinó més aviat un programa cultural i educatiu,<sup>54</sup> en el que es desenvolupà un camp d'estudis important. El principal camp d'interès d'aquest programa fou la literatura; d'aquí que els humanistes es dediquessin principalment a la recuperació del llegat grecollatí, i a partir d'aquesta recuperació passaren a centrar-se en la producció d'una extensa literatura neollatina, perquè partien del convenciment que les coses dites en llatí es dignificaven i s'ennoblien (fins i tot s'establiren vinculacions entre els ideals de virtut i les lletres

---

la cultura i de les matèries que corresponien a la formació de l'orador, la qual integrava tots els sabers. Vegeu *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>48</sup> Vegeu P.O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 39 i 325; i també F. Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, p. 78.

<sup>49</sup> Vegeu P.O. Kristeller, *op. cit.*, p. 135.

<sup>50</sup> Segles més tard, concretament l'any 1808, el terme «*humanismus*» fou encunyat per l'educador alemany F.J. Niethammer, per designar la teoria educativa que defensava el lloc tradicional donat als estudis clàssics en els plans d'estudi. Vegeu P.O. *ibidem*, p. 140.

<sup>51</sup> Vegeu J. Burckhardt, *op. cit.*, p. 157.

<sup>52</sup> D'acord amb P.O. Kristeller, *op. cit.*, p. 55.

<sup>53</sup> Vegeu *ibidem*, p. 48. Tot i això, l'Humanisme aviat s'estengué en direcció a totes les branques del coneixement, inclosa la filosofia, ja que ressorgiren un seguit d'escoles filosòfiques de l'antiguitat, com per exemple, la platònica, l'aristotèlica, l'epicúria, l'escèptica, etc. Vegeu l'apartat 2. Pensament Filosòfic d'Europa a l'Edat Moderna.

<sup>54</sup> Fora d'Itàlia, l'Humanisme era vist com un model de cultura, i també com un model de vida. Per això Florència, Roma i Ferrara enlluernaren tant.

llatines).<sup>55</sup> Els humanistes doncs, abans que pensadors foren filòlegs<sup>56</sup> preocupats pels mètodes que els permetessin reconstruir i *aemular* les formes i els pensaments dels autors antics.<sup>57</sup> Compartien la tesi que Lorenzo Valla (1406-1457) formulà en el pròleg de la seva obra *De elegantiae linguae latinae* (1444), segons la qual hi havia una estreta vinculació entre la llengua llatina i l'auge, i també entre l'expansió i la missió civilitzadora de l'Imperi Romà,<sup>58</sup> ja que el llatí educava els pobles en les arts liberals, oferia millors lleis, i obria camí cap a tot tipus de saviesa tot deixant de banda la barbàrie.

El llatí dels humanistes també tingué un paper important dintre de la pròpia història de les llengües vernacles, ja que fou un model d'elegància, de mesura, de força i d'eloqüència. De fet, paral·lelament a aquesta exaltació i *imitació* de la llengua llatina, començà a cultivar-se la llengua vernacle. Lingüistes com Nebrija a Espanya l'any 1492, Barclay a França el 1521, Bembo a Itàlia el 1526, i Oliveira a Portugal el 1536, s'encarregaren d'elaborar noves gramàtiques de les seves respectives llengües vernacles.<sup>59</sup>

A la vegada, també s'impulsà l'estudi del grec, tot i que a menor escala per la mala consideració que el clergat havia tingut d'aquesta llengua al llarg de l'Edat Mitjana.<sup>60</sup> Malgrat aquesta mala fama però, la llengua grega fou introduïda dintre dels plans d'estudi de les universitats i de les millors escoles secundàries de l'Europa Occidental, i també s'anà difonent mitjançant edicions bilingües d'obres i d'autors fins aleshores desconeguts, ja que es traduïren al llatí directament del grec algunes obres gregues de Plató, Aristòtil, Hipòcrates, Galè o Ptolomeu.

Cal tenir present que el Renaixement i l'Humanisme no es desenvoluparen de la mateixa manera ni tampoc cronològicament igual per tota Europa. Per exemple, a

---

<sup>55</sup> Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 140.

<sup>56</sup> El filòleg clàssic alemany Werner Jaeger (1888-1961) defensà que a través de la filologia es podia arribar a Grècia, a la *paideia* grega, perquè la filologia comprenia l'estudi de la tradició, a la vegada que era capaç de mostrar-nos l'acció històrica d'un text, d'una doctrina o d'un autor al llarg del temps. Vegeu *Humanismo y teología*, p. 43.

<sup>57</sup> D'acord amb E. Bréhier, *Història de la filosofia. Del Renaixement a la Il·lustració*, vol. II, p. 598.

<sup>58</sup> Vegeu E. Garín, *Medioevo y Renacimiento*, p. 92; P.O. Kristeller, *op. cit.*, p. 333; F. Rico, *op. cit.*, p. 19; i també K. Kohut; S.V. Rose, *Pensamiento europeo y cultura colonial*, p. 52.

<sup>59</sup> Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 53.

<sup>60</sup> Jacob Burckhardt destacà el fet que eren molt pocs els erudits que dominaven el grec. De fet, autors com Boccaccio o Petrarca veneraven un Homer que ni tan sols havien pogut llegir directament del grec. La primera traducció llatina de la *Iliada* i de l'*Odissea* la va fer Boccaccio lliurement i amb l'ajuda d'un grec de Calàbria. Vegeu *op. cit.*, p. 148. Luisa Sigea sí que dominava la llengua grega, tal com podem veure en la seva obra *Diàleg de dues donzelles*, on cita diferents passatges en llengua grega, d'obres de Plató, Isòcrates, Plutarc, etc., adjuntant-hi la traducció correcta.

Espanya, com també succeí a França, Anglaterra i Alemanya, es desenvolupà a una escala menor, perquè el principal interès d'aquests països era l'estudi de la teologia, del dret i de la medicina.<sup>61</sup> La impremta, en relació a l'Humanisme, tampoc no tingué massa repercussió, ja que les obres que destacaren a la Península Ibèrica eren obres religioses, morals i fantàstiques, i no pas humanistes. Les constants irrupcions de la Inquisició i el poc interès per part dels monarques espanyols tampoc no afavoriren el desenvolupament de l'humanisme en aquest país.<sup>62</sup> De fet, no fou fins al segle XVI que el poeta barceloní Joan Boscà (1492-1542) portà a Espanya els models poètics italians. Entre les diferents disciplines humanístiques que es desenvoluparen a Espanya, destaca la literatura, amb escriptors com Fernando de Rojas (1470-1541), Félix Lope de Vega (1562-1635), sant Juan de la Cruz (1542-1591), santa Teresa de Jesús (1515-1582) i Miguel de Cervantes (1547-1616).

A Portugal succeí quelcom similar: en aquest país el Renaixement i l'Humanisme arribaren uns cinquanta anys més tard que a Itàlia, i perduraren fins als voltants del segle XVII.<sup>63</sup> En aquest període, tingué lloc un important moviment teatral de la mà del dramaturg Gil Vicente (1465-1536), que es dedicà a escriure obres humanístiques per mitjà de les quals es burlava dels excessos de la cort, com ara l'obra *Auto de la Índia* (1509).<sup>64</sup> També s'escrigueren tragèdies seguint l'estil de la Grècia i de la Roma clàssiques. Un dels representants més significatius d'aquest gènere fou Antonio Ferreira (1528-1569), conegut com "l'Horaci portuguès", amb l'obra *A Castro o Tragedia de Inés de Castro* (publicada l'any 1587). En poesia, destacaren poetes com Francisco de Sá-Miranda (1485-1558), encarregat d'introduir els estils clàssics; Manuel da Costa (?-1562),<sup>65</sup> poeta relacionat amb la Universitat de Coimbra; el comediògraf Jorge Ferreira de Vasconcelos (?-1585); i sobretot Luís de Camões (1524-1580), considerat com un

---

<sup>61</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *Epistolario latino. Luisa Sigea*, p. 14.

<sup>62</sup> A excepció de la reina Isabel la Catòlica (1451-1504), que l'any 1482 es dedicà a l'estudi del llatí. Ho féu però des d'una òptica utilitarista, és a dir, com a condició per poder entendre el que resava i per estar en igualtat de condicions amb el seu marit, el rei Ferran. La seva mestra fou una de les *docta puella* espanyoles més importants, Beatriz Galindo (1465-1534), coneguda com "la Latina" –com ja veurem més endavant. Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 64; i també L. Gil, *Estudios del Humanismo y tradición clásica*, p. 46.

<sup>63</sup> D'acord amb J. Martínez-Falero, *op. cit.*, p. 28.

<sup>64</sup> L'humanista Gil Vicente no només es dedicà a la composició de peces teatrals, sinó que fou l'escriptor que descrigué amb més clarividència les conseqüències de l'expansió portuguesa i també un dels pensadors socials més valents de l'època, tal com es pot comprovar en la seva obra *Floresta de Engaños* (1470). Arran de la publicació d'aquesta obra, Gil Vicente començà a ser perseguit i amenaçat per les seves idees, fins que finalment fou castigat per la Inquisició. Vegeu J. Hermano, *Historia de Portugal*, pp. 223-231.

<sup>65</sup> Vegeu J.A. Sánchez, *Características de la obra poética de Manuel da Costa*, pp. 258-259.

autèntic humanista, perquè fou un gran coneixedor de la cultura grecolatina, especialment de la llatina.<sup>66</sup>

Els humanistes doncs, contràriament al teocentrisme escolàstic dels segles medievals, cultivaren les llengües clàssiques, buscaren i exploraren les fonts de l'Antiguitat, recuperaren les propostes dels pensadors, dels científics i dels artistes d'aquella època, i s'autoproclamaren hereus d'aquell passat grecoromà per mitjà del qual fomentaren la seva inspiració i impulsaren una nova creativitat renascuda. A més, partint de la filologia, els humanistes aviat accediren a altres camps de coneixement, com la filosofia, la política, la geografia, la religió, la ciència, etc., amb la clara intenció de transformar-los, ja que pels humanistes, el saber era necessàriament actiu, perquè «impregnava la vida privada i repercutia en la vida pública».<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Vegeu A. da Costa, *Para a História do Humanismo em Portugal*, p. 151.

<sup>67</sup> F. Rico, *op. cit.*, p. 75.





## 2. PENSAMENT FILOSÒFIC D'EUROPA A L'EDAT MODERNA

És complicat emmarcar, amb unes dates fixes i específiques, el pensament filosòfic desenvolupat al llarg de l'Edat Moderna perquè es tracta d'un pensament heterogeni i molt divers. En general, es considera que la filosofia moderna, com a tal, podria inaugurar-se tenint en compte dues dates: l'any 1543 o bé l'any 1637. I finalitzaria l'any 1789, amb la Revolució Francesa.<sup>68</sup> L'any 1543 fou l'any en el que es publicà l'obra *De revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolau Copèrnic (1473-1543), i en què també s'inicià la Revolució Científica. Es tracta d'una data significativa dintre de la història del pensament modern perquè aquesta obra i aquesta revolució donaren lloc a una nova manera de concebre i conèixer el món i l'ésser humà. L'any 1637, per la seva banda, fou l'any en què René Descartes (1596-1650) publicà la seva obra *Discurs del mètode*. Amb Descartes s'inaugurava una nova manera de reflexionar: reflexionar basant-se en el subjecte i en la raó.

Tanmateix, fixar com a data d'inici la publicació d'aquestes dues obres suposa deixar de banda, tant en un cas com en l'altre, totes les reflexions filosòfiques desenvolupades des de la Baixa Edat Mitjana (1350) fins a la segona meitat de l'Edat Moderna. Per això, en general, s'ha tendit a organitzar la filosofia desenvolupada al llarg de l'Edat Moderna en dues etapes: la primera aniria aproximadament del 1350 al 1543/1637, i la segona, del 1543/1637 al 1789, també aproximadament.

La justificació d'aquesta divisió rau en el fet que abans de la segona meitat del segle XVI, el racionalisme i l'empirisme en tant que disciplines epistemològiques pròpies de l'Edat Moderna i també com a trets filosòfics distintius d'aquesta època, encara no s'havien desenvolupat. A més, segons alguns investigadors, el pensament comprès entre els anys 1350-1543/1637 no es tractà, en línies generals, d'un pensament filosòfic propi ni original, ja que els humanistes i els pensadors d'aquests primers segles de l'Època Moderna es dedicaren, principalment, a la recuperació de textos de l'antiguitat grega i llatina, i a fer-ne les corresponents traduccions, versions i edicions. És a dir, que estigueren més interessats per la forma –ordre estètic, literari, gramatical i filològic– i

---

<sup>68</sup> Vegeu P. Johnson, *op. cit.*, pp. 15-17; J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, pp. 593-594 i 598-600; i també A. Aróstegui, *op. cit.*, pp. 407-409.

per la puresa de la bona llatinitat que no pas pel contingut. Per tant, foren més aviat, uns autors crítics més que uns pensadors originals.

Aquests arguments justificatius, però, tampoc no estan exemptes de polèmica perquè, d'una banda, aquestes traduccions portades a terme pels primers humanistes i pensadors moderns foren clau pel desenvolupament del pensament filosòfic d'aquesta època en qüestió. Marsilio Ficino (1433-1499), per exemple, traduí per primera vegada els diàlegs platònics directament del grec al llatí, i després a l'italià, per encàrrec de Cosme de Mèdici (1389-1464). Ficino també traduí les obres de Plotí, Jàmblic, Procle, Porfiri, Xenòcrates, Espeusip, Pitàgoras, etc., donant a conèixer d'aquesta manera l'autèntic pensament –en tant que originari– dels filòsofs de l'Antiguitat. D'altra banda, el pensador Ernest Bloch reivindicà que durant aquesta primera fase de la filosofia del Renaixement (sobretot, abans de l'any 1637) també hi hagueren pensadors realment importants,<sup>69</sup> per exemple, filòsofs de la talla de Pietro Pompanazzi (1462-1525), Picco della Mirandola (1463-1494), Nicolau Maquiavel (1469-1527), Thomas More (1478-1535), Paracels (1493-1541), Jean Bodin (1530-1596), Giordano Bruno (1548-1600), Francis Bacon (1561-1626), Tommaso Campanella (1568-1639), entre d'altres. Bloch també argumentà que no reconeixent aquests pensadors, la filosofia del Renaixement «havia estat negligida per la història de la filosofia burgesa», provocant que aquesta fos vista com una simple introducció al capítol consagrat a René Descartes (1596-1650), que amb el seu *cogito ergo sum* havia establert la base d'una nova filosofia.<sup>70</sup>

A causa d'aquesta diversitat d'arguments, encara avui no comptem amb una cronologia específica per poder emmarcar la filosofia desenvolupada durant l'Edat Moderna; el debat, doncs, resta obert –tal com succeeix, també, en relació a la majoria d'etapes històriques.

A efectes de la nostra recerca, hem optat per seguir aquesta divisió de la filosofia moderna en dues etapes, prenent com a dates del primer període l'any 1350 fins al 1637, i del segon, del 1637 al 1789. Luisa Sigea (1522-1560) formà part de la primera d'aquestes dues etapes, no només per motius cronològics, sinó perquè el pensament filosòfic desenvolupat per aquesta filòsofa és més afí a les reflexions de pensadors antics (grecs i llatins), de l'Edat Mitjana (especialment, el dels pares de l'Església) i alguns coetanis (com Nicolau Maquiavel i Thomas More), que no pas al de René Descartes (1596-1650) i John Locke (1632-1706).

---

<sup>69</sup> Vegeu E. Bloch, *La filosofia del Renaixement*, p. 45.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

Arran doncs d'aquesta opció, al llarg d'aquest apartat ens centrarem, principalment, en estudiar les característiques d'aquesta primera etapa de la filosofia moderna, els filòsofs que en formaren part, i les reflexions i les disciplines en relació a les quals aquests pensadors reflexionaren. Tot i això, també farem referència a algunes de les qüestions més significatives i rellevants de la segona d'aquestes dues etapes, perquè encara que Sigee no pertanyi a aquesta època algunes de les seves reflexions es poden entendre en el context d'aquesta segona fase.

Els primers filòsofs moderns, en general, foren humanistes que posseïen els ideals d'aprenentatge, d'educació i de vida propis del Renaixement. Basant-se en aquests ideals escrigueren tractats sobre qüestions morals, educatives, polítiques i religioses, que es diferenciaren tant pel seu to com pel seu contingut dels tractats medievals dedicats a temes similars. També practicaren una certa militància ideològica contra tota mena de tirania i de poder abusiu, i foren els primers intel·lectuals compromesos contra la causa religiosa, ja que feren una crítica al poder religiós i al polític –com per exemple Erasme de Rotterdam, Giordano Bruno i Tommaso Campanella. A més, exigiren canvis socials –com Thomas More–, reivindicaren una nova educació, fins i tot per a les dones –com Joan Lluís Vives–, i lluitaren pels seus somnis nacionalistes –com Nicolau Maquiavel.

Els pensadors d'aquest primer període es dedicaren al cultiu dels *studia humanitatis*. Entre els continguts desenvolupats destacà sobretot l'estudi de la moral, deixant en un segon pla, no menys important, la lògica, la filosofia natural, la metafísica, l'astronomia i la medicina. D'aquí que no es pugui considerar l'humanisme renaixentista com un sinònim de pensament filosòfic, ni tampoc identificar-lo amb el conjunt del saber de l'època.<sup>71</sup>

Durant aquesta primera etapa, també tingué lloc el ressorgiment d'escoles filosòfiques de l'Antiguitat: d'una manera especial la platònica –amb Marsilio Ficino, fundador l'any 1440 a Florència de l'Acadèmia Nova, i Pico della Mirandola–; però també l'aristotèlica –amb autors com Pietro Pompanazzi–; l'epicúria –amb Lorenzo Valla i Pierre Gassendi–; l'escèptica –amb Pico della Mirandola i Michael de Montaigne– i la filosofia naturalista –amb Giordano Bruno i Tommaso Campanella. Es tractava de fer una síntesi entre allò antic i allò modern, és a dir, assumir l'herència del passat i utilitzar-la per dissenyar un nou paradigma en el qual els models antics,

---

<sup>71</sup> Vegeu P.O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 40 i 337.

adquirint una nova funcionalitat, es combinessin amb el pensament de la modernitat. La cultura grecollatina fou una font d'inspiració a l'hora de veure que el món es podia conèixer i viure d'una altra manera en contrast amb l'Edat Mitjana, tanmateix, es tractava d'anar més enllà i passar de la *imitatio* a la *aemulatio* –tal com ja hem comentat.<sup>72</sup> Malgrat aquests canvis i novetats, el pensament cristià seguia essent rellevant a l'hora de desenvolupar diferents qüestions filosòfiques. Autors com per exemple, Marsilio Ficino i Pico della Mirandola intentaren harmonitzar el pensament filosòfic antic amb el pensament cristià des d'una perspectiva moderna, de tal manera que situaren l'home en el lloc més alt de la naturalesa, i el contemplaren com un ésser dotat de llibertat, tot aspirant a desenvolupar una religió universalista i natural basada en la raó.

A partir de l'any 1637, comença la segona etapa del pensament filosòfic modern, d'acord amb la divisió abans establerta, amb l'aparició dels “filòsofs moderns” pròpiament dits. Aquests filòsofs, a part de tenir una gran confiança en la naturalesa i també en l'home, es caracteritzaren per allunyar-se de l'escolàstica i per acostar-se als originals antics.<sup>73</sup> Entre els seus interessos filosòfics destacaren, sobretot, l'estudi de l'origen i de les característiques de l'home, la dignitat d'aquest, l'origen i els límits del coneixement humà, el gran llibre de la naturalesa, el nou model de món, etc. També donaren més importància a la vida activa que no pas a la contemplativa, gràcies, sobretot, al canvi de paradigma que comportà la Revolució Científica.

La crisi dels universals, juntament amb el canvi de paradigma científic, comportaren el naixement d'un nou estil de pensament, el racionalisme, basat en el subjecte; de la mateixa manera que l'individu passà a ser el centre a partir del qual conèixer i comprendre la realitat, la raó passà a ser el centre de l'individu, una facultat privilegiada que li permetria assolir un coneixement segur i fiable de la realitat en general. El model racionalista de saber fou el sistema deductiu de la matemàtica –en què tot nou coneixement s'inferia de principis o d'idees primeres. Una altra característica bàsica del racionalisme fou l'innatisme, és a dir, l'afirmació de l'existència de les idees innates; unes idees que no provenien de l'experiència sensible ni de la imaginació. René Descartes (1596-1650) fou qui desenvolupà aquest nou corrent filosòfic, seguit per Baruch de Spinoza (1632-1677) i Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

---

<sup>72</sup> És a dir, de la simple imitació a la superació del model. Vegeu l'apartat 1.5. Canvis Culturals.

<sup>73</sup> Tot i això, diverses branques del pensament escolàstic encara continuaren cultivant-se al llarg del Renaixement, perdent però, a poc a poc, la seva influència i veient-se modificades pels nous pensaments desenvolupats.

El pensament filosòfic d'aquesta segona etapa, tanmateix, també tingué en compte que en la modernitat havia triomfat una nova sensibilitat basada en el despertar dels sentits i de les emocions, regits tots ells per la raó i per l'experiència, i també que havia canviat el concepte de realitat i de naturalesa. D'aquí que també es desenvolupés una nova teoria del coneixement que desplaçava les idees innates i també *a priori* –pròpies del racionalisme– cap a una realitat empírica, és a dir, en direcció al llibre obert de la naturalesa. David Hume (1711-1776) fou un dels artífex principals d'aquest nou corrent anomenat empirista, precedit per John Locke (1632-1704) i George Berkeley (1685-1753). La realitat ja no era observada, analitzada i compresa des d'un sol angle sinó des de múltiples perspectives, perquè es tractava d'una naturalesa complexa, rica i paradoxal.

Al llarg d'aquestes dues etapes en què es divideix la filosofia desenvolupada al llarg de l'Edat Moderna, també s'establiren les bases sobre les quals seria possible desenvolupar una nova antropologia, una nova metafísica, una nova política, una nova ètica, una nova epistemologia i una nova estètica. Tot plegat de la mà d'un nou home: un home que passà a ocupar un lloc privilegiat en el món, que valorava la singularitat concreta dels sentiments, de les expressions, de les experiències pròpies, de les circumstàncies, etc., és a dir, del jo. L'historiador de l'art i de la cultura Jacob Burckhardt (1818-1897) fou un dels primers autors en parlar d'individualisme dintre del context del Renaixement per referir-se a aquest interès pel jo i per tot allò que l'envoltava.<sup>74</sup> En aquest sentit, l'antropologia fou una de les branques centrals del pensament de l'Època Moderna.

A Espanya i Portugal, tot aquest panorama relatiu a la història del pensament europeu es concretà de la següent manera. En relació a Espanya, encara avui no està clar si es pot parlar d'una filosofia renaixentista pròpiament dita. De fet, d'acord amb l'historiador Marcelino Menéndez Pelayo, a Espanya, durant l'Edat Moderna, no es desenvolupà un pensament filosòfic original, ni tampoc no hi va haver història científica, perquè no hi hagué cap pensador de primer ordre. En canvi, Manuel de la Revilla defensà que, en el Renaixement, sí que es desenvolupà una certa filosofia espanyola i cita com a exemples Foxo Morcillo, Gómez Pereira, Joan Lluís Vives, Francisco Suárez, Juan de Huarte de San Juan i Oliva Sabuco. En la mateixa línia que

---

<sup>74</sup> Citat per P.O. Kristeller, *op. cit.*, p. 49.

Revilla, l'historiador català Miquel Batllori argumentà que la filosofia renaixentista d'Espanya destacà, especialment, per dos fets: en primer lloc, pel gran nombre de comentadors del pensament aristotèlic; i, en segon lloc, pel gran nombre de metges-filòsofs. Afegí també que en comptes de parlar de filosofia espanyola, més aviat s'hauria de parlar de filòsofs espanyols; i tampoc no s'hauria de parlar de filosofia del Renaixement sinó d'una "cultura filosòfica" de l'Humanisme i del Renaixement.<sup>75</sup>

Quant a Portugal, foren rellevants les publicacions d'uns cursos de filosofia anomenats "Conimbricensis" realitzats entre els anys 1591 i 1607. Aquests cursos consistien en l'anàlisi i en el comentari filosòfic de les obres aristotèliques. De fet, els filòsofs portuguesos estigueren molt interessats en estudiar i comentar les obres d'Aristòtil, per això, un grup de pensadors lusitans, entre els que destacaren Manuel de Goes, Cosme de Magalhaes, Baltasar Álvares i Sebastiao de Couto, s'agruparen al voltant de Pedro de Fonseca amb l'objectiu d'elaborar un comentari complet de l'obra de l'Estagirita. Aquesta fou una tasca realment rellevant en l'àmbit europeu. Els temes filosòficoaristotèlics que principalment estudiaren foren els d'ètica i política.<sup>76</sup>

## 2.1. FILOSOFIA POLÍTICA

Amb el Renaixement aparegué en la realitat política una nova organització política: l'Estat nacional, que lluitava per la seva autoritat, per la seva unificació i per alliberar-se de tots els llaços supranacionals de l'antic sistema medieval. Aquest Estat Modern arribà acompanyat dels monarques absoluts, que pugnaven per la seva primacia tant a l'interior com a l'exterior dels respectius països. Per exemple, a Anglaterra s'instaurà la nissaga dels Tudor, i a Espanya la família dels Habsburg –tal com hem comentat.

En aquest context, també tingué lloc una laïcització de la política derivada del racionalisme de l'època i pel fet que, després de les revolucions religioses –la Luterana i la Contrareforma– i de la Guerra dels Trenta Anys (1618-1648), s'havia acabat el somni de la cristiandat, és a dir, ja no era possible la idea d'establir una unitat política entre els cristians, tal com es començà a intuir a partir de les obres de Nicolau Maquiavel (1469-

---

<sup>75</sup> Vegeu M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento*, pp. 1-2 i 33-35.

<sup>76</sup> Vegeu L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 148; i també M. Batllori, *op. cit.*, pp. 49-51.

1527), Jean Bodin (1529-1596) i, de forma més evident, de Thomas Hobbes (1588-1679) i els jusnaturalistes.

A mesura que l'absolutisme polític s'anà imposant arreu d'Europa, tingué lloc –com ja hem esmentat– la teorització d'alguns problemes derivats de la justificació del poder. Bàsicament es reflexionà sobre la teoria del dret diví dels reis, la limitació del seu poder, la naturalesa de la societat política, la consciència moral, la llei i els drets naturals, la relació entre l'Església i l'Estat, etc. Les respostes i les reflexions a totes aquestes qüestions foren nombroses i a la vegada ben diferents. El gènere literari utilitzat per presentar tals reflexions fou l'anomenat “mirall de prínceps”.<sup>77</sup>

Veiem doncs, que en el Renaixement, tant en el primer període com en el segon, es volgué renovar l'home, però no només a nivell individual sinó també en la seva vida social.<sup>78</sup> D'aquí que es passés a estudiar i a analitzar la comunitat política, per tal de descobrir el seu fonament i per referir aquest fonament a les seves formes històriques.

Foren dues les postures polítiques des de les quals els filòsofs moderns reflexionaren sobre les diferents qüestions polítiques de l'època: l'idealisme polític i el realisme polític. Vegem-les molt breument.

### 2.1.1. L'idealisme polític

L'idealisme polític es caracteritzà per tractar les qüestions polítiques des d'una perspectiva moral i metafísica, tot emetent judicis de valor. Els idealistes consideraven que la política tenia com a objectiu fer aflorar la bona naturalesa de l'home, de manera que establiren una relació de dependència entre la política i les altres disciplines.

Aquesta concepció política doncs, depenia d'una determinada concepció de la naturalesa humana, tendia a moralitzar i a espiritualitzar el fet polític, a la vegada que

---

<sup>77</sup> S'anomenen així uns tractats de finals del *Quattrocento* que contien un seguit de consells i de recomanacions de cares a l'educació dels governants, a fi que esdevinguessin uns bons polítics. Així, per exemple, l'any 1515 Erasme de Rotterdam escrigué l'obra *Educació del príncep cristià* per a Carles I d'Espanya (1500-1558), on explicava què era el que s'esperava d'un príncep cristià perquè aquest pogués ésser virtuós. Les relacions entre els humanistes i els senyors no sempre foren fluïdes, ni tampoc còmodes, ja que sovint, els interessos, els caràcters, la supèrbia i la vanitat d'ambdues parts xocaren, mantenint-se i suportant-se únicament per qüestió de diners, ja que una de les principals fonts econòmiques dels humanistes eren aquests mecenes. Els humanistes no aspiraven a exercir directament la política, sinó que simplement volien formar part de l'entramat burocràtic d'historiadors, secretaris, consellers i aduladors diversos. Vegeu D. Ynduráin, *op. cit.*, p. 125.

<sup>78</sup> Més endavant veurem que una de les definicions pròpies de l'home modern és la que defensa que aquest home fou un ésser social. Vegeu l'apartat 2.2.1.2. L'home en tant que ésser social.



també proposava el savi com a model de bon governant. El jusnaturalisme i l'utopisme foren dues tendències polítiques idealistes.

### 2.1.1.1. El jusnaturalisme

El jusnaturalisme, que tenia els seus orígens en Plató i Aristòtil, contraposà el dret natural<sup>79</sup> al dret positiu,<sup>80</sup> i defensà l'existència d'aquest dret natural. Un dret natural que era possible conèixer a través de la raó, i que, a més, era considerat com el fonament legítim de l'Estat.

Segons els jusnaturalistes, la finalitat de la política era la perfecció o l'excel·lència humana, i per aconseguir-ho, els homes havien de viure en la millor societat possible, és a dir, en aquella que els permetés desenvolupar la seva naturalesa. Aquests pensadors polítics també conservaren la creença en l'existència de Déu, d'aquí que defensessin la tesi segons la qual la base del dret era la pròpia naturalesa humana; segons els jusnaturalistes, aquesta naturalesa humana havia estat creada per Déu però a la vegada, podia gaudir d'independència i llibertat.

Alguns pensadors jusnaturalistes foren Jean Bodin (1530-1596), amb l'obra *Six livres de la République* (1576); Francisco de Vitoria (1483/86-1546), amb l'obra *De potestate civile* (1528); Bartolomé de las Casas (1484-1566), amb l'obra *Brevisima relación de la destrucción de las Índias* (1552); i Francisco Suárez (1548-1617), amb el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612).

### 2.1.1.2. L'utopisme

Per la seva banda, l'utopisme, basant-se en un sistema idealista (fonamentat al seu torn en l'ideal platònic de construir una ciutat modèlica) i també moralitzador, defensà que la naturalesa havia d'ésser transformada d'acord amb els desitjos i els interessos de l'home. Les diferents utopies renaixentistes idearen diverses organitzacions socials caracteritzades per la racionalització de la vida col·lectiva, l'assoliment d'un elevat grau de llibertat individual i per l'augment del benestar i de felicitat material fruit d'un saber pràctic. En aquestes utopies es revaloritzà –d'acord amb l'antropologia de l'època–<sup>81</sup> el

---

<sup>79</sup> D'acord amb la teoria del dret natural, es considerava que la sobirania estava encarnada en la societat, amb l'objectiu d'oposar-se a un absolutisme excessiu que amenaçava en degenerar en una tirania.

<sup>80</sup> El dret positiu estaria constituït pel conjunt de normes jurídiques establertes per una societat.

<sup>81</sup> Vegeu l'apartat 2.2.1.3. L'home en tant que *homo faber*.

treball i la tècnica; per això proposaven que tothom treballés en algun ofici, és a dir, en un treball productiu. A la vegada, també postulaven l'establiment de repúbliques tecnocràtiques com a ideal. Les utopies renaixentistes, doncs, eren relats que proposaven societats polítiques utòpiques; és a dir, narracions que oferiren una visió idealitzada de la realitat, basant-se no pas en *com era* la realitat, sinó en *com havia de ser*.

Després del descobriment d'Amèrica començà a difondre's una copiosa literatura utòpica basada en relats de navegants i missioners, en què s'idealitzaven aquells països llunyans, tot pintant els seus habitants com a homes feliços en estat natural. Tanmateix, no es tractà d'una literatura ingènua ni tampoc purament fantàstica, sinó que volia ser un mitjà per criticar determinats defectes dels governs, tot contrastant aquests governs amb exemples fabulosos.

Un dels màxims representants d'aquesta postura utòpica fou Thomas More (1478-1535), amb l'obra *Utopia* (1516). Es tractava d'un assaig, d'influència clarament platònica, on More reflexionava sobre l'Estat ideal i les condicions socials i econòmiques contemporànies tot basant-se en una idealització de la vida moral que no estava en harmonia amb l'esperit de la seva època. Com a alternativa, proposava la instauració d'una mena de comunisme a l'estil platònic, basat en les normes morals – perquè com a autèntic idealista que fou, defensava la tesi que la vida política i la vida moral eren indissociables. També proposava l'eliminació de la propietat privada, la pèrdua de valor dels diners i un repartiment equitatiu del treball per, d'aquesta manera, poder assolir un dels objectius comuns dels homes, a saber, la felicitat. Utopia fou el nom de l'illa ideal inventada per More. Aquesta illa destacava perquè en ella la tolerància religiosa era possible i tots els seus habitants reconeixien l'existència d'un déu creador de l'univers i autor de l'ordre providencial, però cadascú el concebia i el venerava a la seva manera. Utopia, a més, era un estat conforme a la raó, en el que els principis de la religió eren els mateixos principis que la raó podia defensar i fer valer, perquè no hi havia lloc per a la intolerància.

Aquesta obra influí en la de Francis Bacon (1561-1626), titulada *Nova Atlàntida* (1626), tot i que aquesta obra utòpica no era pròpiament de caràcter polític, sinó científic. L'objectiu de Bacon era descriure la ciutat ideal, en la qual es cultivaven totes les ciències i les arts seguint la manera descrita en el *Novum Organum* (1620). Segons Bacon, la clau estava en el coneixement, un coneixement pràctic a partir del qual l'home pogués instaurar damunt la Terra el *regnum humanum*, el regne de l'home, la felicitat

per a tothom, perquè gràcies a la tècnica l'home podia alleugerir les seves càrregues. En aquest cas, també calia conèixer les causes dels esdeveniments per, a partir d'aquí, poder forçar la natura tot posant-la al servei del *regnum humanum*.<sup>82</sup> Bacon, com More, també inventà una illa ideal, l'organització de la qual estaria basada en la recerca, el descobriment i la invenció, i governada per un monarca aconsellat per un conjunt d'intel·lectuals. Bacon, a més, defensà que després d'aquesta utopia tècnica vindria una utopia social.

Un altre exemple d'utopia fou l'obra *La ciutat del sol* (escrita l'any 1602 i publicada el 1623), de Tommaso Campanella (1568-1639), inspirada en *La República* de Plató i en la *Utopia* de More. En aquesta obra, Campanella plantejava una vida social rigorosament organitzada, tant políticament com econòmicament, de manera semblant a un gran monestir i dividida en set barris. Estava governada per una "monarquia universal", és a dir, per un règim jeràrquic, teocràtic i comunista, ja que Campanella deia que entre "el llibre de la natura" i "el llibre de la Bíblia" no hi podia haver cap tipus de contradicció. Segons ell, l'Església era qui havia d'assegurar la relació entre els diferents elements d'aquests dos "llibres". Campanella tingué en compte les conseqüències d'aquest Estat concebut com una catedral jeràrquicament organitzada, de tal manera que preveïa una forma i un lloc per a totes i cadascuna de les coses que el constituïen. Res no restava apartat del seu ordre, d'un ordre que culminava en una Església de la Intel·ligència.

Amb aquesta obra, Tommaso Campanella contribuï al pensament d'una filosofia social, un pensament que considerava que l'educació, la ciència i la religió havien d'anar unides amb la solidaritat humana.<sup>83</sup>

El jusnaturalisme i l'utopisme doncs, en tant que dues tendències polítiques idealistes, coincidien en el fet que ambdues tractaven les diferents qüestions polítiques des d'una perspectiva moral i metafísica. Tanmateix però, diferien entre elles en el fet que el jusnaturalisme defensava que existia un dret natural, possible d'ésser conegut a través de la raó, que permetria que els homes assolissin la perfecció a través de la política. L'utopisme, en canvi, argumentà a favor del dret positiu; és a dir, confiava en

---

<sup>82</sup> Francis Bacon diu: «I aquí poso terme a les diverses classes d'ídols i a llur aparell. Coses totes elles que cal rebutjar i repudiar amb determinació constant i solemne. I cal alliberar-ne i expurgar-ne del tot l'enteniment, de manera que al regne de l'home, que es fonamenta en les ciències, no hi hagi cap més altra entrada que la que condueix al regne dels cels, al qual es permet de passar sinó com a infants.» (*Novum Organum*, I, LXVIII, p. 114).

<sup>83</sup> D'acord amb J. Quesado, *Otra historia de la filosofía: por qué pensamos lo que pensamos*, p. 148.

què mitjançant aquest dret positiu hom podria modificar la naturalesa d'acord amb els interessos i els desitjos humans. Ambdues tendències polítiques però, també coincideixen a distingir-se del realisme polític, com veurem a continuació.

### 2.1.2. El realisme polític

A diferència de l'idealisme polític, el realisme polític partia d'allò real, i defensava la tesi que allò real (el que de fet és i no pas allò que *hauria de ser*) era allò natural. Bàsicament, consistia a avaluar l'ordre polític en funció de l'eficàcia d'aquest ordre, i amb independència de la moral, de la religió i de la metafísica. No es tractava de descriure estats ideals, sinó de governar estats reals.

El màxim representant d'aquesta postura política fou Nicolau Maquiavel (1469-1527). Aquest filòsof no desenvolupà cap teoria sistemàtica, sinó que presentà les seves tesis en dues obres clau, a saber, *El Príncep* (1513),<sup>84</sup> on es dedicà a parlar de l'Estat, i *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi* (1532), on desenvolupà el seu republicanisme.<sup>85</sup> Aparentment, podria semblar que aquestes dues obres eren oposades, ja que en la primera Maquiavel defensava un govern personal, monàrquic i absolut; mentre que en l'altra, apostava per un govern popular, democràtic, lliure i moderat. Tanmateix, es tracta de dues obres coherents entre si, perquè Maquiavel defensava que cada moment històric, depenent de les circumstàncies, necessitava un determinat tipus de governant o governants. D'aquí, que en alguns casos fos necessària la figura d'un tirà, mentre que en d'altres era més convenient una república.

Maquiavel considerava la política com l'art de crear, engrandir i conservar un Estat per mitjà de la voluntat i del valor d'un príncep –en el cas de l'obra *El príncep*–, al marge de tota consideració religiosa o moral. Bàsicament, i d'acord amb la lògica de la modernitat, es tractava de conèixer la realitat, i a partir d'aquest coneixement, actuar. L'objectiu principal d'aquest filòsof modern fou presentar la mecànica del govern tot prescindint de les qüestions morals i, a partir d'aquí proposar els mitjans pels quals el

---

<sup>84</sup> Maquiavel dedicà aquesta obra a Llorenç de Mèdici, el seu mecenes. L'escrigué l'any següent de ser despatxat de l'administració, quan els Mèdici accediren al poder de Florència després de la caiguda de la República (l'any 1512). De fet, en un primer moment, dedicà l'obra a Julià de Mèdici, però com que aquest no li féu cas, decidí dedicar-la a Llorenç de Mèdici, el qual tampoc no li prestà massa atenció. L'objectiu d'aquesta obra, d'acord amb la moda dels "miralls de prínceps", era oferir un seguit de consells clau a Llorenç de Mèdici perquè aquest pogués aconseguir els béns de la política, és a dir, el poder, l'honor i la glòria. Vegeu *El Príncep*, cap. XXVI, p. 138.

<sup>85</sup> Maquiavel no escriví aquestes dues obres en llatí, d'acord amb la moda humanística, sinó que només utilitzà el llatí en els títols, la resta de l'obra l'escrigué en italià, probablement pensant que si les escrivia en italià serien accessibles a més lectors.

poder polític podia establir-se i mantenir-se. Segons aquest filòsof, la finalitat de l'Estat era garantir la seguretat i el benestar dels ciutadans, de manera que el governant tenia el dret de valer-se de mitjans immorals per a la consolidació i la conservació del poder. Per tal de tenir èxit, era necessari que el príncep conegués les lleis que regeixen la història de l'home, ja que la història es repeteix; així podria afrontar els fets i les circumstàncies en què es troba. Inspirant-se en l'historiador Polibi (200 a.C.-118 a.C.) i en altres pensadors i historiadors grecs, Maquiavel argumentà a favor de la concepció cíclica de la història.<sup>86</sup> Segons aquesta concepció, els Estats passaven per diferents cicles, de manera que, quan un Estat degenerava, aleshores n'apareixia un altre gràcies a l'actuació del príncep –en el cas de la seva primera obra, *El Príncep*–,<sup>87</sup> o bé d'un govern democràtic –en el cas de l'obra *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi*,<sup>88</sup> i així successivament. Centrant-nos en el cas de l'obra *El Príncep*, per tal que el príncep sabés actuar d'acord amb les circumstàncies i les necessitats canviants, Maquiavel proposà l'imperatiu de la necessitat; és a dir, depenent de les circumstàncies, el príncep hauria d'actuar d'una manera o bé d'una altra. Gràcies a aquest imperatiu, el príncep podria aconseguir i també mantenir el poder polític.<sup>89</sup>

El príncep, però, també havia de tenir en compte la fortuna, especialment la imprevisibilitat i la irracionalitat pròpies d'aquesta força, perquè la fortuna condicionava els fets. Segons Maquiavel, la fortuna estava relacionada amb l'atzar i el destí,<sup>90</sup> i com ells, en alguns casos actuava com a amiga, i en d'altres com a enemiga. La fortuna, doncs, era una força cega, violenta, insaciable, ambiciosa i aliena als càlculs humans. Tanmateix, segons Maquiavel, si bé una part de les qüestions i dels afers humans estaven determinats per la fortuna, l'altra part restava en mans dels homes, de manera que el bon polític –que en el cas de Maquiavel era el príncep–<sup>91</sup> podia afrontar-la i vèncer-la mitjançant la seva sagacitat i la seva resolució, és a dir, amb l'ajuda de la *virtù* i tenint en compte les circumstàncies (imperatiu de la necessitat).

---

<sup>86</sup> Vegeu N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera dècada de Tito Livio*, libro I, secció 2, pp. 37-38.

<sup>87</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XX, pp. 118-119.

<sup>88</sup> Vegeu N. Maquiavelo, *op. cit.*, libro I, secció 17, p. 86.

<sup>89</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. X, pp. 82-84.

<sup>90</sup> Maquiavel, a part de la fortuna, l'atzar i el destí, també parlà de la sort. Segons ell, només es podia dominar la sort adoptant una actitud històrica, és a dir, relacionant el passat amb el futur, perquè d'aquesta manera s'evitarien els canvis incongruents i bruscos, i també la guerra. Vegeu *ibidem*, cap. XII, pp. 90-91.

<sup>91</sup> Maquiavel no parlava del príncep en tant que exaltació personal d'algun monarca, ni tampoc pensant en un tirà, sinó que considerava el príncep com l'encarnació i la personificació de l'Estat.

La «*virtù*» és la paraula llatina que resumeix tots els aspectes virtuosos que havia de tenir el príncep, és a dir, el conjunt de qualitats necessàries per poder fer front als vaivens de la fortuna, perquè com més *virtù*, menys espai per a la fortuna.

Maquiavel discrepà dels moralistes romans i dels polítics cristians, perquè aquests consideraven que tots els prínceps havien de posseir una sèrie de virtuts que es dividien en dos grups: un primer grup constituït per les quatre virtuts cardinals: prudència, justícia, fortalesa i templança; i un segon grup de tres virtuts anomenades pròpies dels prínceps o virtuts principesques:<sup>92</sup> honestat, magnanimitat i liberalitat. Maquiavel, en canvi, considerarà que el príncep havia d'ostentar les virtuts cardinals, però no pas les tres virtuts pròpies dels prínceps. De fet, segons ell, el príncep havia de posseir les virtuts contràries a aquestes darreres; és a dir, ser mentider i hipòcrita (en comptes d'honest),<sup>93</sup> ser cruel (en comptes de magnànim),<sup>94</sup> i ser garrepa (en comptes de liberal).<sup>95</sup> Només amb l'ajuda d'aquestes virtuts el príncep podria atraure els favors de la fortuna i els béns propis de la política: el poder, l'honor i la glòria.

Maquiavel, a més, defensà que tampoc no era necessari que el príncep ideal fos virtuós, sinó que n'hi havia prou que ho semblés;<sup>96</sup> és a dir, el príncep no havia de posseir totes les virtuts, sinó simular que tenia totes aquelles qualitats que el poble voldria que tingués,<sup>97</sup> perquè si el príncep posseïa més virtuts de les que el poble volia que tingués, aleshores generaria enveja i rancúnia entre aquests i això no afavoriria el desenvolupament de l'Estat, sinó tot el contrari. La justificació d'aquesta tesi rau en el fet que Maquiavel no confiava en què el príncep fos capaç de posseir totes les virtuts; considerava que tot i que els homes no eren bons ni dolents per naturalesa, on hi havia espai per escollir, els homes sempre triaven fer el mal.<sup>98</sup> A més, segons ell, si el príncep era bo no es podria mantenir en el poder, perquè no podia comptar en què tots els altres homes eren bons –de fet, si tothom fos bo, no hi hauria problema polític.<sup>99</sup> De manera que, segons Maquiavel, el príncep havia de ser hàbil, simular que posseïa unes

---

<sup>92</sup> Al llarg d'aquest treball hem optat per no utilitzar l'adjectiu «principesques» per fer referència al conjunt de les virtuts de l'honestat, la magnanimitat i la liberalitat, perquè amb el pas del temps aquest adjectiu ha adquirit una certa connotació banal que no reflecteix el valor que tenia en el passat. Per referir-nos a aquestes tres virtuts, doncs, fem l'expressió «virtuts pròpies dels prínceps».

<sup>93</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XVIII, pp. 106-108.

<sup>94</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XVII, pp. 102-105.

<sup>95</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XVI, pp. 100-102.

<sup>96</sup> Maquiavel cità els exemples de Moisès, del Cir de Pèrsia, de Ròmul de Roma i de Teseu d'Atenes com a prínceps virtuoses paradigmàtics. Vegeu *ibidem*, cap. VI, p. 65.

<sup>97</sup> La hipocresia fou considerada per Maquiavel com una virtut política. Vegeu *ibidem*, cap. XVIII, p. 107.

<sup>98</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XVIII, p. 107.

<sup>99</sup> D'acord amb J. Olesti, "El naixement de la filosofia política moderna", p. 214.

determinades virtuts i, a partir d'aquí, actuar depenent de les circumstàncies, en ocasions com una guineu, i en d'altres com un lleó.<sup>100</sup>

D'altra banda, però, el fet que el príncep no fos virtuós sinó que només ho hagués de semblar i que actués amb astúcia i fortalesa no significa que el príncep hagués de ser un dèspota o un tirà. De fet, segons Maquiavel, el príncep només podia actuar amb despotisme en dues ocasions: en el cas de crear un Estat nou, i en el cas d'haver de reformar un Estat corromput. En la resta de casos havia d'actuar tenint en compte la raó d'Estat, la qual cosa significava, segons Maquiavel, que les raons del príncep havien de posar-se al servei de l'Estat. Aquesta màxima justificava l'acció del príncep independentment de les consideracions morals.<sup>101</sup>

Recordem que Nicolau Maquiavel fou un filòsof polític realista; d'aquí doncs, que argumentés que la moral i la religió eren àmbits diferents respecte a la política, i que per tant, no calia preocupar-se per si encaixaven o no. És a dir, argumentà a favor de l'imperatiu de l'autonomia. D'acord amb aquest imperatiu, el límit de l'activitat política no estava en la moralitat ni en la religió, sinó en la naturalesa d'aquesta mateixa activitat; de manera que la tasca política es justificava per ella mateixa, per la seva exigència intrínseca de conduir els homes a una forma ordenada i lliure de convivència.

El príncep, a més, havia d'actuar tenint en compte *com eren* els homes, i no pas *com haurien de ser*, i també pressuposant que si podien ferien el mal,<sup>102</sup> perquè, segon ell, tots els homes tenien els mateixos desitjos<sup>103</sup> i els mateixos humors,<sup>104</sup> i sempre havia estat així. L'home, però, desitjava més del que podia obtenir, i això generava por i guerres. Partint de totes aquests reflexions "realistes", Maquiavel arribà a la conclusió que el que calia era idear un sistema que permetés al governant fer només el bé, o que al menys no pogués fer el mal, independentment de si aquest governant era bo o dolent.

---

<sup>100</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XVIII, pp. 106-108; i també cap. XIX, p. 114.

<sup>101</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XV, pp. 98-100; i també cap. XVIII, pp. 106-108.

<sup>102</sup> *Ibidem*, cap. XVIII, p. 107.

<sup>103</sup> Maquiavel concebia els desitjos com els motors de l'acció humana.

<sup>104</sup> Maquiavel parlà de dos humors relacionats amb els desitjos. Aquests dos humors eren: dominar i ser lliure. El primer humor corresponia als nobles, que desitjaven governar el poble. I el segon corresponia a la plebs, i era el desig de ser lliures, viure tranquils i segurs. La relació doncs, entre els humors i els desitjos era una relació complicada, ja que els dos humors sempre estaven enfrontats inevitablement entre si perquè procedien de desitjos oposats, uns volien dominar i els altres no volien ser dominats. (Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. IX, pp. 79-82; i també N. Maquiavel, *op. cit.*, libro I, secció 5, p. 44). Maquiavel s'inspirà en Galè (120 d.C.-200 d.C., un destacable metge grec) a l'hora de desenvolupar aquesta tesi dels dos humors. Segons Galè, la salut del cos era el resultat de l'equilibri entre dos humors. De manera que Maquiavel utilitzà aquesta metàfora per parlar de la "salut social": es tractava d'aplicar aquesta tesi al "cos social"; és a dir, considerar el conjunt de la societat com si fos un individu, de manera que hom pogués aplicar a la societat el mateix que aplicava a l'individu. En conseqüència doncs, hi hauria salut, en tant que estabilitat social si els dos humors estaven en equilibri.

D'aquesta manera, el príncep no només podria aconseguir el poder, sinó també mantenir-lo.

Segons tots aquests arguments, doncs, podem afirmar que el realisme, en tant que tendència política, diferí de l'idealisme polític en què partia dels fets reals, considerava la política com a autònoma de la resta de disciplines filosòfiques i tenia com a objectiu idear un sistema que permetés al governant fer només el bé, o almenys el mínim mal. L'idealisme polític, en canvi, partia d'allò ideal, considerava la política com una disciplina que no era autònoma respecte a les altres, sinó que havia de desenvolupar-se en funció d'aquestes altres disciplines, i tenia com a objectiu fer aflorar la bona naturalesa de l'home.

A partir doncs, d'aquestes dues tendències polítiques i de les seves variants, podem veure com al llarg dels segles XV i XVI tingué lloc el desenvolupament d'un pensament polític pròpiament modern i heterogeni, fruit del conjunt de canvis econòmics, socials i antropològics de l'època.

## 2.2. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA

Segons Agnes Heller, en el Renaixement es desenvolupà l'antropologia filosòfica entesa com la ciència que tenia com a objecte d'estudi l'home en tant que ésser de l'espècie humana.<sup>105</sup> Certament, en l'Antiguitat s'havia reflexionat sobre l'home, però no s'havia donat una definició antropològica general de l'ésser humà, sinó que se l'havia definit a partir de les diferències que hi havia entre homes, dones, nens, esclaus, estrangers, etc.

Al llarg Renaixement, l'individu també anà prenent consciència de si mateix, sentint-se, a més, el centre de l'univers, a causa del pas que estava tenint lloc d'una societat teocèntrica a una d'antropocèntrica. Giordano Bruno (1548-1600) considerà que Nicolau Copèrnic (1473-1543) havia estat el gran alliberador de la humanitat, perquè amb els seus descobriments i les seves teories havia ampliat fins a l'infinit l'ego de l'home i també la seva capacitat cognitiva.<sup>106</sup> L'home, a més, passà a ser optimista i a

---

<sup>105</sup> Vegeu A. Heller, *op. cit.*, p. 379.

<sup>106</sup> Vegeu *ibidem*, p. 381.



interessar-se per conèixer el seu propi cos i la naturalesa que l'envoltava; una natura immensa i diversa, concebuda com un organisme viu. L'home començà a valorar aquesta naturalesa, tot adoptant una actitud activa i interessada per allò immanent i no tant per allò transcendent. Volia conèixer tot allò que l'envoltava. D'aquí el naixement d'una nova filosofia, d'una concepció vertaderament nova d'allò real vist *sub specie hominis*, és a dir, des de la perspectiva de la llibertat, de la voluntat i de l'activitat humana.

### 2.2.1. Definicions d'home

L'antropologia renaixentista prengué i adoptà de l'Antiguitat dues tesis bàsiques i complementàries entre si: l'home era un ésser natural i també un ésser social. A aquestes dues tesis se n'hi afegí una tercera, a saber, l'home com a *homo faber*. Aquesta nova caracterització de l'home comportà que el propi home concebés el seu jo com a un *jo conqueridor* i també com un jo lliure. Es tractava de tres tesis complementàries i no pas excloents, com veurem a continuació.

#### 2.2.1.1 L'home en tant que ésser natural

Durant l'Edat Moderna, convisqueren dues formes de pensament diferents: l'espiritualisme i el naturalisme.<sup>107</sup> L'espiritualisme subratllava la peculiaritat humana, és a dir, concebia l'home en el sentit més excels i espiritual del concepte «home», mentre que el naturalisme defensava la importància de la naturalesa, tot destacant la vinculació natural que hi havia entre aquesta i l'ésser humà. L'espiritualisme també definia l'home com un ésser autoconscient de la seva pròpia particularitat, del seu jo específic i singular; en canvi, el naturalisme el definia com un microcosmos que contenia en miniatura tot allò que contenia la naturalesa infinita.<sup>108</sup>

Respecte a la naturalesa, el naturalisme la concebia com un macrocosmos, com una realitat immediata i física, i també com l'àmbit social on l'home desenvolupava la seva vida. D'aquesta manera, la naturalesa deixava de ser vista com a quelcom diabòlic –

---

<sup>107</sup> D'acord amb M.C. García-Gómez, *Hombre y Naturaleza. Apuntes sobre la antropología renacentista*, p. 10.

<sup>108</sup> Vegeu les definicions dels conceptes «espirtualisme» (vol. II, pp. 1104-1105) i «naturalisme» (vol. III, pp. 2507-2510) que dona J. Ferrater Mora en el seu *Diccionario de filosofía*.

visió dominant al llarg de l'Edat Mitjana,<sup>109</sup> és a dir, com la font de tots els mals i relacionada amb el cos i les passions d'aquest, per passar a ser considerada com quelcom susceptible d'ésser dominat per l'home.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) és un dels pensadors moderns que argumentarà a favor d'aquesta concepció natural de l'ésser, tal com es pot veure, principalment, en la seva obra *Emili o De l'educació* (1762).

Aquesta concepció naturalista de l'home, doncs, era compatible amb la concepció social de l'home, per això és la que acabà predominant al llarg d'aquesta etapa històrica del pensament.

### 2.2.1.2. L'home en tant que ésser social

Els orígens de la concepció segons la qual l'home és un ésser social es troben en les reflexions d'Aristòtil. D'acord amb l'Estagirita, l'home es definia per ser un *zoon politikon*, és a dir, un ésser social per naturalesa; això era el que el diferenciava dels déus i dels animals.<sup>110</sup> Aristòtil argumentà que la polis era la forma d'organització sociopolítica pròpia de l'home i fins i tot, anterior a l'individu.<sup>111</sup> Per això, els seus tractats ètics i polítics tenen com a centre d'estudi l'home que habita a la polis, és a dir, en societat, perquè l'home només pot aconseguir el benestar i la felicitat en societat i a través de l'oci i de la pràctica de l'*areté* (la virtut).

En l'Època Moderna, aquesta concepció de l'home no caigué en l'oblit, tal com es pot veure en les reflexions dels nombrosos filòsofs polítics d'aquell moment. Aquests filòsofs, partint de la tesi que l'home era un animal social, anaren més enllà: s'adonaren de la necessitat de reflexionar sobre quins eren els millors mecanismes i sistemes per poder gestionar la vida en comú d'aquests individus socials. A partir d'aquí, desenvoluparen diferents teories polítiques. Aquest fou el cas, per exemple del filòsof espanyol Francisco Suárez (1548-1617), seguidor de les tesis aristotèliques. En la seva obra *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), Suárez defensà la tesi antropològica segons la qual l'home era un animal legal que políticament construïa i destruïa sistemes polítics. D'aquí la necessitat d'establir un pacte social, perquè d'aquesta manera la potestat civil, atorgada per Déu, residiria en el col·lectiu format

---

<sup>109</sup> D'acord amb E. Bloch, *op. cit.*, p. 44.

<sup>110</sup> Aristòtil diu: «Està clar que la ciutat és una de les coses naturals i que l'home és, per naturalesa, un animal social. [...] I el qui no pot viure en societat, o no necessita res gràcies a la seva autosuficiència, o no és un membre de la ciutat, sinó una bèstia o un déu.» (*Política*, I,II,1253a) [La traducció és nostra].

<sup>111</sup> Vegeu *ibidem*.

pels ciutadans i aquests, al seu torn, podrien traspasar aquesta autoritat a unes quantes persones per tal que es pogués establir una democràcia i fer front a la tirania.<sup>112</sup> És a dir, segons Francisco Suárez, els individus es reunien entre ells de manera lliure per tal d'ajudar-se mútuament i per poder constituir en conseqüència una comunitat política.

A partir doncs, de la concepció antropològica d'acord amb la qual l'ésser humà és un animal social, sorgiren nombroses teories com les de Francisco Suárez –que acabem de veure– les quals, a posteriori, donaren lloc a les teories contractualistes de Thomas Hobbes, John Locke, etc.

### **2.2.1.3. L'home en tant que *homo faber***

Juntament a aquestes dues concepcions antropològiques que concebien l'home com a ésser natural i com a ésser social, en l'Època Moderna, se n'hi afegí una tercera, a saber, l'home com a *homo faber*; és a dir, l'home com un ésser capaç de transformar el món amb la seva activitat, un home que no només inventava, sinó que a més, gosava fer-ho en tots els àmbits, tant en el del pensament, com en el de la literatura, com en el de l'artístic.

Aquest home fou fruit del capitalisme primerenc, en el qual l'activitat i el treball esdevingueren el paradigma de l'època.<sup>113</sup> Per tant, es tractava d'un home que treballava i que no se n'averkonyia, perquè aleshores treballar ja no estava mal vist. S'havia acabat l'antiga idea noble i filosòfica –pròpia sobretot del pensament clàssic i d'autors com Plató i Aristòtil, a causa del context en què visqueren–, que considerava que el treball era quelcom degradant i deshonorós. En l'Edat Moderna doncs, es valorava més la vida activa que la contemplativa.

### **2.2.1.4. El Jo conquereixo**

La Revolució Científica no només comportà un canvi de paradigma, sinó també un canvi en relació a la concepció de la ciència com a saber. Com ja hem comentat, la ciència en el Renaixement passà a definir-se com un saber interessat, productiu i pràctic,

---

<sup>112</sup> Vegeu J. Pérez, *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, p. 107.

<sup>113</sup> Recordem –tal com hem comentat– que l'home modern tenia un esperit inquiet i un gran afany d'enriquiment fruit sobretot dels nous descobriments geogràfics, d'aquí la revalorització del treball, especialment del comercial. Vegeu l'apartat 1.1. Canvis Socioeconòmics.

és a dir, el *saber és poder*.<sup>114</sup> Es passà de la teoria (de la contemplació desinteressada pròpia dels grecs) a la pràctica (acció). L'altra cara del "jo penso" cartesià (desenvolupada durant el segon període de la filosofia moderna, 1637-1789) fou la del "jo conquereixo", que nasqué, principalment, arran dels nous descobriments geogràfics, especialment del d'Amèrica.

Aquest "jo conquereixo", associat principalment al pensador Francis Bacon (1561-1626), estava estretament relacionat amb *l'homo faber*, perquè en ambdós casos es considerava l'home com un ésser capaç, no només de conèixer tota la realitat, sinó també de canviar-la i dominar-la.

Els diferents canvis que tingueren lloc en l'àmbit de la ciència donaren lloc a una sèrie de conseqüències en l'àmbit de l'antropologia. El cas més significatiu fou el que donà lloc a la teoria mecanicista. És a dir, arran dels canvis esdevinguts en l'àmbit de la física, es desenvolupà la teoria mecanicista que considerava l'home i el món com una màquina, i com a tal podien ser estudiats i coneguts. Aquest mecanicisme fou un dels motius que féu que la ciència es deshumanitzés, perquè ja no es parlava ni de sentiments ni de valors, sinó de lleis i mecanismes. René Descartes (1596-1650) fou un dels filòsofs que seguí aquesta teoria de l'home-màquina, tot i que de manera relativa, ja que salvà l'ànima d'aquest mecanicisme, i per tant, la seva llibertat i la seva immortalitat.<sup>115</sup> Més tard però, el pensador Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), en la seva obra *L'home màquina* (1748), deshumanitzà completament l'home, ja que ni tan sols féu referència a l'ànima; sinó que desenvolupà un monisme antropològic. Segons aquest filòsof francès, l'home era una màquina<sup>116</sup> i estava constituït per una única substància diversament modificada.<sup>117</sup> La Mettrie, doncs, s'oposà al paradigma antropològic dualista dominant al llarg de l'Edat Moderna, no només respecte als pensadors de la primera etapa d'aquest període de la història del pensament sinó també als de la segona,

---

<sup>114</sup> Francis Bacon (1561-1626) desenvolupà aquesta màxima, que li serví per defensar la tesi que els qui havien de governar eren els científics, és a dir, que calia la unió entre el govern i els científics, perquè la ciència significava poder. Bacon també argumentà que calia revitalitzar el treball manual, perquè la tècnica era molt important. De fet, segons ell, els homes es diferenciaven de la resta d'éssers pel fet de tenir tècnica, i aquesta els servia per autofirmar-se; de manera que la unió del "jo penso" i la tècnica van donar lloc al "jo conquereixo". Bacon diu: «L'objectiu de la nostra fundació és el coneixement de les causes i els moviments secrets de les coses, també l'ampliació dels límits de l'imperi humà per fer possibles totes les coses.» ("Nueva Atlántida", p. 263) [La traducció és nostra].

<sup>115</sup> Vegeu R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, sexta meditació, pp. 193-194.

<sup>116</sup> J.O. La Mettrie diu: «Entenem alguns detalls d'aquests ressorts de la màquina humana. Tots els moviments vitals, animals, naturals i automàtics es fan per la pròpia acció. ¿No és maquinalement que el cos s'enretira, colpit de terror, sobtat per la visió d'un precipici inesperat? [...] ¿No és maquinalement que els porus de la pell es tanquen a l'hivern, perquè el fred no penetri a l'interior dels vasos? [...] ¿No és maquinalement que actuen tots els esfínters de la bufeta, del recte, etc.?» (*L'home màquina*, p. 83).

<sup>117</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 41-43.

és a dir, a René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), Gottfried Leibniz (1646-1716), Nicolau Malebranche (1638-1715), etc., entre molts d'altres.<sup>118</sup>

Veiem doncs, que aquesta nova concepció antropològica moderna que concebia l'home com un ésser natural, social, treballador i conqueridor havia ampliat la definició d'home fins a tal punt que arribà a deshumanitzar-lo.<sup>119</sup>

#### **2.2.1.5. L'home en tant que ésser lliure**

Malgrat el desenvolupament de la teoria mecanicista per part de pensadors com Julien Offray de La Mettrie, els filòsofs renaixentistes que reflexionaren sobre l'essència de l'home ho feren tenint en compte una premissa clau, a saber, que l'home era lliure. Hi hagueren, però, diverses interpretacions sobre què s'entenia per llibertat: com un autodomini absolut (influència dels estoics), com la humanització del conjunt d'instints i de passions (influència dels epicuris), com una presa total d'autoconsciència de les facultats essencials d'un mateix, com la possibilitat de dominar del món exterior, etc.

De fet, la llibertat era el punt de partida i l'objectiu de l'ésser humà; i els mitjans amb els que hom comptava per assolir-la, d'acord amb Giordano Bruno, eren l'intel·lecte i el treball.<sup>120</sup>

Arran de les diferents revolucions religioses que tingueren lloc al llarg de l'Edat Moderna (sobretot amb la Reforma Luterana), l'home també s'adonà que si bé una part de la responsabilitat depenia de Déu, n'hi havia una altra que no. D'aquí que els homes del Renaixement passessin a centrar-se, principalment, en els assumptes terrenals, i, en segon lloc, en els transcendents o religiosos.

A partir de tots aquests arguments podem veure com l'home modern, a causa del context i de tots els canvis viscuts al llarg de l'Època Moderna, passà a concebre's com un ésser que estava relacionat amb la naturalesa, que estava dotat de raó, que era social, que "treballava" i que era lliure. És a dir, es tractava d'un home que començà a prendre consciència de la seva peculiaritat i també de la seva responsabilitat.

---

<sup>118</sup> Vegeu *ibídem*.

<sup>119</sup> Karl Marx (1818-1883) acabà de deshumanitzar l'home considerant-lo, principalment, com a força de treball, com es pot veure en els seus *Manuscrits econòmico-filosòfics* (1844) i en la seva obra *El Capital* (1867).

<sup>120</sup> Citat per A. Heller, *op. cit.*, p. 450.

### 2.2.2. Dualisme antropològic

El pensament antropològic renaixentista –de la primera estapa de la filosofia moderna– també mantingué la premissa, difosa ja en l'Antiguitat i també amb el cristianisme, d'acord amb la qual l'home estava format per ànima i cos. En relació a aquesta premissa antropològica però, s'inicià un debat centrat en una sèrie de qüestions: si l'ànima era una part eterna, infinita i necessària de la naturalesa viva o no (qüestió sobre la que reflexionà Giordano Bruno); si Déu conferia la immortalitat de l'ànima indirectament mitjançant l'ànima de la naturalesa o no (d'acord amb Marsilio Ficino); si la immortalitat de l'ànima era col·lectiva (segons els averroistes) o bé individual (segons els platònics i els aristotèlics); si era substància (d'acord també amb els pensadors platònics) o bé forma (d'acord amb els aristotèlics); o si les seves funcions eren immanents o transcendents, entre moltes altres qüestions.

Les respostes a totes aquestes preguntes foren diverses i variades, sempre però, partint d'una concepció antropològica dualista.

Així doncs, l'home modern es caracteritzava per ser un home constituït antropològicament per la unió de l'ànima i el cos, estava relacionat amb la naturalesa, i era un home social, un home treballador, un home conqueridor i un home lliure. L'home modern, a més, era un home que s'autoconeixia, perquè la Revolució Científica, el canvi de paradigma i la nova noció del coneixement, li permeteren no només conèixer la realitat que l'envoltava, sinó també conèixer-se a ell mateix.<sup>121</sup>

## 2.3. FILOSOFIA MORAL

Els canvis socioeconòmics dels segles XV i XVI, juntament amb la Revolució científica foren un impuls positiu en relació al desenvolupament de la filosofia, ja que donaren lloc a noves reflexions i a noves concepcions de caràcter polític, antropològic, epistemològic i també ètic.<sup>122</sup> Tal com hem comentat, els homes del Renaixement començaren a dedicar-se i a interessar-se més pels assumptes terrenals que no pas pels

---

<sup>121</sup> Recordem que la medicina fou una de les disciplines que més es desenvolupà al llarg de la Revolució Científica, especialment en l'àmbit de l'anatomia i la cirurgia.

<sup>122</sup> Al llarg d'aquest treball utilitzarem els termes «ètica» i «moral» com a sinònims, d'acord amb els arguments desenvolupats per Josep Ferrater Mora en el seu *Diccionario de filosofia*. Vegeu J. Ferrater Mora, *op. cit.*, accepcions dels termes «ètica» (vol. II, pp. 1141-1149) i «moral» (vol. III, pp. 2460-2462).

transcendents i religiosos. Una de les principals qüestions “terrenals” en relació a les quals reflexionaren fou el treball; concretament desenvoluparen una ètica del treball centrada en buscar la tranquil·litat, l’estabilitat i la prosperitat econòmica, i també preocupada per la salut i la cura de l’home, ja que es passà a contemplar l’home des de la perspectiva de la força del treball. De fet, es considerava que un Estat era ric pel nombre de súbdits que el constituïen, perquè com més n’hi havia, més força de treball i també més possibles soldats de guerra. Es desenvoluparen doncs, tesis utilitaristes i pràctiques centrades en la cura de les persones perquè fossin útils com a força de treball. Es tractava dels inicis del que més endavant esdevindria la salut pública.

Durant el Renaixement també tingué lloc una reinterpretació de les virtuts i dels valors heretats de l’Antiguitat grecollatina. Per exemple, el valor de la tempraça. Tots els pensadors renaixentistes catalogaren la tempraça com una de les virtuts cardinals,<sup>123</sup> modificant-ne però, el seu significat. Si bé en l’Antiguitat la tempraça estava relacionada amb el terme mig, l’equilibri (concepció aristotèlica), en la Modernitat la tempraça passà a ser definida com a autonomia, com a llibertat i com una conseqüència de la conducta global de l’individu. Aquesta virtut representava la modernització del terme mig de l’Antiguitat i el patró general de comportament ètic correcte.<sup>124</sup>

Quelcom similar passà amb la virtut de la justícia. En l’Antiguitat se l’havia considerat, juntament amb la tempraça, com una de les virtuts principals. En aquell context, només era necessari ser just; “*com ser just*” era irrellevant, una qüestió secundària. En la Modernitat, continuà conservant el seu caràcter axiològic, però perdé el seu caràcter inequívoc, perquè ara sí que importava el “*com ser just*”, ja que es podia ser just respecte a una cosa, però injust respecte a una altra.

El valor de la saviesa també es veié modificat. En l’Època Moderna, el coneixement tenia una doble vesant: la cognoscitiva i la pràctica, perquè en la Modernitat la saviesa no consistia en la simple contemplació desinteressada, ni tampoc en la contemplació en solitari, ja que ara saber significava poder –un poder per actuar degudament, o bé de manera contrària a les normes. També calia tenir en compte que el contingut ètic del coneixement de cada persona estava en funció del conjunt de la personalitat moral de cadascú, de la seva situació i dels altres factors personals.

---

<sup>123</sup> Un exemple, tal com hem comentat, seria el cas de Nicolau Maquiavel.

<sup>124</sup> D’acord amb A. Heller, *op. cit.*, pp. 294-295.

També canvià el significat de la virtut de la lleialtat. La lleialtat passà a ser entesa com a fidelitat respecte al governant, i també com a fidelitat conjugal. Quant a la fidelitat envers el governant, el filòsof contractualista Thomas Hobbes (1588-1679), en la seva obra *Leviathan* (1651), argumentà que els ciutadans havien d'obeir el Leviatan, és a dir, respectar el pacte/contracte que aquest governant representava i que havia estat acordat de manera consensuada entre tots els individus, perquè en el cas que aquests no fossin fidels, aleshores, desapareixeria l'estat social i retornaria l'estat natural, un estat de guerra de tots contra tots. Aquesta fidelitat respecte al governant i al pacte estava assegurada, d'acord amb Hobbes, gràcies a la raó i a la por: a la raó, perquè a partir de la raó sorgien les normes de pau i perquè els propis individus eren els qui havien establert el pacte de manera consensuada i racional;<sup>125</sup> i a la por, perquè els homes temien haver de tornar a viure en un estat natural ple d'inseguretats i sense normes.<sup>126</sup> Tanmateix, els ciutadans podien ésser infidels –desobedients– en el cas, principalment, que el Leviatan no respectés el pacte/contracte establert.<sup>127</sup> Veiem doncs, que Hobbes explicà i justificà a partir de principis racionals i realistes –fou, com Nicolau Maquiavel, un filòsof polític realista– la virtut de la fidelitat respecte al governant; un valor “nou” en tant que era assumit voluntàriament pels ciutadans, i no pas de manera submissa com succeïa, per exemple, amb el feudalisme de l'Edat Mitjana.

Respecte a la fidelitat conjugal, és a dir, a la segona accepció de la virtut de la lleialtat, es tractava, en teoria, d'una fidelitat tant masculina com femenina –encara que, en realitat, feia referència especialment al cas de les dones, d'acord amb la concepció antropològica de l'època. Aquesta concepció de la fidelitat exigida als dos cònjuges estava basada en el pensament de Giovanni Boccaccio (1313-1375), el qual defensà, concretament, que la infidelitat femenina havia de ser perdonada de la mateixa manera que es perdonava la masculina. De fet, aquest humanista italià defensà la igualtat entre tots els éssers humans<sup>128</sup> i justificà aquesta màxima basant-se en la tesi d'acord amb la qual les obligacions de caràcter ètic només podien demanar-se i donar-se entre iguals; és a dir, només eren vàlides si eren recíproques.

Les nocions del bé i del mal, durant el Renaixement, també es veieren modificades, especialment la del bé. En l'Antiguitat, el bé moral radicava en la pràctica de les virtuts, és a dir, en la perspiciàcia amb què es posaven en pràctica les virtuts. En el

---

<sup>125</sup> Vegeu T. Hobbes, *Leviatán*, cap. XVII, p. 145.

<sup>126</sup> *Ibidem*, cap. XIV, p. 138; i també cap. XVII, p. 143.

<sup>127</sup> *Ibidem*, cap. XXX, pp. 182-188.

<sup>128</sup> D'acord amb A. Heller, *op. cit.*, p. 302.



Renaixement, no; ara, la pràctica de determinades virtuts no significava necessàriament que una persona fos moral, de la mateixa manera que les virtuts tampoc no tenien un únic significat concret, sinó que depenien de les circumstàncies, de les possibilitats i de les ocasions. De manera que calia ser flexible. Aquesta manca de solidesa i de concreció fou deguda, en gran part, al paradigma científicotècnic nascut en la modernitat, que no proporcionà a l'home un conjunt de valors específics ni unívocs. Aquesta situació, en conseqüència, generà en l'home modern angoixa, inseguretat i por, fent, a més, que busqués noves autoritats, com per exemple, els metges.<sup>129</sup> Quant al mal, la seva concepció continuà essent la mateixa, l'únic que varià fou el nom donat a allò que el provocava. Si bé, durant l'Edat Mitjana era Satanàs qui conduïa els homes en direcció al mal, és a dir, a sentir-se atrets per l'amor als diners, la voluptuositat i la set de poder, en l'Edat Moderna, era el capitalisme i tot el que aquest nou sistema polític, econòmic i social comportava, el que els corrompia.<sup>130</sup>

Així doncs, durant el Renaixement es modificaren els antics valors i les antigues virtuts d'acord amb els canvis socioeconòmics, polítics, científics i religiosos que anaren tenint lloc.

Alguns dels pensadors que desenvoluparen teories ètiques al llarg d'aquest període de la història del pensament foren Marsilio Ficino (1433-1499), en aquest cas, amb les seves obres *De christiana religione* (1474), on reflexionà en relació a l'ètica comunitària, i *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), on elaborà una nova *sapientia* que unia el coneixement, l'ètica i la *pietas*, és a dir, la religió i el culte diví. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), en la seva obra *Discurs sobre la dignitat de l'home* (1484), desenvolupà una ètica individual i defensà el dret inalienable a la discrepància, el respecte envers les diversitats culturals i religioses, i el dret al creixement i a l'enriquiment de la vida a partir de la diferència. També Nicolau Maquiavel, en les seves dues obres *El Príncep* i *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi*, reflexionà sobre qüestions ètiques, subordinant-les, però, a la seva concepció política, d'acord amb el realisme polític. Maquiavel, bàsicament, féu referència a una ètica individualista, basada en l'experiència i en l'interès, és a dir, en l'observació dels fets polítics, i, sobretot, de les conseqüències d'aquests mateixos fets, perquè el que

---

<sup>129</sup> A causa de la Revolució Científica, especialment al canvi de paradigma antropològic que aquesta comportà, el metge passà a ocupar el lloc que el mossèn ostentà durant l'Edat Mitjana. El metge, aleshores, esdevingué una autoritat, perquè era ell qui tenia els autèntics coneixements, sabia com funcionava el cos; un cos que era finit i mortal, i que en ocasions podia ésser curat, i, per tant, "salvat".

<sup>130</sup>Vegeu A. Heller, *op. cit.*, p. 319.

realment li interessava eren els resultats. Com que la societat moderna no es regia ni pel dret diví ni tampoc per la llei moral, sinó exclusivament per les passions i pels interessos, Maquiavel argumentà que si bé era cert que els homes eren capaços de portar a terme bones obres, també era cert que podia ser que aquestes bones obres no fossin portades a terme pensant en bons propòsits, sinó amb la finalitat d'aconseguir certs objectius negatius. De la mateixa manera, defensà que si un individu obtenia bons resultats a partir d'haver actuat mogut per males intencions i portant a terme accions dolentes, si aquest individu assolía el seu fi, aleshores, l'obra en qüestió seria considerada, paradoxalment, com a bona ja que hauria assolit el fi proposat. En aquest sentit, defensà la tesi que el bon governant no havia de vacil·lar davant de cap tipus de maldat si volia aconseguir el seu resultat. És a dir, que els fins justificaven els mitjans.<sup>131</sup>

A partir de tots aquests arguments podem veure com la consciència d'un estil de vida diferent accentuat per l'enorme increment d'experiències, de coneixements i de les tècniques que s'anaven desenvolupant comportaren el naixement d'una nova ètica adequada a aquestes noves circumstàncies. Una ètica de caràcter pràctic afí a tots aquests canvis i novetats.

---

<sup>131</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XVIII, pp. 107-108.



### 3. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA DONA A L'EDAT MODERNA

Estudiar la concepció antropològica de la dona, en general, significa estudiar, entre moltes altres coses, les relacions de poder,<sup>132</sup> els valors, les virtuts pròpies de cada època, etc. Veient aquesta concepció, doncs, hom pot adquirir una visió més completa de la societat de cada moment. A efectes de la nostra recerca, ens hem centrat en els casos relatius a les societats espanyola de l'Antic Règim i en la portuguesa dels segles XV i XVI; tot i que en alguns casos també hem tingut en compte la concepció antropològica de la dona dominant, per exemple, a Itàlia i a França.<sup>133</sup> En aquest context històric, les societats espanyola i portuguesa es caracteritzaven per ser societats basades en un ordre social jeràrquic, teocràtic, rígid, tancat, jurídicament no equitatiu i basat en una concepció clarament patriarcal.<sup>134</sup>

Gràcies als moralistes de l'època, com per exemple Erasme de Rotterdam (1466-1536), Joan Lluís Vives (1492-1540), Juan Hurtado de Mendoza (1497-1550) o Luis de León (1527/28-1591), que es dedicaren a elaborar un seguit de tractats en els que definiren com havien de ser, segons ells, les dones, podem inferir com foren en realitat les dones de l'Edat Moderna, quin paper tingueren, quines tasques se'ls atorgaven i quines se'ls prohibien, etc.<sup>135</sup>

Aquests moralistes, a part de dedicar-se a escriure sobre com havien de ser les dones, també reflexionaren sobre l'abillament que havien d'adoptar i l'educació que podien rebre. Pel que fa a l'aspecte físic, tingueren en compte la vestimenta, el maquillatge i els ornaments, perquè segons ells, la moda tenia una funció exhibidora i legitimadora de l'erotisme, i l'erotisme estava relacionat amb el pecat i la concupiscència. D'aquí doncs,

---

<sup>132</sup> La concepció antropològica de la dona sol ser fruit de la visió d'aquells que dominen, en aquest cas, els homes.

<sup>133</sup> Hem tingut en compte Itàlia, perquè aquest fou el país on tingueren lloc la majoria dels fets històrics i de revolucions pròpies de l'Època Moderna. I França, perquè fou on Christine de Pizan (1364-1430) gestà, escriví i publicà la seva obra *La ciutat de les dames* (1405), l'obra que posà en marxa l'anomenada "Querella de les dones" (un moviment que, com veurem més endavant, lluità a favor de les dones. Vegeu la nota a peu de pàgina nº 223).

<sup>134</sup> D'acord amb M. Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, p. 5; i també E. Garrido, *Historia de las mujeres en España*, p. 249.

<sup>135</sup> Aquests tractats moralistes no són l'única font a partir de la qual podem extreure informació sobre com eren les dones d'aquesta època en realitat, ja que també comptem amb la literatura picaresca. Vegeu la pàgina 90.

la necessitat de la moderació i de la sobrietat en tots aquests elements estètics.<sup>136</sup> Respecte a l'educació, veurem com aquesta també estigué molt pautada.

### 3.1. CARACTERÍSTIQUES I CLASSIFICACIÓ DE LES DONES

La concepció antropològica renaixentista de la dona begué de fonts antigues, sobretot d'Aristòtil (384/383 a.C.-322 a.C.) i de Plini el Vell (23-79), no només pel que fa la qüestió de la manca de logos<sup>137</sup> i a l'excés de vicis femenins,<sup>138</sup> sinó també quant a les tesis que defensaven la seva inferioritat física tot dient, per exemple, que eren éssers febles o que la sang menstrual era una substància impura i fins i tot verinosa.<sup>139</sup> De fet, la medicina del segle XVI de tradició galènica encara creia que les dones velles podien tirar els anomenats “mals d'ull” per mitjà, simplement, de la seva presència.<sup>140</sup> Aquesta misogínia també s'heretà de la Baixa Edat Mitjana, fruit de la concepció judeocristiana unida, en aquest cas, a l'escolàstica espanyola.<sup>141</sup>

De manera que, en ple segle XVI, no només es continuava argumentant que les dones no tenien capacitats intel·lectuals ni morals –eren titllades d'*imbecillae*–,<sup>142</sup> sinó que a més, se les considerava uns éssers imperfectes, inferiors a l'home –al qual havien d'estar sotmeses–, plenes de vicis condemnables, i inútils a l'hora de realitzar qualsevol activitat física i mental; d'aquí que únicament poguessin realitzar tasques domèstiques i familiars.

---

<sup>136</sup> Per exemple, Tertul·lià (160-220), en les seves obres *De ornatu mulierum* i *De cultu feminarum*, ja deixà clara la importància i la necessitat que les dones vestissin de manera prudent i humil. O també, d'acord amb la investigadora Guadalupe de Marcelo, l'escriptor franciscà Francesc Eiximenis (1330-1409) en la seva obra *Llibre de les dones* (1396) explicà que les donzelles que es pintaven ofenien Déu. Vegeu G. de Marcelo, “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para mujeres en los siglos XIV y XV”, p. 102.

<sup>137</sup> Vegeu Aristòteles, *Política*, I,II,1252b.

<sup>138</sup> Vegeu M. Jufresa, *Saviesa i perversitat*, p. 24.

<sup>139</sup> Vegeu Aristote, *De la génération des animaux*, I,715a; *Política*, I,II,1254b; i també Jenofonte, *El Económico*, VII,21-28.

<sup>140</sup> D'acord amb M. M. Rivera, “Oliva Sabuco de Nantes”, p. 135.

<sup>141</sup> Ja des del segle XIII, els escolàstics en general havien determinat que l'ànima de les dones no podia arribar al mateix nivell intel·lectual que l'ànima dels homes. A més, tots els llibres oficials de l'Església, ja fossin litúrgics o del Concili, expressaven la desigualtat entre els dos sexes. Vegeu M. Ortega, “«La defensa de las mujeres» en la sociedad del Antiguo Régimen. Las aportaciones del pensamiento ilustrado”, p. 20; R. de Maio, *Mujer y Renacimiento*, p. 96; i també A. Suárez, “Entre el silencio y la palabra: Escritura femenina en el Renacimiento”, p. 90.

<sup>142</sup> D'acord amb E. Garrido, *op. cit.*, p. 290.

El cristianisme, que en un primer moment definí la dona com a persona tot atorgant-li dignitat humana, aviat la hi revocà en culpar-la, essent filla d'Eva, de ser la introductora del mal en el món, i la subordinà als homes, perquè la dona havia estat creada per estar al costat de l'home.<sup>143</sup> La moral escolàstica del segle XVI també defensà un model d'estratificació social en què les dones eren les encarregades de donar suport afectiu a l'home dintre de la família, de vetllar per l'organització domèstica i d'ocupar-se dels fills. És a dir, havien de ser bones cristianes, esposes decents i mares responsables.

En general, les categories per mitjà de les quals se solien definir i classificar les dones eren les següents: nena, donzella, esposa, vídua, monja, serventa i prostituta; és a dir, a partir de l'edat, de l'estat civil o del religiós. A partir d'aquesta classificació, els moralistes de l'època elaboraren un seguit de models de perfectes donzelles, perfectes esposes, perfectes vídues i perfectes monges. Uns models tots ells dirigits a dones de classes urbanes, és a dir, de classe alta i mitjana, i no pas a dones de classes inferiors.<sup>144</sup>

Segons Antonio de Guevara (1480-1545), Joan Lluís Vives (1493-1540) i Miguel de Cervantes (1547-1616), el model de "donzella perfecta" era una dona verge, modesta, obedient, púdica, innocent, humil, discreta, silenciosa i vergonyosa. Es tractava d'una adolescent (d'entre 10 i 15 anys) que es preparava pel destí escollit prèviament pel pare, que era, gairebé sempre, el matrimoni. En general, no se solia fer ús del terme «soltera» perquè no era freqüent que les dones visquessin sense estar sotmeses al control de cap home i, a més, aquest terme tenia connotacions deshonroses per a la destinatària, ja que en ocasions era sinònim de prostituta.<sup>145</sup> En l'hipotètic cas que una dona es quedés soltera, passava a convertir-se en serventa d'alguna cunyada o parenta, o bé podia entrar a formar part de la comunitat d'un monestir<sup>146</sup> –com veurem més endavant.

D'acord amb les normes de l'època, les donzelles no podien sortir soles al carrer, sinó que sempre havien d'anar acompanyades de dones més grans, o bé d'algun familiar masculí, i els centres de reunió femenins on acudien solien ser les esglésies, on després de les celebracions es quedaven per fer tertúlia.

Com hem comentat, els pares eren els encarregats de decidir i de concertar els matrimonis, que no eren res més que contractes per mitjà dels quals la família podia

---

<sup>143</sup> D'acord amb M. Vigil, *op. cit.*, p. 11.

<sup>144</sup> Vegeu *ibídem*, pp. 27 i 51; i també M. Ortega, *op. cit.*, p. 15.

<sup>145</sup> Com veurem més endavant, les prostitutes eren dones que es dedicaven a l'ofici del sexe, i que, a més, no solien tenir marit.

<sup>146</sup> Vegeu C. Ruiz, *El Renacimiento: cortesanas y místicas*, vol. I, p. 85.

ascendir en la jerarquia social.<sup>147</sup> El tema del dot fou una de les qüestions problemàtiques a tenir en compte, perquè els moralistes de l'època, com per exemple Joan Lluís Vives, hi estaven en contra; creien que si les dones gaudien d'un dot molt elevat, aleshores costava més sotmetre-les. El matrimoni, doncs, era una qüestió clau en la vida de les dones. De fet, en el Renaixement el matrimoni significava l'ingrés per part de la dona a l'edat adulta,<sup>148</sup> és a dir, com una forma d'emancipar-se del pare, però per passar a estar sotmesa a una altra autoritat, la del marit.<sup>149</sup> Sense marit, les dones no tenien ni identitat ni posició social. El poder que els marits exercien sobre les dones era un poder social, econòmic, cultural, psicològic i físic.

L'ideal d'esposa, és a dir, el de la "perfecta casada", era com el de donzella: una dona entregada, submissa, obedient, prudent, silenciosa i treballadora.<sup>150</sup> De manera que els humanistes, sobretot els erasmistes espanyols,<sup>151</sup> com Joan Lluís Vives, únicament valoraven la dona dintre del seu àmbit familiar, és a dir, se les valorava com un element més dintre de l'economia familiar, com els criats, les robes, els objectes, les joies, etc. A Castella, per exemple, les lleis vigents durant els segles XVI i XVII en relació al matrimoni i a l'adulteri eren compilacions d'antics codis medievals que, juntament amb les "Lleis del Toro"<sup>152</sup> (1505), augmentaren la submissió femenina.<sup>153</sup>

En la pràctica, però, les esposes –com també la resta de dones– no seguien aquest model.<sup>154</sup> De fet, si en aquesta època hi hagué tanta literatura i s'elaboraren tantes normes fou perquè l'actitud de les dones no fou precisament de modèstia ni de

---

<sup>147</sup> Vegeu R. Romero, *Oliva Sabuco (1562-1620): filósofa del Renacimiento español*, p. 79. Tanmateix, segons Mariló Vigil, el dot també fou vist com una obra de caritat, ja que era possible entregar un dot a donzelles pobres perquè aquestes poguessin casar-se, o bé per crear fundacions o convents, etc. (Vegeu *op. cit.*, p. 83. Vegeu també la definició que ofereix Victòria Sau del concepte «dot» en el seu *Diccionario ideológico feminista*, vol. I, pp. 102-107).

<sup>148</sup> D'acord amb M. Vigil, *op. cit.*, p. 78.

<sup>149</sup> Això ja succeïa a l'Antiga Grècia: la dona grega era una *perpetua pupila*, és a dir, les dones sempre romanien sota l'autoritat masculina. La dona, primerament era una *kore* (donzella dependent de l'autoritat paterna), després una *nymphe* (noucàsada, i sotmesa a l'autoritat del marit) i finalment una *gyn* (quan la maternitat la convertia en una dona realitzada, però tanmateix, continuava depenent del marit). Vegeu R. Signorelli, *La mujer en la historia*, p. 127.

<sup>150</sup> De fet, les recomanacions dirigides a les donzelles, a les esposes, a les vídues i a les monges en el fons eren les mateixes. És a dir, a totes se'ls recomanava i exigia que obeïssin l'esquema i les normes patriarcal.

<sup>151</sup> D'acord amb M. Ortega, *op. cit.*, p. 21.

<sup>152</sup> Les Lleis del Toro foren el resultat de l'activitat legislativa dels Reis Catòlics. Es tracta de 83 lleis sobre diverses qüestions, especialment de dret civil, dret successori, dret matrimonial, dret processal, dret real i dret penal.

<sup>153</sup> B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, p. 1146, i també M. Ortega, *op. cit.*, p. 39.

<sup>154</sup> D'acord amb G. Morocho, "Humanismo y educación de la mujer. Reflexiones en el centenario de Luis Vives", p. 186; i també M. Vigil, *op. cit.*, p. 4.

submissió. Luis de León (1527/28-1591) ja digué que no existia la “perfecta casada”.<sup>155</sup> A més, tot i que les dones en general gaudien de poca llibertat, com en el cas de les donzelles, les espones podien reunir-se amb altres dones a les esglésies, i, en el cas que el marit fos més “liberal”, fins i tot podien realitzar i rebre visites d’amigues. Aquest darrer cas fou, sobretot, el de les dones de classe alta i mitjana. D’acord amb Mariló Vigil,<sup>156</sup> aquestes reunions organitzades en cases particulars per part de les propietàries no només congregaven dones, sinó també homes.<sup>157</sup> Assistir al teatre també era una via d’alliberament.

La “perfecta vídua” també fou subjecte de reflexió per part dels moralistes de l’època, perquè en el context de les nombroses guerres el nombre de vídues es multiplicà. Perdre el marit significava un problema econòmic, perquè –com hem vist– les dones generalment depenien dels esposos, i difícilment podien subsistir.<sup>158</sup> Si les vídues disposaven de patrimoni, la situació no era tan complicada; en cas contrari, tenien diverses opcions, com ara encarregar-se elles mateixes dels negocis familiars – que sovint eren petits tallers, botiguetes o impremtes–,<sup>159</sup> tornar-se a casar,<sup>160</sup> anar a servir a altres cases, recórrer a la beneficència eclesiàstica, entrar a formar part d’algun convent, o, en darrer lloc, la prostitució.<sup>161</sup>

Ser monja, doncs, era una alternativa. Una alternativa per les dones vídues, però també per les nenes orfes, per les donzelles que no es volien casar, per les donzelles que

---

<sup>155</sup> Citat per M. Vigil, *op. cit.*, p. 98.

<sup>156</sup> Vegeu *ibidem*, p. 166.

<sup>157</sup> A l’Antiga Grècia tingué lloc una situació similar, concretament en el cas de les heteres, anomenades també cortesanes. Les heteres eren dones lliures en el sentit que no depenien del control de cap home. En general eren dones molt belles, cultes, intel·ligents i posseïdores d’un ampli ventall de coneixements científics i culturals. Gràcies a aquests coneixements solien convocar i participar en reunions, simposis i en debats filosòfics celebrats a les seves pròpies cases. Foren molts els filòsofs, polítics, poetes, comediògrafs, artistes, oradors, etc., als quals es relacionaren amb les heteres. Ateneu de Nàucratis (II-III d.C.), al llarg de la seva obra titulada *Sobre les dones*, es dedicà a fer un catàleg d’aquests autors, entre els quals hi havia Sòfocles, Eurípides, Lisias, Isòcrates, Praxítel·les, Hipèrides, Demòstanes, Plató, Epicur, Aristòtil, Crates, entre molts d’altres.

<sup>158</sup> Aquesta dependència dels homes en alguns casos s’ha portat a l’extrem més radical; un exemple són els ritus sati en la religió hindú, en què una dona que acaba de quedar-se viuda s’autoimmola a la pira del marit com a senyal de bona esposa. Tot i que, en l’actualitat, aquesta pràctica està abolida, a l’Índia se’n continuen denunciant casos. Vegeu G. Flood, *El hinduïsmo*, pp. 235 i 303.

<sup>159</sup> Això suposava passar a interactuar amb els homes en un món desconegut per elles i on a més, no eren ben rebudes. Vegeu B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 1146.

<sup>160</sup> Tot i així, els moralistes no veien en bons ulls les segones núpcies, ni en el cas dels homes vidus ni en el de les dones vídues. Vegeu M. Vigil, *op. cit.*, p. 198.

<sup>161</sup> A la ciutat de Florència, la prostitució fou una de les opcions de supervivència més recurrents al llarg del segle XIV. En el segle XVI es veié frenada quan tingué lloc la propagació de la sífilis des d’Itàlia fins al nord-oest d’Europa. Arran d’aquest fet, a Espanya, durant la segona meitat del segle XVI, el rei Felip II (1527-1598) s’ocupà minuciosament de la prostitució, obligant les prostitutes a sotmetre’s a exàmens mèdics regulars. L’any 1623, el rei Felip IV (1605-1665) decretà la prostitució com a pràctica il·legal. Vegeu B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, pp. 387-390; i també A.L. Molina, *Mujeres públicas, mujeres secretas (La prostitución y su mundo: siglos XIII-XVII)*, pp. 142-144.



no trobaven marit, per les donzelles que no disposaven de dot, i, sobretot, per les donzelles que volien consagrar la seva vida a Déu. Els moralistes també idearen un model de “monja perfecta” que, com era d’esperar, també incloïa les qualitats desitjables en tota dona; a saber, l’obediència, la modèstia, la discreció, la prudència, el silenci i la devoció. Les dones dintre del convent adquirien una posició social superior a la de les solteres i equiparable a la de les casades. Per això, moltes dones de classe alta i mitjana preferiren ser monges que no pas casar-se. La tasca de les monges consistia bàsicament en l’oració permanent, per tant, el silenci en elles era inexcusable. Els convents eren com societats inserides dintre de la societat estamental de l’Antic Règim, de manera que a escala menor, reproduïen la jerarquia social de l’època, implicant que en el seu interior també hi hagués diferències i tensions.<sup>162</sup> Econòmicament, aquestes institucions depenien dels dots de les monges, de donatius particulars o de la venda de terrenys i arrendaments. Entre els convents espanyols destacà sobretot, el convent de Las Huelgas de Burgos,<sup>163</sup> que tingué el privilegi de ser afavorit per la Corona i la noblesa espanyola. Aquest convent acollí especialment dones de l’alta aristocràcia.

Com succeïa en els casos de les altres dones, les monges també disposaven d’opcions per poder eludir part del control i de la repressió requerits, gràcies, per exemple, a les celebracions religioses, algunes de les quals permetien acollir, fins i tot, representacions teatrals.

Entre les monges, cal tenir en compte el cas de les beates. Les beates foren dones dedicades a comentar amb profunditat les Escriptures i que no estaven sotmeses a les ordes religioses regulars.<sup>164</sup> Sorgiren a finals del segle XII als Països Baixos i s’anaren estenent per tota l’Europa occidental durant els últims segles medievals.<sup>165</sup> Es tractava de dones que havien trencat amb el tabú del silenci i que passaren a fer ús de la paraula a nivell públic, és a dir, que es dedicaren a predicar, a ensenyar i a escriure, contribuint d’aquesta manera a reforçar l’existència d’una *auctoritas* femenina. Algunes d’elles no sabien llatí, d’aquí que també se les anomenés “il·luminades”, perquè havien estat

---

<sup>162</sup> Aquestes tensions, principalment, eren provocades per dos motius; en primer lloc, per les diferències de classe que hi havia entre les monges que convivia en un mateix convent, ja que procedien d’estaments socials diferents. I, en segon lloc, a causa de la divergència en els motius pels quals cadascuna havia optat per aquest estil de vida. Vegeu G. Morocho, *op. cit.*, p. 185.

<sup>163</sup> Vegeu M. Vigil, *op. cit.*, p. 220.

<sup>164</sup> Aquestes dones s’anomenaven «beates» a Castella, i «beguines» a Europa. Vegeu M.M. Rivera, “La querrela de las mujeres: una interpretació desde la diferencia sexual”, p. 29.

<sup>165</sup> A Espanya també hi hagueren beates, aquestes es dedicaren a la instrucció de nenes, per exemple a Sevilla, i també a recollir-ne d’orfes, per exemple, a Barcelona. Vegeu E. Botinas; J. Cabaleiro; M.A. Durán, “Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina”, pp. 288-291.

il·luminades per l'Esperit Sant per poder interpretar les Sagrades Escripures.<sup>166</sup> Aquest fou el cas de santa Teresa de Jesús (1515-1582), que l'any 1576 fou denunciada a Sevilla, acusada d'"il·luminada", pel seu llibre *Camino de perfección* (1562-1564),<sup>167</sup> o, anys abans, el de la franciscana Teresa de Cartagena (1425-1478), que fou alumna de la Universitat de Salamanca. Aquesta beata escrigué l'obra *Arboleda de los enfermos*,<sup>168</sup> gràcies a la qual fou considerada com una reformadora de la medicina,<sup>169</sup> i on defensà les capacitats intel·lectuals de les dones.<sup>170</sup> També destacaren els casos de les religioses Ana de Jesús (1545-1621), deixeble de santa Teresa de Jesús; i María Ángela Astorch (1592-1665), gran coneixedora de l'obra de santa Teresa de Jesús, i fundadora dels convents de les Clarisses Caputxines.<sup>171</sup> Les beates volien créixer individualment i espiritualment i veieren en la religió la possibilitat per aconseguir-ho. Tanmateix, els plantejaments de la Contrareforma (1560-1648) les frenaren, perquè la Inquisició, els ensenyaments tridentins i els principis jesuítics tornaren a deixar clar el paper de la dona, tot destacant la impossibilitat que fossin a la vegada sàvies i mestres de l'esperit. Les monges lusitanes, a diferència de les dels regnes de Castella i d'Aragó, pogueren publicar les seves obres amb més facilitat perquè no estigueren tan perseguides ni tampoc acusades pel Sant Ofici.<sup>172</sup>

---

<sup>166</sup> Vegeu M. Ortega, *op. cit.*, p. 22; i també M. Bruzzese; G. de Martino, *Las filósofas*, pp. 542-543. En aquestes obres es fa referència a les «alumbradas de Andalucía», dones místiques que volien alliberar-se i expressar-se personalment i individualment des de la religió.

<sup>167</sup> D'acord amb B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 1152.

<sup>168</sup> No es coneix la data exacta d'aquesta obra de Teresa de Cartagena, com tampoc de la seva altra obra titulada *Admiración Operum Dey*. Tan sols disposem de dues còpies manuscrites, de l'any 1481, firmades per un tal Pedro López del Trigo. Vegeu A. Oviedo, *Teresa de Cartagena* [Recurs en línia no paginat].

<sup>169</sup> D'acord amb R. Romero, "El género "posibilista" en el Renacimiento español: la filosofía de Oliva Sabuco" [Recurs en línia no paginat]; i també M. Bruzzese; G. de Martino, *op. cit.*, p. 542.

<sup>170</sup> D'aquesta obra, l'*Arboleda de los enfermos*, destaca el fet que Teresa de Cartagena des del principi, i utilitzant el típic recurs de la *docta ignorantia*, manifestà el seu desconeixement en relació a la medicina, per a continuació, proposar un estil de salut espiritual i de recuperació de les ganes de viure i del desig de Déu. Precisament, gràcies a l'amor envers Déu i al diàleg mantingut amb Ell, Teresa de Cartagena aprengué a acceptar el seu cos femení malalt, ja que ella era sorda, i també aprengué com ajudar totes les altres dones que patien alguna malaltia. (Vegeu M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", pp. 106-111). Tanmateix, Teresa de Cartagena es veié obligada a escriure l'obra *Admiración Operum Dey* per respondre a les crítiques que va suscitar l'*Arboleda de los enfermos*, sobretot en relació a la defensa que feu aquesta beata del fet que Déu havia donat les mateixes capacitats intel·lectuals tant a l'home com a la dona. També hagué de fer front a diverses acusacions de plagi, perquè segons alguns detractors, no podia ser que una dona hagués escrit una obra de la índole de l'*Arboleda de los enfermos*. Tant l'*Arboleda de los enfermos* com l'*Admiración Operum Dey* serviren a Teresa de Cartagena per defensar la seva llibertat, el seu talent personal i, sobretot, per pensar, reflexionar i fer ciència. I fer-ho des de la seva pròpia experiència personal i amb el contacte directe amb allò diví; és a dir, prescindint de tota mediació masculina. Vegeu M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", pp. 104-115; i també ídem, "Escritoras castellanas del Humanismo y del Renacimiento", pp. 102-103.

<sup>171</sup> D'acord amb L.E. Rodríguez; J.L. Sánchez, *op. cit.*, p. 249.

<sup>172</sup> Vegeu G. Morocho, *op. cit.*, p. 191.

Les dones del segle XV i XVI –com hem comentat– no foren la perfecta donzella, ni la perfecta casada, ni la perfecta vídua. És a dir, una cosa eren aquests pretesos models de perfecció, i una altra de molt diferent la realitat. D'acord amb les historiadores Anderson i Zinsser, per exemple, la majoria de les donzelles no llegien els llibres religiosos que els recomanava Joan Lluís Vives, sinó novel·les de cavalleries; les casades s'enfrontaven a l'autoritat marital; i les monges mantingueren alguns enfrontaments col·lectius amb les autoritats eclesiàstiques a les que estaven subjectes.<sup>173</sup>

A més, d'acord amb els historiadors Duby, Galmarini i Perrot, les dones nobles hispanes de l'Època Moderna gaudiren, ja des de mitjans de l'Edat Mitjana, de majors possibilitats no només per disposar dels seus dots, sinó també per ser hereves, per rebre les seves herències, per dirigir les seves propietats, per posar el seu cognom als fills (en el cas de tenir marits de rang inferior), etc.<sup>174</sup> A més, algunes dones fins i tot participaren en corrents religioses ortodoxos i heterodoxos, en revoltes populars de les societats camperoles i urbanes, en canvis revolucionaris, etc.<sup>175</sup>

De manera que, si haguéssim de basar-nos en algun gènere literari com a font de coneixement i de justificació respecte a la manera de ser i d'actuació real de les dones del llarg dels segles XIV, XV i XVI, no seria tant el dels moralistes, sinó més aviat la literatura picaresca, perquè aquest gènere literari ens mostra una visió més acord amb la dona quotidiana a partir de protagonistes femenines treballadores, respectuoses i responsables, però també desimboltes, divertides, llicencioses de costums, etc.<sup>176</sup>

### 3.2. LA INSTRUCCIÓ I L'EDUCACIÓ DE LA DONA

Respecte a la instrucció i a l'educació femenina, cal tenir en compte que sempre ha estat un tema de profunda preocupació entre els homes,<sup>177</sup> especialment entre els religiosos, com per exemple, Cebrià de Cartago (200-258) i Jeroni d'Estridó (331/345-

---

<sup>173</sup> Vegeu B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 1149.

<sup>174</sup> G. Duby; M.A. Galmarini; M. Perrot, *Historia de las mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna*, p. 536.

<sup>175</sup> Vegeu M. Ortega, *op. cit.*, p. 12.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 13; i també M. Vigil, *op. cit.*, pp. 27 i 40.

<sup>177</sup> Plató, en el seu diàleg *La República*, també reflexionà sobre la possibilitat que les dones fossin instruïdes. En el seu cas, la resposta fou afirmativa. Tal com ell mateix diu: «-A veure, si hem de col·locar els homes i les dones en les mateixes funcions, a elles, caldrà que les formem com ho fem amb ells? -Sí. -Doncs als homes, els ensenjem música i gimnàstica. -Sí. -O sigui que caldrà ensinistrar les dones en aquestes dues arts, i també per a la guerra, segons els mateixos principis.» (*La República*, IV,451e-452a).

420). Aquests pensadors, juntament amb molts d'altres, es dedicaren a elaborar un seguit de normes i de preceptes relacionats amb la instrucció que podien rebre les dones.<sup>178</sup> En l'Època Moderna, aquesta situació continuà en la mateixa línia perquè, tot i que l'Humanisme defensà que s'havia de dedicar la mateixa atenció a l'educació dels homes que a la de les dones, en realitat no fou així.<sup>179</sup> De fet, ni l'Humanisme ni el Renaixement afavoriren el desenvolupament intel·lectual de les dones, ja que aquest desenvolupament fou vist com un perill i una amenaça envers al sistema patriarcal. Tal com explica el filòleg i historiador Luis Gil, imaginar una dona humanista discutint sobre Porfiri o Ciceró no només seria ridícul, sinó també perillós per a l'ortodòxia, per a la família i per a la societat en general;<sup>180</sup> dones així, és a dir, dones cultes i instruïdes, més aviat serien objectes de burla, tal com també defensaren escriptors i poetes com Miguel de Cervantes (1547-1616), Félix Lope de Vega (1562-1635) i Francisco de Quevedo (1580- 1645) per mitjà de les seves obres. Tot i això, a través dels inventaris de llibres que apareixen en els testaments de moltes cases nobles, així com de la literatura d'autoria femenina –com ara epístoles i poemes– es pot inferir i justificar que les dones de classes socials superiors reberen una certa formació humanística.<sup>181</sup>

Al llarg del segle XVI doncs, els moralistes europeus es dedicaren a escriure un seguit de tractats on aportaren arguments a favor i en contra d'aquesta qüestió. Els tractats més coneguts foren el d'Erasmus de Rotterdam, *Apologia del matrimoni* (1518),<sup>182</sup> on defensà que les dones podien rebre una determinada formació intel·lectual, sempre i quan estigués orientada a ajudar-les en relació a les seves tasques domèstiques, és a dir, a saber governar adequadament la casa i educar bé els fills.<sup>183</sup> Joan Lluís Vives, a *De institutione feminae christianae (Sobre la instrucció de la dona cristiana)* (1523), defensà que la formació que podien rebre les dones havia d'estar basada en el coneixement dels Llibres Sagrats, en els pares de l'Església, en alguns autors clàssics com Plató, Sèneca i Ciceró, en les bones maneres, i en senzills principis morals. Però n'hi havia prou en conèixer-los, no calia anar més enllà ni reflexionar sobre tots aquests

---

<sup>178</sup> D'acord amb Guadalupe de Marcelo, aquests tractats didàctics tenien un seguit de característiques comunes, per exemple, s'escriuïen en forma de diàleg, estaven plens de proverbis i de frases fetes amb contingut moral i didàctic, s'utilitzaven cites d'autoritats eclesiàstiques i de Pares de l'Església, etc. Vegeu G. de Marcelo, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>179</sup> D'acord amb P. Johnson, *op. cit.*, p. 63.

<sup>180</sup> Vegeu L. Gil, *Panorama social del Humanismo español*, p. 67; i també P. Tena, *La cosmètica àurea a través de las mujeres literarias* [Recurs en línia no paginat].

<sup>181</sup> D'acord amb G. Morocho, *op. cit.*, pp. 184 i 191.

<sup>182</sup> Algunes de les obres d'Erasmus de Rotterdam va ser traduïdes per Isabel de Vergara (segle XV), dama de la cort de la reina Isabel la Catòlica (1451-1504).

<sup>183</sup> D'acord amb C. Ruiz, *op. cit.*, vol. I, p. 81.

continguts; és a dir, no s'havien de formar dones lletrades i erudites en filosofia ni ciència, sinó dones honestes, castes, dòcils i obedients respecte als familiars masculins, per tal que per mitjà d'aquests coneixements sabessin desenvolupar millor i amb més virtuositat les seves obligacions femenines. A més, Joan Lluís Vives també considerava imprescindible que sempre estiguessin ocupades, perquè el pensament femení era perillós.<sup>184</sup> L'obra de Luis de León, *La perfecta casada* (1583), també recomanà a les dones la subjecció, la humilitat i el silenci, i negà la seva capacitat intel·lectual.<sup>185</sup>

Els moralistes europeus en general, com els hispànics, coincidien en què les dones no havien de ser lletrades sinó honestes, castes, pudoroses i silencioses. Per aconseguir-ho, era necessari que rebessin una educació adequada, perquè la falta d'educació en la dona, com també en l'home, era causa d'ociositat i d'entrega al luxe i a les frivolitats. D'aquí doncs, que les dones aprenguessin alguns coneixements de lletres<sup>186</sup> i sobretot coneixements relacionats amb les tasques domèstiques.

També s'escrigueren tractats dedicats específicament a dones d'estaments socials elevats, i fins i tot a futures reines, com fou el cas de l'obra *Jardín de las nobles donzellas* (1487), de fray Martín Alfonso de Córdoba (?-1476), a petició de la reina Isabel de Portugal (1428-1496) per tal d'educar a la infanta Isabel de Castella (1451-1504),<sup>187</sup> i el *Tratado en loor de las mujeres* (1592), escrit pel lusità Cristóvão da Costa (1515-1581), dedicat a la infanta Caterina de Portugal (1507-1578).<sup>188</sup>

En relació a la instrucció femenina, l'historiador Jacob Burckhardt, en la seva obra *La cultura del Renacimiento en Italia*,<sup>189</sup> donà a conèixer que els pares italians de rangs superiors iniciaven en literatura i en filologia tant els seus fills com les seves filles.<sup>190</sup> De manera que les dones italianes de les classes socials superiors podien arribar a

---

<sup>184</sup> Joan Lluís Vives dedicà aquesta obra a la reina Caterina d'Aragó (1485-1536) (vegeu J.L. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, "Prólogo", p. 31). Paradoxalment, aquesta reina defensà i impulsà per tota Europa l'educació de les dones, perquè segons ella, ser una dona docta no era quelcom contradictori amb ser una dona virtuosa. En canvi, la ignorància no justificava ni tampoc no conduïa a la virtut. Vegeu A. Suárez, *op. cit.*, p. 99.

<sup>185</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 22; i també A. Suárez, *op. cit.*, p. 103.

<sup>186</sup> Exceptuant, d'acord amb Joan Lluís Vives, els coneixements relacionats amb els llibres de cavalleries, *La Celestina* i el *Decamerón*, perquè aquestes obres no eren adequades per a les dones. En canvi, sí que ho eren les obres de Plató, Ciceró, Sèneca, Boeci, els Evangelis, els Fets dels Apòstols, l'Antic Testament i els escrits dels Pares de l'Església, com per exemple Jeroni d'Estridó i Agustí d'Hipona. Vegeu J.L. Vives, *op. cit.*, libro I, cap. 4, pp. 49-58; i també G. Morocho, *op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>187</sup> Vegeu G. de Marcelo, *op. cit.*, pp. 97 i 201.

<sup>188</sup> Vegeu M. Batllori, *op. cit.*, p. 50.

<sup>189</sup> Vegeu J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 169, 179 i 305.

<sup>190</sup> Encara que Burckhardt parli dels pares italians, aquesta argumentació es pot extrapolar en relació a altres països, per exemple en el cas d'Espanya. A la Península Ibèrica no només comptem amb l'exemple de Luisa Sigea, sinó també amb el d'Oliva Sabuco (1562-1620) i Juliana Morell (1594-1653), perquè totes tres també van ser instruïdes pels seus respectius pares.

assolir un elevat grau de virtuosisme en oratòria i en composició llatina, podent participar així en les converses i en les celebracions masculines. Burckhardt també explicà que aquestes dones no només destacaren per la seva cultura, sinó també pels seus dots naturals, és a dir, per la seva bellesa, per la seva pietat, pels seus bons costums, etc. Eren dones que seguien el mateix «esquema espiritual que feia perfectes els homes»,<sup>191</sup> però a diferència d'aquests, no els interessava atraure el públic, les persones en general, sinó tan sols impressionar els homes importants de l'època.<sup>192</sup> A aquestes dones belles i cultes se les anomenà cortesanes. Fou el cas, per exemple, d'Isabel de Luna (segles XV-XVI) o de Caterina di San Celso (segles XV-XVI), de les quals tan sols en tenim coneixement a partir de la informació que ens han transmès els homes cultes que les visitaven. Això ens demostra, d'acord amb Burckhardt, que els homes distingits que les freqüentaven o que hi conviviaien eren intel·lectualment homes exigents, i que a més, les relacions que hi mantenien no eren només de caràcter sexual.<sup>193</sup>

Respecte als centres educacionals de l'època, destacaren els convents, les escoles i les universitats. Els convents, com hem vist, eren els centres on solien acudir noies amb característiques ben diverses, és a dir, donzelles amb escassos recursos econòmics, dones que no trobaven marits, vídues, camperoles, però també dones de classe mitjana i aristòcrates. Un cop rebien la formació, aquestes dones podien quedar-s'hi, com a monges o com a mestres, o bé sortir-ne per casar-se.<sup>194</sup> Per ingressar-hi, era necessari pagar un dot, però també es reservaven places per a les noies pobres, principalment les orfes.

Pel que fa l'escola,<sup>195</sup> estava pensada, especialment, pels fills de sexe masculí d'aristòcrates i nobles,<sup>196</sup> perquè les dones eren *imbecillae*,<sup>197</sup> i, a més, aquestes tampoc no tenien l'obligació, per exemple, de conèixer les lleis o saber parlar bé –coneixements que eren clau a l'hora de poder exercir determinats càrrecs o oficis públics. Eren les

---

<sup>191</sup> J. Burchkardt, *op. cit.*, p. 306.

<sup>192</sup> Vegeu *Ibidem*.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>194</sup> D'acord amb M. Ortega, *op. cit.*, p. 16.

<sup>195</sup> D'acord amb Margarita Ortega, els infants acudien a l'escola als set anys, i els coneixements que adquirien eren: llengües vernacles, càlculs aritmètics senzills i religió (a partir de recitar oracions senzilles). L'ensenyament secundari estava centrat en l'estudi del llatí, la retòrica, les matemàtiques, la geografia i la filosofia, és a dir, en els *studia humanitatis*. Aquesta formació els servia, bàsicament, per poder formar-se com a juristes, sobretot en l'època dels Habsburg, perquè en aquesta època l'Imperi Espanyol necessitava homes preparats i amb formació. Vegeu *op. cit.*, p. 17.

<sup>196</sup> D'acord amb E. Garrido, *op. cit.*, p. 293.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 290.

àvies i les mares, generalment, les que ensenyaven a les seves filles i nètes a llegir, escriure, les tasques pròpies del sexe femení, els valors morals (com per exemple, l'entrega, la submissió, la passivitat, etc., tots en direcció a la humilitat), els valors del matrimoni, els de la maternitat, etc.<sup>198</sup> A Espanya, aquesta situació no canvià fins al segle XVIII amb el reformisme il·lustrat i amb l'arribada dels Borbons. A partir d'aleshores, i a mesura que el laïcisme anà entenent-se per la península, tingué lloc el desenvolupament d'una mentalitat més tolerant per part dels homes, la qual cosa repercutí en l'educació, possibilitant el sorgiment d'escoles per a nenes, Acadèmies per a noies, la Junta de las Damas,<sup>199</sup> etc. Tanmateix, encara continuaven defensant-se els valors tradicionals de la dona: la paciència, la humilitat, la sensibilitat, la submissió, etc., tal com queda palès a partir del següent exemple: l'11 de juliol de l'any 1783 s'obrí, a Madrid, la primera escola per a nenes a partir d'una Real Cèdula;<sup>200</sup> tot i que les professores d'aquest centre eren dones, l'educació que s'impartia continuava essent la tradicional: s'ensenyava a resar, a llegir, a escriure i a fer labors amb l'objectiu de formar les dones per al matrimoni i per a la maternitat. És a dir, es tractava de proporcionar a les dones una educació basada en la passivitat d'una vida reglada, centrada en el coneixement dels llibres sagrats, de les bones conductes i de senzills principis morals, que els ajudessin a fomentar la moral, la virtut, per poder viure més religiosament.<sup>201</sup> La filosofia i la ciència, evidentment, quedaven excloses. A les zones rurals no hi havia escoles, perquè aquests centres educatius no proporcionaven beneficis de cap tipus, sinó més aviat pèrdues.

Pel que fa les universitats, coneixem els casos d'algunes dones, també de classes socials elevades, que tingueren la possibilitat d'acudir-hi per tal d'intruir-se: Lucía de Medrano (1484-1527), alumna i professora de la Universitat de Salamanca,<sup>202</sup> i també Francisca de Lebrija (segle XVI), que fou estudiant i professora de la Universitat d'Alcalá d'Henares, entre d'altres. De fet, a Salamanca i a Alcalá d'Henares, a part de

---

<sup>198</sup> Vegeu G. Morocho, *op. cit.*, p. 192.

<sup>199</sup> La Junta de las Damas és una institució sense ànim de lucre que fou fundada en virtut d'una ordre reial del rei Carles III d'Espanya (1759-1788) el 27 d'agost de l'any 1787 a la ciutat de Madrid. L'objectiu d'aquesta institució consistia a acollir nenes i donzelles orfes, cuidar-les i instruir-les fins que complissin la majoria d'edat, moment en què podien accedir al món laboral, o bé casar-se. En l'actualitat aquesta institució continua oferint aquests i molts altres serveis. Vegeu R.M. Capel, "La conquista de nuevos espacios para la acción de la mujer: la Junta de Damas de Mérito y Honor", p. 161.

<sup>200</sup> D'acord amb M. Ortega, *op. cit.*, pp. 16 i 19; i també E. Garrido, *op. cit.*, p. 290.

<sup>201</sup> D'acord amb Ana Suárez, aquesta educació impartida també incloïa l'ensenyament de normes de vestimenta i d'engalanament, una de les qüestions clau en relació a la qual es reflexionà al llarg de l'Edat Moderna, perquè la puresa exterior era un símbol de la puresa i de les virtuts interiors. Vegeu *op. cit.*, p. 90.

<sup>202</sup> Vegeu G. Morocho, *op. cit.*, pp. 198-199.

les respectives universitats, també hi havia Acadèmies on s'imitaven les formes i els centres de l'Acadèmia florentina. En aquestes Acadèmies s'impartia educació, es celebraven reunions i es debatien temes filosòfics i qüestions d'interpretació dels autors i pensadors antics. Aquestes reunions, però, es realitzaven al marge dels ensenyaments reglats.

Veiem doncs, que les dones, al llarg de l'Edat Moderna, si bé pogueren accedir al coneixement, hi accediren d'una manera limitada, perfectament reglada i amb unes finalitats clarament patriarcals. Malgrat aquestes restriccions, però, aquestes dones modernes i instruïdes destacaren en dos àmbits intel·lectuals: el mèdico-científic i el literari.

### **3.3. LA MEDICINA: SANADORES I BRUIXES**

Foren dos els factors que influïren de manera decisiva en l'accés, tot i que limitat tant en àmbit com en nombre, de les dones a l'activitat científica durant els segles XV, XVI i XVII: primerament, els familiars, és a dir, si dintre de la família hi havia algun membre que tingués coneixements científics;<sup>203</sup> i en segon lloc, la categoria encara no professional de la ciència.

De fet, les dones en general foren les primeres metges i anatomistes de la història, perquè sempre han exercit de cuidadores. Sabien provocar i realitzar avortaments, actuar com a infermeres i conselleres, combinar herbes medicinals, exercir de llevadores, etc. I duïen a terme totes aquestes tasques sense títols ni estudis, sinó simplement aprenent les unes de les altres. El poble anomenà aquestes dones “dones sàvies”, perquè sabien curar malalties que els metges no podien curar.<sup>204</sup> Les autoritats, en canvi, les titllaren de bruixes i magues.

El fet que les dones, en aquest cas les “metgesses”, quedessin subordinades al poder dels homes, no fou a causa d'un procés natural, sinó fruit d'una lluita política dintre de la lluita entre sexes. És a dir, la ciència de les dones formava part d'una subcultura

---

<sup>203</sup> Fou el cas d'Oliva Sabuco (1562-1622), ja que el seu pare Miguel Sabuco i el seu germà Alonso Sabuco foren apotecaris, i a més, estigueren en contacte amb el cercle de científics d'Alcaraz (Albacete).

<sup>204</sup> D'acord amb R. Romero, “La nueva filosofía de Oliva Sabuco (s. XVI) y el problema de su autoría”, p. 258.



popular, perquè elles exercien de metges del poble, com a sanadores no professionals que estaven al servei de la població.<sup>205</sup> En canvi, els professionals –els homes– s’encarregaven de la ciència mèdica oficial, estaven al servei de les classes dominants i els membres d’aquestes classes dominants els ajudaven a prosperar.<sup>206</sup> De tal manera que el rebuig i la anul·lació de l’autoria femenina fou una estratègia més per desautoritzar els sabers mèdics de les dones<sup>207</sup> i també les pròpies dones, tot i que moltes d’elles foren autèntiques coneixedores del cos humà i no pas simples observadores passives. Aquest fou el cas, per exemple, de l’espanyola Oliva Sabuco (1562-1622), autora de l’obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y salud humana* (1587), i a la qual no se li reconegueren els mèrits.<sup>208</sup>

En aquesta època –com ja hem vist– el saber començà a ser vist com a sinònim de poder. Conèixer implicava poder fer previsions, poder manipular i poder controlar les persones, les coses i els fets. I aquesta eina de poder no podia estar pas en mans de les dones, perquè en aquest cas, la ciència mèdica podria actuar com una força alliberadora pel sexe femení, ja que donaria a les dones un autèntic control sobre els seus propis cossos i també respecte a les seves vides, contràriament amb el paradigma patriarcal.

L’acusació de bruixeria fou un altre recurs emprat pel paradigma patriarcal per mitjà del qual desacreditar les dones científiques. La caça de bruixes durà quatre segles des que s’inicià a Alemanya, fins que arribà en darrer lloc a Anglaterra.<sup>209</sup> La guia que seguiren l’Església i l’Estat al llarg d’aquests quatre segles a l’hora de portar a terme aquesta caça fou l’obra *Malleus Maleficarum*, escrita l’any 1484 pels sacerdots inquisidors dominics Heinrich Kramer (1430-1505) i Jacob Sprenger (1435-1495).<sup>210</sup>

---

<sup>205</sup> En general, al llarg de la història, s’ha tendit a considerar els metges com a professionals aferrats a les doctrines i a la teoria, i, per tant, allunyats de la praxis. En canvi, a les dones, en tant que “curanderes”, se les ha considerat com les representants d’una visió i d’una pràctica més humana i més empírica. Vegeu B. Ehrenreich; D. English, *Brujas, comadronas y enfermeras, historia de las sanadoras*, pp. 7-15.

<sup>206</sup> Vegeu *ibídem*, pp. 8-9.

<sup>207</sup> D’acord amb M. Cabré; T. Ortiz, “Introducción”. A: M. Cabré. *La ciencia de las mujeres en la Edad Media*, pp. 9-15.

<sup>208</sup> A l’Estat Espanyol no fou fins l’any 1882 que una dona aconseguí el títol de doctora en medicina. Aquesta dona fou Dolors Aleu Riera (1857-1913), que es llicencià i també es doctorà per la Universitat de Barcelona, amb una tesi centrada en la salut de les dones. Dolors Aleu també fou l’autora d’un catàleg de dones en el que es dedicà a parlar de les seves antecessores, amb la finalitat de demostrar que ella no fou la primera, sinó que en segles anteriors ja hi hagueren dones científiques. Entre aquestes dones, una de les citades fou, precisament, Oliva Sabuco, així com també Laura Cereta (1469-1499). Anys més tard, l’any 1889, a València destacà Manuela Solís Claràs (1862-1910), que fou la primera dona que obtingué la llicenciatura de medicina per la Universitat de València. Vegeu M. Cabré, “Mujeres científicas e historias “científicas”. Una aproximación”, pp. 27-28.

<sup>209</sup> Vegeu B. Ehrenreich; S. English, *op. cit.*, p. 11; i també E. Garrido, *op. cit.*, p. 234.

<sup>210</sup> Vegeu B. Ehrenreich; S. English, *op. cit.*, p. 13.

S'acusava les bruixes de ser persones empíriques que confiaven més en els seus sentits i en l'experimentació que no pas en la fe ni en la doctrina; d'elaborar remeis i beuratges amb herbes; de tenir poders màgics sobre la salut, és a dir, de ser capaces de provocar tant la salut com la malaltia. Aquestes dones s'oposaven als preceptes de l'Església, perquè l'Església no només menyspreava profundament el món material –segons ella, no era necessari investigar les lleis naturals–, sinó que també desconfiava dels sentits, perquè els sentits formaven part del terreny del dimoni, el qual pretenia allunyar els homes de la fe tot conduint-los cap a la quimera de la carn. D'aquí que en aquesta època els metges fossin considerats com a guardians de la salut física i de la salut moral, sobretot de la salut espiritual de les dones.

A Espanya, al llarg del segle XVI i XVII, especialment durant el regnat dels Reis Catòlics i de Felip II, el Sant Ofici es dedicà a actuar i a perseguir aquest tipus de dones,<sup>211</sup> que també foren acusades de visionàries, de curanderes i d'estar relacionades amb Satanàs. Les persecucions més agressives tingueren lloc al País Basc, a València, Talavera de la Reina i Andalusia.<sup>212</sup> Paradoxalment, però, reis com el propi Ferran el Catòlic o el comte-duc d'Olivares es feren visitar per curanderes;<sup>213</sup> a més, entre els jueus, era habitual i reconegut que les dones es dediquessin a la medicina.<sup>214</sup>

Al llarg de l'Edat Mitjana i de la Moderna s'utilitzaren altres termes, a part del de «bruixa», per referir-se a les dones metges, com ara «*vetulae*», «infermeres» o «*obstetricis*».<sup>215</sup> Les *vetulae* eren dones grans que curaven les dones i que exercien sobretot de llevadores. Les infermeres eren dones que treballaven a les infermeries dels hospitals, les cases de la caritat, els monestirs, etc. I les *obstetricis* eren les dones encarregades de treure la sang menstrual acumulada a l'úter després del part, i en alguns casos també alletaven els nounats. Si es donava el cas que hi haguessin problemes de fecunditat o dubtes sobre la virginitat de la dona, aleshores l'especialista a consultar era l'*obstetrix cum est indocta*, que també era una dona gran.

No deixa de ser curiós el fet que les dones destaquessin sobretot en medicina, perquè tots els textos mèdics antics s'obcecaren en intentar justificar científicament la inferioritat femenina; fisiològicament, per exemple, se les considerà dèbils, fredes,

---

<sup>211</sup> Vegeu B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 1149; i també G. Duby; M.A. Galmarini; M. Perrot, *op. cit.*, pp. 534-535.

<sup>212</sup> D'acord amb B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 1152.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> D'acord amb E. Garrido, *op. cit.*, p. 234.

<sup>215</sup> Vegeu A. Piñeyrua, "La mujer y la medicina en la España medieval e inicios de la moderna", pp. 146-149.

humides i obscures.<sup>216</sup> De fet, des de l'Antiga Grècia, la qüestió de la menstruació havia estat un recurs recurrent per poder justificar tot això, encara que en realitat, els metges d'aquella època desconeixien profundament els òrgans sexuals femenins. Tanmateix, malgrat totes les crítiques, els menyspreus i les persecucions a què foren sotmeses les dones científiques, aquestes dones continuaren actuant en el camp de la medicina, almenys en l'àmbit domèstic, realitzant, per exemple, els primers auxilis als marits i als familiars ferits a les guerres, o exercint de llevadores.<sup>217</sup> Aquestes “bruixes” però, no deixaren res escrit de la seva història, de manera que avui només les coneixem a través dels ulls dels seus perseguidors.

### 3.4. LA LITERATURA: LES *DOCTA PUELLA*

El segon àmbit intel·lectual en el que destacaren les dones al llarg de l'Edat Moderna fou el de la literatura. D'acord amb María Milagros Rivera, des de la Baixa llatinitat, passant pel feudalisme, el Renaixement carolingi, l'Edat Mitjana i fins arribar al Renaixement italià sempre hi havia hagut dones escriptores.<sup>218</sup> Eren dones que gaudien de privilegis de classe i que, gràcies a aquesta situació, pogueren dedicar-se a la literatura; foren els casos, per exemple, de Dhuoda (775-816), Hrosvitha de Gandesheim (935-1002), Hildegarda de Bingen (1098-1179) o Teresa de Cartagena (1425-1478). Tanmateix, els textos d'aquestes dones no s'han tingut en compte, i en ocasions, fins i tot han estat devaluats, com en els casos de Hrosvitha o de Teresa de Cartagena.<sup>219</sup> El motiu d'aquest menyspreu es deu a què les obres d'aquestes dones han estat jutjades a partir de paràmetres de gènere; recordem que, per definició, l'atribut de la dona era el silenci –tal com argumentaren Aristòtil<sup>220</sup> i el mateix sant Pau–,<sup>221</sup> i que, a

---

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>218</sup> Vegeu M.M. Rivera, “Las escritoras en Europa. Cuestiones de análisis textual y política sexual”, p. 195.

<sup>219</sup> La historiadora María Milagros Rivera, precisament, denuncià que les obres d'aquestes dues autores foren considerades, per part d'autors coetanis a elles, com a trivials i amb manca de significat. Vegeu *ibidem*, p. 203.

<sup>220</sup> Aristòtil diu: «A una dona el silenci li serveix com a joia.» (*Política*, I,XIII,1260a) [La traducció és nostra].

<sup>221</sup> 1<sup>o</sup> Tim 2,11-12: «A l'hora de la instrucció, les dones casades s'han de mantenir en silenci i submises als marits. No els permeto que es dediquin a ensenyar i així dominin els seus marits, sinó que han d'estar en silenci».

més, tampoc no era propi de les dones dedicar-se a activitats intel·lectuals a causa de la seva debilitat física i mental. A part d'aquest menyspreu, l'autoria d'aquestes mateixes obres també els ha estat qüestionada. N'és un exemple clar el cas d'Oliva Sabuco (1562-1620),<sup>222</sup> entre molts altres.

En el segle XV, a Itàlia tingué lloc l'anomenada "Querella de les dones", a partir de l'obra *La ciutat de les dames* (1405) de Christine de Pizan (1364-1430). Es tractava d'un projecte d'igualtat entre sexes centrat en la defensa de les capacitats intel·lectuals de les dones i que lluitava no tant per aconseguir una igualtat legal, sinó més aviat una igualtat d'accés al coneixement.<sup>223</sup> A Espanya no fou possible que les dones s'unissin i constituïssin un moviment d'aquesta índole, com tampoc que poguessin desenvolupar les seves capacitats intel·lectuals a partir dels estudis. A principis del segle XV tingué lloc una considerable emigració d'espanyols en direcció a ultramar i això comportà que les dones haguessin de treballar no tan sols molt durament, sinó també soles, i que per tant no poguessin dedicar-se a la formació. A més, tal com hem comentat, les dones eren considerades a membres del grup dels *imbecillorum*, és a dir, dels il·letrats i dels vulgues ignorants, perquè les dones eren ignorants per definició. A Espanya, de fet, la majoria de les dones renaixentistes eren analfabetes. D'aquí que no poguessin ser escriptores, ni poetes, ni pensadores, etc., perquè no tenien l'autoritat que donaven els estudis: saber escriure implicava saber llegir, i per saber llegir era imprescindible haver rebut una educació. Tot i això, dones lletrades com María de Zayas (1590-1661), i més tard, Inés Joyes (1731-1808) i Josefa Amar y Borbón (1749-1833) defensaren el dret a l'educació.<sup>224</sup> A Itàlia, a part de Christine de Pizan, moltes altres escriptores també lluitaren a favor de les capacitats intel·lectuals i individuals de les dones, entre elles, Moderata Fonte (1555-1592) amb la seva obra *Il mérito della donna* (publicada pòstumament l'any 1600) i Lucrezia Marinelli (1571-1653) amb l'obra *La nobiltà et l'eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli huomini* (1601).

---

<sup>222</sup> Encara avui no hi ha acord sobre si l'autor de l'obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana* (1587) fou Oliva Sabuco o bé el seu pare, Miguel Sabuco. Alguns dels investigadors que defensen l'autoria d'Oliva Sabuco són Otero Romero, Rosalía Romero, Eduardo Ruiz Jarén, María Angélica Salmerón Jiménez, Mònica Balltondre, Montserrat Cabré, María Milagros Rivera, Mary Ellen Waithe i Maria Colomer Vintró. En canvi, Serrano y Sanz, Atilano Martínez Tomé, Benjamín Marcos, Julián Sancho Ruano, Benjamín Marco, Domingo Henares, José Fernández Sánchez, José Marco Hidalgo i Mercedes Caridad García Gómez, defensen que aquesta obra fou escrita pel seu pare Miguel Sabuco.

<sup>223</sup> La "Querella de les dones" també fou una manera de posar en paraules el que significava ser home i ser dona, per expressar quin tipus de relacions es volia que hi hagués entre els dos sexes, és a dir, manifestar per escrit la diferència sexual. Vegeu M.M. Rivera, "La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual", p. 29; i també R. de Maio, *op. cit.*, p. 131.

<sup>224</sup> Vegeu M. Vigil, *op. cit.*, p. 60.

El Renaixement encara heretà de l'Edat Mitjana la tesi que la lectura, especialment determinades lectures, conduïa al pecat, a les passions i al descontrol, sobretot en el cas de les dones. Per això, la lectura fou condemnada per la Inquisició. L'analfabetisme, doncs, era vist com a remei contra l'heterodòxia, és a dir, com un salvador de la seguretat personal i com un infal·lible cinturó de castedat mental sobre aquesta fràgil mentalitat del gènere humà, la qual era especialment propensa a caure a les temptacions de Satanàs.<sup>225</sup> Tal com deien els adagis: «Ni moza adivina, ni mujer latina».<sup>226</sup>

Malgrat totes aquestes consideracions i restriccions, i de la mateixa manera que algunes dones de rangs superiors tingueren la possibilitat de ser instruïdes en relació a les ciències, altres dones, també d'estatus elevats, foren instruïdes en llengües clàssiques i en els diferents coneixements que integraven la formació humanista. Una formació literària i humanística rebuda de la mà d'algun familiar masculí, com ara el pare, els germans o els oncles.<sup>227</sup> Aquestes dones foren les anomenades *docta puella*.

El concepte de «*docta puella*» s'utilitzà, originàriament, dintre del context romà per referir-se a dones llatines d'un elevat llinatge social, que a partir dels últims anys de la República romana (circa segle III a.C.) pogueren ser instruïdes en llengües gregues i llatines, en literatura, en poesia, en música i que a més, tenien algun talent.<sup>228</sup> Sovint es tractava d'esposes d'homes coneguts,<sup>229</sup> però també de dones divorciades, viudes i cortesanes, etc., dones oposades, en qualsevol cas, al model de *matrona* (esposa). La *matrona* era l'ideal de dona a Roma. Partint de la concepció antropològica de la dona grega, els romans argumentaren que la *matrona* llatina, com la *gynaika* grega, també havia de ser una dona *fida*,<sup>230</sup> *piua*,<sup>231</sup> *casta*<sup>232</sup> i *pudica*.<sup>233</sup> És a dir, com a heretera dels valors tradicions, la *matrona* llatina havia de respectar i seguir el paradigma de dona fidel d'acord amb els bons costums i segons el seu llinatge. L'antítesi de la *matrona*

<sup>225</sup> Vegeu L. Gil, *Estudios del Humanismo y tradición clásica*, pp. 33-34.

<sup>226</sup> G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, p. 337.

<sup>227</sup> Tal com hem comentat, aquest fou el cas de Luisa Sigea, Oliva Sabuco i Juliana Morell.

<sup>228</sup> Vegeu A. Alvar, *Poesía de amor en Roma. Catulo, Lidgamo, Sulpicia y Propercio*, pp. 18-30; P.L. Cano, "Sobre los personajes de Propercio", p. 103; i també S. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*, p. 195.

<sup>229</sup> D'acord amb James Sharon, Tit Livi (59 a.C.- 17 d.C.) i Suetoni (70 d.C.- 125 d.C.) explicaren que les *docta puella* solien ser dones pertanyents a les elits romanes. Vegeu *Learned girls and male persuasion: gender and reading in Roman love elegy*, p. 251.

<sup>230</sup> La fidelitat (*fides*) era una de les virtuts més apreciades de la *matrona* romana, d'acord amb les lleis de l'honor de l'època. No respectar-la significava violar un valor social.

<sup>231</sup> La pietat (*pietas*) era la virtut femenina relacionada amb els aspectes religiosos de l'època, és a dir, amb els *mores maiores* llatins. Significava el respecte envers als déus, als familiars i als ancians. Per tant, era un valor molt important, perquè els romans es caracteritzen pel fet de ser profundament religiosos.

<sup>232</sup> La castedat (*castitas*) significava puresa, integritat en els costums i abstinència del plaer carnal.

<sup>233</sup> La pudicícia (*pudicitia*) era la virtut que permetia a les dones posar fre a les passions. A part de ser el millor cosmètic i el millor ornament de la bellesa femenina.

eren les *faciles puellae*<sup>234</sup> i les *prostitutae*,<sup>235</sup> és a dir, dones altives, desdenyoses, desvergonyides, liberals, cruels, etc.<sup>236</sup>

Les *docta puella*, però, tot i que foren dones que inspiraren i enamoraren poetes elegíacs i historiadors famosos perquè representaven l'altra cara de l'ideal femení, no eren *faciles puellae* ni tampoc *prostitutae*. Les *docta puella* eren dones doctes, cultes, intel·ligents, amb coneixements de literatura i de música com els poetes que les lloaven,<sup>237</sup> i algunes, a més, amb molts encants i amb un gran poder de seducció. Les *docta puella*, juntament amb algunes *matrones* i dones de rangs socials elevats, havien tingut la possibilitat d'instruir-se i de cultivar-se en diferents camps intel·lectuals<sup>238</sup> gràcies als canvis succeïts durant l'època del Principat de Roma (27 a.C.- 284 d.C.).<sup>239</sup> De fet, ja des dels últims temps de la República (509-a.C.- 27 a.C.), aquestes dones començaren a gaudir de certs privilegis, perquè gràcies al rang del que provenien, disposaven de mitjans econòmics propis –és a dir, no depenien del homes per poder subsistir– que els permetien viure de manera alliberada. Així, per exemple, tingueren la possibilitat de divorciar-se, de casar-se de nou, d'abandonar l'àmbit domèstic, de tenir un cert protagonisme públic, d'assistir a actes socials i culturals, de dedicar-se a activitats mercantils i a oficis especialitzats,<sup>240</sup> etc. Fins i tot s'ha arribat a parlar de "l'emancipació femenina" o del "feminisme en la Roma Antiga".<sup>241</sup> Tanmateix, aquests privilegis i possibilitats no es poden generalitzar, perquè aquestes millores tan sols afavoriren les dones de l'aristocràcia i no pas les de rangs inferiors.

---

<sup>234</sup> «*Faciles puellae*» era el concepte llatí utilitzat per referir-se a les vertaderes prostitutes, conegudes també com a *meretriciae* (meretrius), perquè es tractava de dones que cobraven (*merere*) a canvi de serveis sexuals. Vegeu Marcial, *Epigramas*, III,69,5; i també VI,66.

<sup>235</sup> Definir les *prostitutae* i les *faciles puellae* llatines i diferenciar-les entre elles és complicat –igual que distingir les *pornai* de les *pallake* gregues–, ja que el fil que separaria totes aquestes dones entre elles és molt fi, perquè totes estaven relacionades amb la prostitució. El que sí està clar és que, de la mateixa manera que a Grècia les *pornai* i les *pallake* eren diferents de les heteres, a Roma les *prostitutae* i les *faciles puellae* eren diferents de les *docta puella*, perquè tant a Grècia com a Roma les heteres i les *docta puella*, respectivament, foren dones cultes, instruïdes, intel·ligents i lliures, i no pas simples prostitutes. De fet, en alguns casos, ni tan sols es dedicaren a la prostitució.

<sup>236</sup> Vegeu M.J. Barrios; M.J. Barrios; B.J. Durán, "Arquetipos femeninos en la novela histórica grecollatina", pp. 11-12.

<sup>237</sup> D'acord amb P.L. Cano, *op. cit.*, p. 103.

<sup>238</sup> Alguns exemples de dones cultes foren, en el camp de les lletres, Agripina (16-59, mare de Neró); en oratòria, Estàtilia Mesalina (35-68, tercera esposa de Neró); i en filosofia, Hèlvia (segle I d.C., mare de Sèneca). Vegeu M. Mañas, "Mujer y sociedad en la Roma Imperial del Siglo I", p. 194.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>240</sup> Hi havia una sèrie d'oficis, però, que els foren directament vetats, com ara: banqueres, jutgesses, advocades, procuradores, accedir a les magistratures, etc.; és a dir, els *officia publica*, els oficis relacionats amb l'àmbit públic. També se'ls prohibí tenir vot en els comicis. *Ibidem*, p. 200.

<sup>241</sup> Vegeu G. Fau, *L'emancipation féminine Dans la Rome Antique*; i també V.A. Sirago, *Feminismo a Roma nel Primo Impero*.

Entre les *docta puella* i els escriptors llatins s'establia una relació com de vassallatge, és a dir, els poetes –principalment els elegíacs, com Tibul (55 a.C.-19 a.C.)<sup>242</sup> i Properci (47 a.C.-15 a.C.)– actuaven com esclaus davant les seves *docta puella* assumint un paper passiu, subordinat, tot deixant-se inspirar per aquestes dones. Aleshores, aquests autors cantaven a les *docta puella* un cant d'amor, en el que la dona prenia aires divins, perquè idealitzaven les seves *puellae*, i també es patentitzava la superioritat de l'estimada, la qual provocava amargura en l'amant i en conseqüència un amor turmentat.

Les *docta puella* doncs, foren a la vegada dones doctes reals i també un recurs literari que serví de font d'inspiració pels poetes elegíacs.<sup>243</sup> Alguns exemples foren Semprònia,<sup>244</sup> lloada per l'historiador Sal·lusti; Dèlia,<sup>245</sup> la inspiradora del poeta Tibul; Cintia,<sup>246</sup> estimada pel poeta Properci; Corinna,<sup>247</sup> inspiradora d'Ovidi;<sup>248</sup> Sulpícia,<sup>249</sup>

---

<sup>242</sup> D'acord amb Àngel Casas, els humanistes italians Petrarca i Boccaccio s'inspiraren i seguiren la forma de l'amor elegíac iniciat per Tibul. Vegeu "Poética elegiaca clásica en el Renacimiento. La Elegía IV de Fernando de Herrea", p. 188.

<sup>243</sup> D'acord J. Sharon, *op. cit.*, pp. 51, 66 i 251.

<sup>244</sup> Semprònia (finals del segle I a.C.) fou l'esposa del cònsol Dècim Juni Brutus. Segons Sal·lusti (87 a.C.- 35 a.C.) Semprònia, a part de ser molt bella i de tenir un gran encant, destacà pel seu enginy i la seva erudició, perquè havia llegit literatura grega i llatina, sabia tocar la lira i, sobretot, tenia una gran capacitat intel·lectual per escriure versos i explicar acudits. Fins i tot participà en la conjuració de Catilina sense que el seu marit ho sabés; és a dir, gosà participar en política. Vegeu G. Sal·lusti, *La conjuració de Catilina*, XXV; i també M. García, *Pandora, el portal de la dona de l'Antiguitat* [Recurs en línia no paginat].

<sup>245</sup> De Dèlia (segle I a.C.) tan sols sabem que era una dona casada d'origen plebeu. Ella i Tibul (55 a.C.- 19 a.C.) pogueren gaudir de nombrosos moments d'amor, tot i la por a ser descoberts i també malgrat les infidelitats de Dèlia al mateix Tibul. Vegeu A. Casas, *op. cit.*, p. 203.

<sup>246</sup> Properci (47 a.C.-15 a.C.) definí Cintia (segle I a.C.) com una dona amb cultura, amb capacitat de decisió (*animus*), amb humanitat i amb violència (aquesta darrera característica era pròpia dels homes). També com una dona molt especial, d'ulls negres i cabell ros, de bona alçada, amb capacitats de seducció, amb dots de ballarina i amb una bona veu. Vegeu P.L. Cano, *op. cit.*, pp. 104-107; i també A. del Castillo, *op. cit.*, pp. 179-192.

<sup>247</sup> En realitat, Corinna és el pseudònim que Ovidi utilitzà per referir-se a Júlia (39 a.C.-14 a.C.), la filla d'August, a qui dedicava les seves composicions. Aquest "festeig" fou un dels motius per desterrar Ovidi de la seva estimada Roma a Tomis, l'any 8 a.C. per decisió de l'emperador Cèsar August (63 a.C.-14 d.C.). Vegeu S. Pomeroy, *op. cit.*, p. 195.

<sup>248</sup> Ovidi (47 a.C.-17 d.C.) anhelava que la seva poesia fos captada per les agudes orelles d'una *docta puella*; si aquesta *docta puella* aprovava els seus poemes, aleshores no li importarien ni el criteri ni tampoc l'opinió del poble, ja que restaria salvat gràcies al judici de la seva estimada. Segons Ovidi, les *docta puella*, en referència sobretot a Corinna (Júlia), eren capaces d'escoltar, interpretar, valorar i aprovar o reprovar el treball d'un artista, un treball per mitjà del qual els artistes aconseguirien la immortalitat. Assolir la immortalitat a partir de les seves obres era l'objectiu principal d'Ovidi. Vegeu S. Pomeroy, *op. cit.*, p. 195.

<sup>249</sup> Sulpícia (finals del segle I a.C.) fou una poetessa romana i l'esposa de Calè. Gràcies als *Epigrames* de Marcial (43 d.C.-107 d.C.), per exemple el X,35,38 sabem que fou poetessa, tot i que als seus versos, segons aquest poeta, els mancava passió. Tot i això, Marcial no s'estigué de comparar-los amb els de la poetessa grega Safo de Lesbos (650 a.C.-580 a.C.). Els versos de Sulpícia foren utilitzats per ensenyar a les dones com podien ser honestes i castes. (Vegeu M.B. Fant; M.R. Lefkowitz, *Women's life in Greece and Rome*, pp. 124-126). No s'ha de confondre aquesta Sulpícia amb Sulpícia (primera meitat del segle I a.C., durant l'imperi d'August) filla de Servius Sulpicius Rufus (106 a.C.-43 a.C.), que també fou una *docta puella* i poetessa gràcies als ensenyaments del seu oncle matern Marcus Valerius Mesala Corvino

lloada pel poeta Marcial; Neera,<sup>250</sup> estimada pel poeta Lígdam; i Clòdia,<sup>251</sup> lloada pel poeta Catul.<sup>252</sup> Malauradament, només coneixem informació d'aquestes *docta puella* a través del que aquests autors en digueren en les seves obres, i en la major part dels casos es tracta d'idealitzacions i de tòpics.

Aquest concepte de «*docta puella*» i la visió del gènere femení que implicava no caigueren en l'oblit, i en el segle XIV tornaren a aparèixer arran de l'obra de Giovanni Boccaccio *De mulieribus claris* (1361/1365), amb un significat relacionat amb l'original però, a la vegada, ampliat. Boccaccio, tot imitant l'obra *De viris illustribus* (1337) de Francesco Petrarca (1304-1374), redactà, en llatí, la “biografia” de cent tres dones il·lustres procedents de la mitologia, de la història i de la Bíblia; dones com per exemple, Eva, Medea, Penèlope, Safo de Lesbos, la filòsofa epicúria Leòntion, etc. Algunes d'aquestes dones foren lloades per Boccaccio, d'altres, criticades i titllades de prostitutes.

Encara que Giovanni Boccaccio no utilitzés mai el terme «*docta puella*» per referir-se a les dones que descriu en aquesta obra, sinó només el de «*docta*», la concepció de la dona que aquest concepte [el de «*docta puella*»] implica sí que es troba present en cadascuna de les cent tres biografies desenvolupades. És a dir, Boccaccio caracteritza aquestes dones com a dones cultes, intel·ligents i instruïdes, però que, a diferència del cas de les *docta puella* llatines, ja no inspiraven ni enamoraven els poetes i altres artistes per la seva bellesa i les seves qualitats intel·lectuals, sinó que es caracteritzaven, especialment, per adoptar rols masculins i procedir de manera masculina. Es tractava de dones que deixaren de banda el model de dona submissa, entregada i mestressa de casa dominant al llarg de tota la història, per passar a adoptar actituds masculines i a “gostar” participar en tasques reservades tan sols als homes. Si aquestes qualitats i els coneixements que tenien aquestes *docta puella* eren utilitzats per portar a terme accions virtuoses, és a dir, accions femenines, com per exemple, educar els fills, aconsellar-los,

---

(64 a.C.-8 d.C.), i a la qual el poeta Tibul dedicà alguns versos. Vegeu A. Casas, *op. cit.*, p. 203; M.B. Fant; M.R. Lefkowitz, *op. cit.*, pp. 106-111; i també E. Cantarella, *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, pp. 186-187 i 198.

<sup>250</sup> Neera (segle I a.C.) fou una dona llatina docta, membre d'una casa distingida, que abandonà el poeta Lígdam (imitador del poeta Tibul, 55 a.C.-19 a.C.) per un altre amant. Vegeu A. Casas, *op. cit.*, p. 204.

<sup>251</sup> Clòdia (95 a.C.-?), també coneguda com Clàudia Metela, fou una patricia romana, instruïda en llengua, literatura i filosofia gregues. Destacà sobretot en poesia. Tingué molts amants, entre ells Catul (87/84 a.C.-57/54 a.C.), que li assignà el pseudònim de Lèsbia –pseudònim inspirat en la poetessa lírica grega Safo de Lesbos (650 a.C.-580 a.C.)– perquè no pogués ésser identificada, ja que estava casada amb Luci Lucini Lúcul. Aviat, però, es divorcià de Luci Lucini i es casà amb amb Cecili Metel Celer, governador de la Gàlia Sisalpina. Vegeu M.B. Fant; M.R. Lefkowitz, *op. cit.*, p. 244; i també S. Pomeroy, *op. cit.*, p. 195.

<sup>252</sup> Vegeu A. Álvar, *op. cit.*, pp. 22-26.



guiar-los, etc., aleshores, no hi havia cap problema. Tanmateix, si s'utilitzaven per qüestionar l'autoritat masculina i per pretendre ser igual en drets que els homes, com per exemple, escollir el propi marit sense tenir en compte el criteri del pare, o atrevir-se a emprendre una guerra, aleshores, aquestes *docta puella* eren considerades com a prostitutes, perquè havien traspassat el llindar de la virtuositat, és a dir, no posseïen cap de les virtuts que tota dona havia de posseir.

Entre les cent tres biografies femenines elaborades per Boccaccio podem identificar-hi dos grups de *docta puella*. Un primer grup constituït per aquelles *docta puella* que actuaven virtuosament, essent guiades pels seus coneixements i per les noves virtuts adquirides (virtuts masculines) juntament amb algunes de femenines. Nicòstrata i Penèlope en serien dos exemples. I un segon grup constituït per aquelles *docta puella* que gosaren envair excessivament l'espai reservat únicament als homes, sense guiar-se per cap virtut pròpiament femenina. Com per exemple, Medea i Leòntion.

Boccaccio explica que Nicòstrata fou una dona molt culta en lletres gregues i llatines,<sup>253</sup> fins al punt que se la considerà com la inventora de l'alfabet llatí.<sup>254</sup> També sabia predir el futur. De fet, Nicòstrata revelava les seves visions recitant-les en forma de poema, per això, entre els italians fou coneguda com a Carmenta (en llatí, el terme «*carmen*» significa poema).<sup>255</sup> Tingué un únic fill, Evandre, que fou rei de l'Arcàdia, al qual li transmeté tots els seus coneixements per tal que fos un bon governant. Nicòstrata i Evandre es traslladaren a Itàlia, i pel camí, Nicòstrata aconsellà i revelà al seu fill com havia d'actuar per tal de tenir èxit. Junts fundaren Pallatinum, la ciutat que, segles més tard, formaria part dels set turons que constitueixen la ciutat de Roma.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Boccaccio diu: «Fija de Jonio, rey de los archados, según algunos casó con Pallante arcado, según otros fue su nuera. Y no solamente fue insigne por ser reyna, mas ahun porque fue muy docta en letras griegas. E tovo un ingenio tan habile a todo lo que quiso que llegó con studio y vigalias a saber prophetizar; y fue una muy conocida y nombrada prophetissa y adevina.» (*De mulieribus claris*, cap. XXV) [Recurs en línia no paginat].

<sup>254</sup> Boccaccio diu: «[...] con cuya gracia acaheció que inventadas por ella nuevas formas de letras, según la lengua ytaliana enseñasse el ayuntarlas, contenta solamente de haver inventado seze figuras, assí como mucho tiempo antes Cadmo, fundador de Thebas, havia inventado a los griegos.» (Ibidem).

<sup>255</sup> Boccaccio diu: «La qual, como dixiesse algunas vezes las cosas venideras a los que la consultavan, y ge les dixiesse en *carmen*, que quiere dezir *verso*, los latinos quasi quitado el primer nombre de Nicostrata, llamaronla Carmenta.» (Ibidem).

<sup>256</sup> Boccaccio diu: «Ésta fue madre de Evandro, rey de Arcadia, [...] de consejo de Carmenta, su madre, que le prometía grandes cosas con su prophecía si fuesse a donde ella le mostraría, faziéndose ella compañera de la peregrinación, subida en las naves con parte de los pueblos, venido con viento próspero y bonança de la ysla de Peloponeso al puerto de Tiber con la misma madre que le guiava en el monte Palatino, el qual nombró assí por el padre Pallante o por el fijo, en el qual monte la gran Roma fue después edificada y fundada, assentó con los suyos y con su madre y fundó la ciudad llamada Pallantea.» (Ibidem).

A partir d'aquesta descripció de Boccaccio, veiem que Nicòstrata gràcies als seus coneixements i a la seva erudició, sabé educar, instruir i guiar el seu fill Evandre perquè aquest, essent rei, pogués governar amb justícia i rectitud. Fins i tot, l'aconsellà en qüestions militars, com per exemple, estratègies de combat i on fundar la nova ciutat.

Quant a Penèlope, Boccaccio explica que es caracteritzà per ser el model de *matrona*, és a dir, de dona virtuosa perquè posseïa i donava mostres de totes les virtuts femenines, especialment, la castedat<sup>257</sup> –la castedat entesa com a fidelitat.<sup>258</sup> Per decisió del seu pare es casà amb Odisseu, i junts tingueren un fill, Telèmac. Durant els vint anys en què Odisseu estigué errant pel mar Egeu, Penèlope sempre li fou fidel. Per tal de preservar aquesta virtut, Penèlope féu ús del seu ingeni i dels seus coneixements, ideant un pla perfecte.<sup>259</sup> Proposà als pretendents, que la vetllaven desitjosos per casar-s'hi,<sup>260</sup> que quan acabés de teixir el sudari pel seu sogre Laertes escolliria un espòs. El que no sabien els pretendents, però, era que durant la nit Penèlope desteixia tot el que havia estat cosint durant el dia. D'aquesta manera pogué continuar essent fidel al seu espòs, fins que aquest, finalment retornà.

Veiem doncs, que Penèlope, com Nicòstrata, féu ús dels seus coneixements i del seu ingeni (virtut pròpiament masculina) per tal, en aquest cas, de preservar la virtut femenina de la castedat que tant la caracteritzava.

Les *docta puella* Medea i Leòntion, a diferència de Nicòstrata i Penèlope, segons Boccaccio, no utilitzaren els seus coneixements ni tampoc les virtuts masculines adquirides per portar a terme accions virtuoses. Al contrari: mitjançant els seus coneixements i les noves virtuts adquirides deixaren de banda les virtuts pròpiament femenines i s'atreviren a actuar de la mateixa manera que actuaven els homes de les seves respectives èpoques.

---

<sup>257</sup> Boccaccio diu: «Penólope fue hija del rey Ycaro y mujer de Ulixes, varón esforçado, la qual fue de una honrra nunca dañada y de castidad no corrompida; a las otras matronas un exemplo sanctissimo y eterno [...]» (Ibidem, cap. XXXVIII).

<sup>258</sup> Boccaccio diu: «Castissima entre todas las griegas porque andoviendo muchos años su marido por el mundo y no sabiéndose cosa cierta de su vida, siendo requerida por muchos enamorados de matrimonio, nunca quiso consentir a ninguno.» (Ibidem).

<sup>259</sup> Boccaccio diu: «Empero ella temiendo que no dañasse su buen propósito, y viesse no tener manera para negar lo que le requerían, divinalmente alumbrada pensó con astucia de engañarlos algún tiempo; y pidió a los que la instavan y solicitavan que le dexassen esperar a su marido fasta que pudiesse acabar una tela que havia comenzado, a fuer de las mujeres reales.» (Ibidem).

<sup>260</sup> Boccaccio diu: «Fue muy atormentada y vexada por ellos, porque como de cadaldía la speranza de la vida de Ulixes o su tornada paresciesse disminuirse, vino a esto: que yéndose a una aldea y apartándose Laertes por enojo de los tantos festejadores y enamorados y servidores della, los mismos enamorados occuparon el palacio de Ulixes y trabajaron con ruegos y consejos, muchas vezes con todas sus fuerças, por se casar con ella.» (Ibidem).

Segons Boccaccio, Medea es caracteritzà per ser l'antítesi del paradigma de l'ideal de dona, de filla i d'esposa. Medea fou una dona culta en l'art de la "ciència" (és a dir, en la màgia),<sup>261</sup> que decidí no només casar-se amb Jasó sense el consentiment del seu pare, revoltar el poble contra aquest mateix (el seu pare era Eetes, rei de Còliquida), fugir amb el seu estimat i matar el seu propi germà durant el camí,<sup>262</sup> sinó que a més, quan descobrí que el seu espòs li havia estat infidel, cremà la llar familiar amb l'amant del seu marit a dins, i assassinà els dos fills que havien tingut junts.<sup>263</sup> Veiem doncs, que Medea, es caracteritzà per posseir trets masculins, és a dir, per ser valenta, decidida, atrevida, astuta, desobedient, etc., en comptes de les virtuts pròpiament femenines: la submissió, la humilitat, la castedat, la pudicícia, el silenci, la moderació, la prudència, etc. I també per prendre decisions que només podien prendre els homes, per exemple, acordar un matrimoni; i per emprendre tasques masculines, com ara revoltar un poble o cometre algun crim.

La descripció que fa Boccaccio de la filòsofa epicúria Leòntion (segles IV a.C.-III a.C.) també és interessant: «Leoncio, si yo asaz lo pienso, fue mujer griega, y quizá muy nombrada en el tiempo del gran Alexandre, rey de Macedonia. Cuya gloria fuera mucho mayor si guardara la honestad matronal y de dueña, toviendo tan grandes fuerças de ingenio. Ca según el testimonio de los antiguos, tanto valió en el estudio de las letras que, o por invidia movida o por un atrevimiento mujeril, osó scrivir contra Theophrasto,

---

<sup>261</sup> Boccaccio diu: «La qual Medea fue asaz fermosa y muy docta en la arte de hechizos, ca sea quien se pagare el maestro que la enseñó, tan a mano y tan familiares tovo las fuerças y propiedades de las hierbas que ninguno mejor supo, ni más llenamente cantando ciertos versos turbar el cielo, y fazer salir los vientos de las cuevas y mover tempestades y turbillinos; y para[r] los ríos que no corriessen; y fazer po[n]çoñas; y con artificio componer fuegos para quemar qualquier cosa. Y esto fazia con gran perfección.» (Ibídem, cap. XVI).

<sup>262</sup> Boccaccio diu: «E fizo Medea por más recabdar y haver su gracia que, llevantada una grave discordia y alborço entre los vassallos, moviessen guerra a su padre y toviessen Jasón tiempo y spacio para cumplir su deseo. ¿Quál hombre de seso podrá esto pensar, que en un cerrar y abrir de ojos se siguiesse la destrucción de rey tan poderoso? E assí, cometida aquella maldad, después de haver dado su persona a este mancebo por ella tan amado, levó consigo toda la riqueza de su padre, y fuyó con él ascondidamente. E no contenta desta maldad tan grande, divertió su coraçón a fazer aún peor, ca pensando que Oetes les iría detrás, por le detener en Thomitania, isla de Phasis por donde havia de passar el que iva empós dellos, mandó matar a Absyrtio, niño ermano suyo, al qual havia consigo levado para la acompañar en el fuyr. Y después de muerto mandóle desquartizar, y poner y sembrar los miembros por los campos y por el camino, porque mientras se ocuparía y deternía el desventurado y triste padre en replegar y coger los miembros de su fijo, y lloraría sobre ellos y los sepultaría, [y assí] toviessen ellos más tiempo y spacio para fuyr. Y no la engañó su opiñón, ca assí acaeció.» (Ibídem).

<sup>263</sup> Boccaccio diu: «Después, por discurso de algunos años, vino Jasón a aborrecerla, y tomó en lugar della a Creúsa, fija de Crehonte, rey de los Corinthios. Y como estoviendo muy alterada por esto y diesse vezes y pensasse muchas cosas contra Jasón, vino a esto, que por su ingenio y industria quemó con fuego por el aire a Creúsa y a todo el palacio real de Crehonte, y en vista de Jasón mató los fijos que de él havia hovido.» (Ibídem).

grandíssimo filósofo en aquel tiempo y de mucha auctoridad, lo qual yo no vi. [...]».<sup>264</sup>

A partir d'aquesta descripció, veiem que Boccaccio, primerament, valorà Leòntion perquè fou una dona molt culta, però, a continuació, ja fos per enveja o pel seu atreviment femení –segons ell–, aquesta dona gosà oposar-se a Teofrast (deixeble d'Aristòtil), participant d'aquesta manera en l'àmbit de la filosofia, un espai com molts d'altres reservat fins aleshores tan sols als homes. Actuar d'aquesta manera, és a dir, “gosar” participar en un àmbit masculí i, a més, qüestionar una autoritat masculina, comportava ésser titllada de prostituta, encara que la dona en qüestió no es dedicés a l'ofici del sexe.<sup>265</sup>

Leòntion, a diferència de Nicòstrata, Medea i Penèlope, fou una dona que realment va existir, d'acord amb els testimonis de Ciceró,<sup>266</sup> Plini el Vell,<sup>267</sup> Ateneu de Nàucratis<sup>268</sup> i Diògenes Laerci.<sup>269</sup> De fet, fou una de les nombroses alumnes que formaren part de l'escola *El Jardí* d'Epícur.<sup>270</sup> Boccaccio, doncs, en la seva obra *De mulieribus claris*, elaborà la biografia de dones reals, com per exemple, Leòntion, Agripina (la mare de Neró), Júlia (la filla de Juli Cèsar), Pòrcia (filla de Cató), etc.; de dones de la Bíblia, com Eva; i de dones de la mitologia, com per exemple, Medea, Penèlope, Dido, Minerva, etc.

A partir de les descripcions de Boccaccio d'aquestes diferents dones *docta*, podem inferir que el significat del concepte de «*docta puella*» continuava estant relacionat amb l'original, és a dir, amb el concepte de «*docta puella*» llatí, però a la vegada, es veié ampliat. Del significat original llatí, en conserva tres trets. En primer lloc, es tracta d'un concepte que fa referència a dones cultes, instruïdes i intel·ligents que pertanyien a classes socials elevades. En segon lloc, apel·la a dones que posseeixen unes virtuts que

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, cap. LX.

<sup>265</sup> Boccaccio diu: «Ésta [Leòntion], dexada la vergüenza femeníl, fue ramera y muy pública. ¡O desventura y indigna fazaña! Conversando entre rufianes y vellacos y putas y burdeles pudo ensuziar y desonrar la philosophía –maestra de todas las cosas– con dissoluciones y ensuziar con manzillas vituperosas, y acoçearla con desonestas pisadas y çapoza[r] y empozarla en fedientes latrinas, si el resplandor de la philosophía puede ser offuscado con tacha de corazón no casto. De doler es, por cierto, un tan noble ingenio, otorgado por don especial de Dios, haverse podido someter a tan suzio exercicio. No sé, por Dios, si me diga haver sido ella más rezia en traher la philosophía a lugar tan vellaco y scelerado, o si llame la philosophía remissa en permitir un tan docto ingenio ser sometido a dissoluciones.» *Ibidem*.

<sup>266</sup> Vegeu Ciceró, *La naturalesa dels déus*, llibre I,33 i 93.

<sup>267</sup> Vegeu Plini el Viejo, *Historia Natural*, “Prólogo”, 29; i també XXXV,11.

<sup>268</sup> Vegeu Ateneu de Nàucratis, *Sobre las mujeres*, 597.

<sup>269</sup> Vegeu D. Laerci, *Vides dels filòsofs*, llibre X,5-7.

<sup>270</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina n° 9, on expliquem els motius pels quals les dones pogueren formar part de l'escola epicúria d'*El Jardí*.

no són virtuts pròpiament femenines, sinó que en posseeixen unes altres que són virtuts considerades masculines, per exemple, ser sàvies, atrevides, astutes, valentes, decidides, etc. I, en darrer lloc, no inclou el concepte de prostituta com a dona que es dedica al sexe, encara que els homes per referir-se a les *docta puella* emprassin, en alguns casos, el terme «prostituta». El concepte llatí es veié ampliat en referir-se també a les *docta puella* com a dones que accedien a àmbits que fins aleshores havien estat reservats únicament als homes; per exemple, la filosofia, la literatura, la política, etc.

Pocs anys després que Giovanni Boccaccio escrigués i publicués l'obra *De mulieribus claris*, el concepte de «*docta puella*» fou recuperat en la cort de la reina Isabel la Catòlica (1474-1504), preservant aquestes tres característiques originàries ja des dels temps de les *docta puella* llatines, i afegint-n'hi de noves –com veurem tot seguit. En aquesta ocasió, a més, s'utilitzà per fer referència, només, a dones reals.

La reina Isabel la Catòlica fou una reina docta en lletres, que sentí un gran interès per la cultura, pels llibres,<sup>271</sup> per la llengua llatina i sobretot per l'educació de les dones. De fet, fou una gran defensora i protectora de la instrucció femenina. A la seva cort reuní un grup de noies cultes perquè li ensenyessin, a ella i a les seves filles Juana, Catalina i Isabel, un seguit de coneixements humanístics, i també per impulsar l'estudi de la cultura i de les llengües clàssiques. La reina volia aprendre a llegir per poder estar en igualtat de condicions amb el seu espòs, el rei Ferran d'Aragó (1452-1516), que havia estat educat en llatí a la cort del seu pare Joan II d'Aragó (1398-1479).<sup>272</sup> Al seu voltant reuní dones espanyoles com Beatriz Galindo (1475-1534, coneguda com la “Latina”), Florencia del Pinar (1470-1530), i Lucía de Medrano (1484-1527). Altres *docta puella* espanyoles foren: Teresa de Cartagena (1425-1478), Catalina de Paz (segle XIV-XV), Ana Caro Mallén de Soto (1590-1650), María de Zayas (1590-1661), María Pacheco (1496-1531), etc. Entre aquestes destacà Luisa Sigea (1522-1560), que estigué a la cort la infanta Maria d'Avis i de Portugal (1521-1577),<sup>273</sup> la qual, com la seva àvia Isabel la Catòlica, també s'interessà per l'estudi de les llengües i la literatura clàssiques. A la cort del rei Carles I d'Espanya i V d'Alemanya (1500-1558), també destacaren Francisca de

---

<sup>271</sup> D'acord amb Trinidad Durán, la reina Isabel disposà d'una biblioteca amb més de 250 volums. Vegeu “Beatriz Galindo” [Rekurs en línia no paginat].

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> La infanta Maria d'Avis i de Portugal estigué envoltada d'altres dones erudites, a part de Luisa Sigea, com foren la seva neboda Maria de Guimarães (1538-1577) princesa de Parma, i Leonor (?) filla del Marquès de Villarreal. Vegeu F. Díaz, “La poetisa entre los literatos. El ejemplo de Isabel Enríquez entre los judaizantes del siglo XVII”, p. 421.

Nebrija, Ana Girón de Rebolledo, María Téllez, Ana Osorio, Lorenza Menéndez de Zurita, Catalina de Rivera, María Sabiote, Catalina Trillo de Armenta, María Urrea, i Ángela Mercadez Zapata,<sup>274</sup> i en l'època de rei Felip II (1527-1598), Oliva Sabuco (1562-1620) i Juliana Morell (1594-1653).<sup>275</sup> L'erudit Marcelino Menéndez Pelayo contà 38 *docta puella*.<sup>276</sup>

També hi hagué *docta puella* a Itàlia, França<sup>277</sup> i Anglaterra, però no ens hi aturarem.

Les *docta puella* espanyoles del segle XVI es caracteritzaven, seguint la definició de les *docta puella* en general, per ser dones de classes privilegiades instruïdes en el coneixement de la cultura humanista i de les llengües clàssiques. Vivien en ambients propicis, ja que eren sobretot aristòcrates, filles de professors, de metges, d'advocats, etc. Des de petites aprenien grec, llatí i la resta de sabers de l'època, exceptuant la retòrica, perquè aquest tipus de coneixement seguia pertanyent a l'àmbit masculí ja que estava relacionat amb l'exercici de la política, un espai vetat a les dones. Aquestes dones de l'Època Moderna solien ser instruïdes a casa, o bé en cercles intel·lectuals. És un tret comú de la majoria de *docta puella* "modernes" el fet que fossin educades pels seus familiars masculins, sobretot pels pares, ja que en aquest context l'ensenyament mitjà i superior estava vetat a les dones.<sup>278</sup> Aquest fou el cas de tres *docta puella* espanyoles: Luisa Sigea, Oliva Sabuco i Juliana Morell.

---

<sup>274</sup> Malauradament, no coneixem les dades biogràfiques d'aquestes dones. Vegeu M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", pp. 129; i també N. Baranda, "Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos, XVI)", p. 224.

<sup>275</sup> Juliana Morell visqué els primers anys de la seva vida a Barcelona durant el regnat (1556-1598) del rei Felip II (1527-1598). L'any 1602 hagué d'exiliar-se a França, primer a Lió i després a Avinyó. Un possible motiu d'aquest exili és que el seu pare, Joan Antoni Morell, va ser acusat d'homicidi. Una altra possible explicació és la que considera que la família Morell hagué de marxar a França perquè eren descendents de jueus. Vegeu M. Gasso; A. Espargaró, "Juliana Morell, una humanista a destemps. Contrareforma i Barroc", p. 152.

<sup>276</sup> Citat per M.M. Rivera, "Escritoras castellanias del Humanismo y del Renacimiento", p. 105; i també ídem, "La querrela de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual", p. 30.

<sup>277</sup> A França s'hi trobaria Heloïsa del Paràclit (1101-1163/64). Heloïsa es podria considerar una *docta puella* medieval, ja que visqué en ple segle XII. Heloïsa fou una erudita francesa, educada pel seu oncle canonge Fulbert a l'Abadia de Nostra Senyora d'Argenteuil, on aprengué llatí, grec, hebreu i retòrica. En general, és coneguda per la relació sentimental que mantingué amb el seu mestre Pere Abelard (1079-1142). Vegeu M. Bruzzese; G. de Martino, *op. cit.*, p. 67; P. Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, p. 174; i també R. Pernoud, *Eloisa y Abelardo*, p. 225.

<sup>278</sup> Aquests pares foren professionals liberals, burgesos cultes i amb una visió certament avançada per la seva època (Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 19; A. Caso, "Las mujeres del Humanismo", p. 83; S. Pomeroy, *op. cit.*, p. 193; i també R. Amores, "Biografía de Luisa Sigea la Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa española", p. 170). Tanmateix, els motius pels quals decidiren instruir les seves filles encara no estan ben determinats. Podria ser que els pares les haguessin instruït per tal que l'educació rebuda els servís per devenir dones virtuoses, d'acord amb els tractats moralitzadors de l'època, per exemple d'Erasme de Rotterdam, Joan Lluís Vives, Luis de León i Juan Huarte de San Juan.

Així doncs, les *docta puella* eren dones doctes que per mitjà dels coneixements adquirits foren capaces d'escriure poemes, epístoles, novel·les sentimentals i tractats filosòfics en llatí des del seu "jo femení".<sup>279</sup> Es tractava de dones intel·ligents i erudites conscients de la situació d'inferioritat, de menyspreu i de desigualtat en la que es trobaven. Una manera de mostrar aquesta insatisfacció era fent-ho des del seu "jo femení" literari, és a dir, per exemple, darrera de queixes d'amors contraris, tal com ho féu Lucía de Medrano (1484-1527).<sup>280</sup> Malauradament, algunes de les obres de les *docta puella* "modernes" no s'han conservat, perquè en aquest context, les dones encara no tenien una plena consciència d'autoritat, d'aquí que no es preocupessin per la conservació ni per la difusió de les seves creacions. L'oralitat era el seu punt de partida, i en alguns casos, després, passaven a l'escriptura. Aquesta situació no canvià fins que es publicaren les obres de santa Teresa de Jesús (1515-1582), presentades i autoritzades per Luis de León (1527-1591). Santa Teresa serví de model per a les dones escriptors.<sup>281</sup>

Algunes de les *docta puella* espanyoles de les quals disposem d'informació foren: Teresa de Cartagena, Beatriz Galindo, Florencia del Pinar, Lucía de Medrano, Catalina de Paz, Ana Caro Mallén de Soto i María de Zayas.

Beatriz Galindo (1475-1534) fou la *docta puella* per excel·lència,<sup>282</sup> i fou coneguda com "la Latina", "la mare de totes les arts liberals i de totes les virtuts",<sup>283</sup> o "la Nueva Atenea".<sup>284</sup> D'acord amb els plans del seu pare, el seu destí era ser monja; tanmateix, no ho complí. Beatriz Galindo pogué estudiar a la Universitat de Salamanca i instruir-se no només en teologia sinó també en llatí i cultura clàssica<sup>285</sup>. Amb setze anys començà a ensenyar llatí a la reina Isabel la Catòlica,<sup>286</sup> i també a exercir de mestra de dones joves i

---

<sup>279</sup> D'acord amb J.R. González, *El enigma Sabuco. La investigación*, p. 331; i també C. Martínez [et al.] *Mujeres en la historia de España. Enciclopedia biográfica*, p. 346.

<sup>280</sup> D'acord amb E. Garrido, *op. cit.*, p. 238; i també M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", pp. 126-127.

<sup>281</sup> Vegeu N. Baranda, "Las escritoras españolas en el siglo XVI: La ausencia de una tradición literaria propia", p. 51.

<sup>282</sup> Foren nombrosos els autors coetanis a Beatriz Galindo que deixaren constància de la seva erudició. Per exemple, el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) en la seva obra *Batallas y Quincuagenas* (?), o el poeta Félix Lope de Vega (1562-1635), en les seves obres *la Jerusalén conquistada* (1609) i *El laurel de Apolo* (1630).

<sup>283</sup> Segons l'historiador i humanista sicilià Lucio Marineo Sículo (1460-1533). Citat per M. Azahar, *Dos "doctae puellae" renacentistas* [Recurs en línia no paginat]; per T. Durán, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat]; i també per J.R. González, *op. cit.*, p. 331.

<sup>284</sup> Segons el cronista italià Pedro Màrtir de Angleria (1459-1526). Citat per M. Azahar, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat]; i també per T. Durán, vegeu *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

<sup>285</sup> Vegeu M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 17.

<sup>286</sup> D'acord amb Trinidad Durán, Beatriz Galindo també fou la mestra de llatí de les infantes Isabel, Juana, María i Catalina, les filles d'Isabel la Catòlica. Vegeu *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

pobres. Anys més tard, essent vídua de Francisco Ramírez de Madrid (?-1495) i a càrrec de cinc fills, fundà convents, hospicis, hospitals i escoles, ja que a part d'erudita també fou una gran benefactora.<sup>287</sup> Se li atribueixen unes *Notas y comentarios a Aristóteles* (dedicats a la reina Isabel la Catòlica), unes *Anotaciones sobre escritores clásicos antiguos* i diverses poesies i cartes llatines.<sup>288</sup> Malauradament, aquestes obres resten avui perdudes.<sup>289</sup>

Entre les *docta puella* que formaren part de la cort de la reina Isabel la Catòlica, a part de Beatriz Galindo, també destacaren Florencia del Pinar (1470-1530) i Lucía de Medrano (1484-1527). Tenim constància que Florencia del Pinar participà en justes poètiques a Valladolid on firmava amb el seu nom real.<sup>290</sup> El contingut amorós i el llenguatge figurat, àgil, sexual i picardiós de la seva poesia causaren més d'una polèmica. D'ella es conserven set poemes, agrupats en una *Glosa* i en el *Cancionero general de muchos y diversos autores*, compilat per Hernando del Castillo l'any 1511.<sup>291</sup>

Lucía de Medrano,<sup>292</sup> per la seva banda, fou membre del cercle de dames cultes de la cort d'Isabel la Catòlica, i arribà a ser catedràtica de llatí i potser també de dret a la Universitat de Salamanca l'any 1508,<sup>293</sup> tot i que el seu contemporani Joan Lluís Vives (1492-1540), contrari al projecte humanista a favor de l'educació de les dones, silencià la seva memòria.<sup>294</sup>

---

<sup>287</sup> Vegeu A. Suárez, *op. cit.*, p. 87; i també M. Azahar, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

<sup>288</sup> D'acord amb M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", p. 126; T. Durán, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat]; M. Azahar, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat]; i també A. de Artega, *Beatriz Galindo "La Latina". Maestra de Reinas*, p. 54.

<sup>289</sup> Com que no disposem de les obres d'aquesta *docta puella*, no podem justificar que Beatriz Galindo fos una autèntica filòsofa. Tanmateix, a partir dels títols de les seves obres, *Notas y comentarios a Aristóteles* i *Anotaciones sobre escritores clásicos antiguos*, sí que, en certa manera, ho podríem inferir.

<sup>290</sup> D'acord amb M. Azahar, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

<sup>291</sup> D'acord amb S. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, p. 129; M. Azahar, *op. cit.* [Recurs en línia no paginat]; i també J.R. González, *op. cit.*, p. 331.

<sup>292</sup> El nom complet de Lucía de Medrano fou Luisa –i no Lucía– de Medrano de Bravo de Lagunas de Cienfuegos. Pertanyia a una família noble d'Atienza (Guadalajara) i els seus pares foren Diego López de Medrano i Magdalena Bravo de Lagunas. Aquesta família fou una dels dotze famílies més importants i respectables de Guadalajara, i a més, estigué vinculada a la cort de la reina Isabel la Catòlica (1451-1504). Lucía rebé una sòlida formació dels clàssics llatins i també de dret. Recordem que en aquesta època les noies no podien acudir a llocs públics per tal d'instruir-se, d'aquí que rebés formació particular i privada de la mà del seu pare i també de Pedro de la Rhúa (?-1556). Malauradament les seves obres no s'han conservat. Vegeu M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", pp. 126-127.

<sup>293</sup> D'acord amb l'humanista i historiador sicilià Lucio Marineo Siculo (1460-1533) i amb el poeta i rector de la Universitat de Salamanca Pedro de Torres (1583-1658). Vegeu J.R. González, *op. cit.*, p. 330.

<sup>294</sup> D'acord amb M.M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", p. 127.



Destaquem el fet que, d'una banda, humanistes com Erasme de Rotterdam, Luis de León, o el mateix Joan Lluís Vives contribuïren en afavorir el desenvolupament d'un cert nivell d'educació femenina entre les classes socials més cultes i riques, però en el fons, aquesta singular educació fou un recurs més per poder allunyar les dones de la vida pública i social i mantenir-les recloses dintre de l'esfera privada de la llar,<sup>295</sup> és a dir, per evitar que les dones es dediquessin a l'escriptura o a altres tasques masculines en comptes de limitar-se a les seves obligacions.<sup>296</sup> Tanmateix, com que no pogueren evitar que les dones escrivissin, aleshores, aquests moralistes, juntament amb els educadors i els pedagogs, els recomanaren el cultiu de diferents gèneres religiosos, de confessions o d'autobiografies, que eren gèneres menys perillosos. De fet, algunes *docta puella* fins i tot rebieren elogis per les seves obres per part dels seus contemporanis, com Lope de Vega, Benito Pérez Feijóo, el teòleg Juan Claudio, Nicolás Antonio, Juan de Sotomayor, Pérez de Pareja, etc.

Catalina de Paz (segle XIV-XV) fou una altra *docta puella* espanyola, probablement natural de d'Alcalà d'Henares.<sup>297</sup> A diferència de Beatriz Galindo, de Florencia del Pinar i de Lucía Medrano, Catalina de Paz no fou una erudita de la cort de la reina Isabel la Catòlica. Sabem pel retòric i humanista Alfonso García Matamoros (1490-1572) que fou una poetessa exquisida, tant en llengua llatina com en llengua castellana, i que participà en diversos certàmens literaris a Alcalà d'Henares i a Sevilla. D'ella es conserven dos poemes preliminars, escrits en llatí, de l'obra *Buen plazer trobada en treze discantes de quarta rima castellana segun imitacion de trobas francesas compuesto por don Juan Hurtado de Mendoça: cuyo es Frexno de torote...* (1400), i també un elogi dedicat al cardenal Juan Martínez Guijarro o Silíceo (1477-1557), escrit en castellà.<sup>298</sup>

Ana Caro Mallén de Soto (1590-1650) fou una altra *docta puella* que no formà part de la cort d'Isabel la Catòlica. Residí a Sevilla i fou l'autora de dos "autos sacramentales" titulats *La puerta de la Macarena* i *La cuesta de Castilleja*, que, malauradament, resten perduts.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 21; i també C. Ruiz, *op. cit.*, vol. I, p. 83.

<sup>296</sup> D'acord amb A. Suárez, *op. cit.*, p. 104.

<sup>297</sup> Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, vol. I (segona part), pp. 123 i 663.

<sup>298</sup> D'acord amb N. Baranda, "Notas para un cancionerillo de poetas cortesanas del siglo XVI", p. 9.

<sup>299</sup> Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, vol. I (segona part), p. 629.

Una altra de les *docta puella* per excel·lència, juntament amb Beatriz Galindo, fou María de Zayas (1590-1661), coneguda com la “Décima Musa”.<sup>300</sup> María de Zayas fou membre de l’alta noblesa madrilenya, ja que era la filla del capità d’infanteria Fernando de Zayas y Sotomayor (1556-?) i Catalina de Barrassa (segle XVI). Segons els historiadors Serrano y Sanz, Cotoner i Riera, el cercle d’amics de María de Zayas fou bastant ampli i ple d’erudits, als quals aquesta *docta puella* dedicà algunes de les seves obres.<sup>301</sup> Entre ells destacaren el poeta Félix Lope de Vega (1562-1635),<sup>302</sup> la *docta puella* Ana Caro de Mallén (1590-1650), l’escriptor i dramaturg Juan Pérez de Montalbán (1602-1638), el llicenciat Francisco de las Cuevas (segle XVII), l’escriptor Antonio del Castillo (segle XVII), etc.<sup>303</sup>

A part de ser una gran erudita, María de Zayas també fou una gran escriptora del Siglo de Oro espanyol, de la qual sortosament conservem totes les seves obres. Entre aquestes destaquen les seves *Novelas amorosas y ejemplares* conegudes també amb el títol del *Decamerón español* (1637),<sup>304</sup> *Novelas y Saraos* (1647) i *Parte segunda del Sarao y entretenimientos honestos* (1649). Totes aquestes obres es caracteritzen pel fet que les protagonistes són dones que no responen al paradigma femení de l’època, que viuen les seves passions amb molta intensitat, que lluiten contra els impediments i les imposicions patriarcals, i que no defensen els seus interessos a partir de raons teòriques, sinó per mitjà de les seves vivències.<sup>305</sup> Són, doncs, obres que transmeten un missatge de rebel·lió contra el sentiment d’autoritat paterna, i també contra l’enclaustrament d’una vida domèstica sense instrucció, perquè María de Zayas volia mostrar la injustícia que imperava en la relació entre sexes, i la necessitat d’adoptar comportaments alternatius per corregir-la. Per exemple, en les seves obres *La perseguida triunfante*, *La fuerza del amor* i *El quinto desengaño*, defensà que l’home i la dona estaven constituïts per la mateixa matèria, tenien els mateixos sentits i òrgans, la mateixa sang, les

---

<sup>300</sup> Segons Juan Pérez Montalbán (1602-1838) en la seva obra *Para todos* (1632). Vegeu ibídem, p. 584.

<sup>301</sup> Vegeu ibídem; i també L. Cotoner; C. Riera, “Zayas o la ficción al servicio de la educación femenina”, p. 282.

<sup>302</sup> María de Zayas va dedicar la novel·la *Fama Póstuma* a Félix Lope de Vega.

<sup>303</sup> Tal com també succeí amb Beatriz Galindo, María de Zayas també fou lloada pels seus contemporanis, com per exemple, Félix Lope de Vega (1562-1635), en la seva obra *El laurel de Apolo* (concretament a la *Silva VIII*) (1630), o Juan Pérez Montalbán (1602-1638), en la seva obra *Para todos* (1632).

<sup>304</sup> Aquesta obra està constituïda per un conjunt de deu novel·les cortesanes, i s’anomena *Decamerón*, perquè són novel·les escrites seguint el model del *Decameron* (1371) de Giovanni Boccaccio (1313-1375).

<sup>305</sup> Tal com també ho defensaren Safó de Lesbos, Aspàsia de Milet, Teistoclea, Diòtima, Eudòcia o Christine de Pizan. Vegeu E. Garrido, *op. cit.*, p. 317; M.V. López-Cordón, “La fortuna de escribir: escritoras de los siglos XVII y XVIII”, p. 226; i també M. Greer, *María de Zayas: The said and the Unsaid* [Recurs en línia no paginat].

mateixes potències i fins i tot una ànima igual, perquè les ànimes no són ni homes ni dones. De manera que no hi havia raons per dir que els homes podien ser savis i en canvi les dones no. Segons María de Zayas, una de les vies per poder solucionar aquesta pretesa inferioritat i el conseqüent subjugament femení era, precisament, la cultura, l'educació. Aquestes obres també es caracteritzen pel fet que tots els continguts tractats d'índole moral i doctrinal<sup>306</sup> estaven basats en la pròpia experiència de l'autora.<sup>307</sup> Veiem, doncs, que María de Zayas lluità en contra de la tesi segons la qual els homes havien de trobar una dona nècia i honesta, perquè segons ella, aquesta era una tesi contradictòria, ja que una dona nècia no podia ser una dona honesta perquè si era nècia no sabia en què consistia ser honesta.<sup>308</sup>

Les obres d'aquesta *docta puella* foren reconegudes a Espanya ja des del mateix any que les començà a publicar, el 1637. Entre els anys 1650 i 1659, però, els filòlegs Scaron i Boisrobert feren la traducció al francès de totes les obres de María de Zayas, provocant que aquestes obres fossin atribuïdes erròniament a Miguel de Cervantes.<sup>309</sup> Arran d'aquesta confusió, alguns estudiosos han dedicat les seves recerques a comparar les obres de María de Zayas amb les de Cervantes, com per exemple Margaret Greer.<sup>310</sup>

A partir doncs, de tot el llegat de María de Zayas, podem justificar que es tractà d'una autèntica *docta puella*, capaç no només de reflexionar sobre diferents qüestions pròpies de la seva època, sinó també de fer-ho des del seu propi jo femení.

Respecte a la resta de *docta puella* citades en llarga llista oferta per Marcelino Menéndez Pelayo, malauradament no disposem d'informació ni de caràcter biogràfic ni tampoc en relació en les seves obres. Tanmateix, tenint en compte els casos de les *docta puella* llatines del segle III a.C, els casos de Teresa de Cartagena, Beatriz Galindo, Florencia del Pinar, Lucía de Medrano, Catalina de Paz, Ana Caro Mallén de Soto, María de Zayas i de Luisa Sigea –com veurem al llarg d'aquest treball–, podem inferir que el concepte de «*docta puella*» en l'Època Moderna s'utilitzà per referir-se a dones

---

<sup>306</sup> María de Zayas s'interessà per les diferents qüestions socials, culturals i ambientals de la seva època, i sobretot, per les situacions d'injustícia que vivien les dones. Aquesta *docta puella*, a més, presentà solucions i formes de vida alternatives que donà a conèixer mitjançant els personatges de les seves obres, tot enfrontant-se, d'aquesta manera, a una societat que condemnava les dones al silenci. Vegeu L. Cotoner; C. Riera, *op. cit.*, pp. 286-291; M. Bruzzese; G. de Martino, *op. cit.*, p. 549; i també A. de Zayas-Enríquez, *María de Zayas Sotomayor (1590-1661)* [Recurs en línia no paginat].

<sup>307</sup> D'acord amb M. Ortega, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>308</sup> D'acord amb Ana de Zayas-Enríquez, aquest argument era similar al que féu sor Juana Inés de la Cruz. Ambdues, de fet, foren precursoras d'un cert feminisme. Vegeu *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

<sup>309</sup> Vegeu H.P. Boyer, "Introduction". A: Ídem. *The Enchantments of Love, by María de Zayas*, p. xvi.

<sup>310</sup> Margaret Greer comparà l'obra *La inocencia castigada* (1647), de María de Zayas, amb dues de les *Novelas Ejemplares* de Cervantes, a saber, *El casamiento engañoso* (1613) i *El coloquio de los perros* (1613). Vegeu *op. cit.* [Recurs en línia no paginat].

doctes de classes socials superiors, que tenien coneixements humanístics i de llengües clàssiques, que eren conscients de la situació de desigualtat en la que vivien en relació als homes i que s'atreïren a mostrar aquesta insatisfacció a través de les seves obres, tot aportant possibles alternatives i solucions. A diferència de les *docta puella* llatines, les *docta puella* “modernes” no serviren de font d'inspiració als poetes, ni tampoc es caracteritzaven per posseir determinants encants ni un gran poder de seducció. Les *docta puella* “modernes” també es distingeixen de les de Boccaccio perquè són, en tots els casos, dones reals que si bé s'atreïren a irrompre en determinats àmbits masculins, com el de la literatura i la filosofia, no traspassaren més fronteres. És a dir, no participaren, per exemple, en l'àmbit polític, com sí feren algunes de les dones descrites per Boccaccio. Les *docta puella* “modernes”, a més, malgrat no representar el model de dona ideal de l'època descrit per moralistes com Joan Lluís Vives, Juan Hurtado de Mendoza, Luis de León, etc., no foren mai titllades de prostitutes.

Arran de les tres definicions del concepte de «*docta puella*» desenvolupades al llarg de la història, hem inferit la següent hipòtesi: considerem que és possible que aquest concepte, a part de fer referència a dones de rangs elevats, cultes, erudites, instruïdes en els diferents sabers humanístics, i capaces de reflexionar i d'escriure les seves pròpies obres des del seu jo femení, en el segle XV i XVI també s'utilitzà per fer referència a les dones filòsofes, és a dir, per apel·lar a dones que foren capaces de reflexionar sobre diferents qüestions filosòfiques pròpies de la seva època. Disposem de tres exemples clau de *docta puella* espanyoles que complirien aquest requisit: Luisa Sigea (1522-1560), Oliva Sabuco (1562-1620) i Juliana Morell (1594-1653). Totes tres, a més, comparteixen molts trets, tan de caràcter biogràfic com també filosòfic.

La figura i el pensament d'Oliva Sabuco ja han estat estudiats en profunditat per les pensadores Mary Ellen Waithe i Maria Colomer Vintró,<sup>311</sup> les quals han argumentat, justificat i corroborat que es tracta d'una autèntica filòsofa, malgrat el debat, encara avui vigent, en relació a l'autoria de la seva obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y salud humana* (1587).<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Vegeu la darrera edició de l'obra de Sabuco realitzada per aquestes dues investigadores, *New Philosophy of Human Nature: Neither Known to Nor Attained by the Great Ancient Philosophers, which Will Improve Human Life and Health* (2007).

<sup>312</sup> La investigadora Mercedes Caridad García Gómez també ha estudiat en profunditat l'obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, però en el seu cas, atorga l'autoria de l'obra al pare d'Oliva Sabuco,

Juliana Morell, per la seva banda, ha estat estudiada biogràficament per la filòloga i les investigadores Laia de Ahumada<sup>313</sup> i Teresa Lamy,<sup>314</sup> tot i que malauradament no disposem de les seves obres filosòfiques *Cum logicas tum Morales* (1606) i l'*Oració recitada davant Pau V* (1608), que li permeteren obtenir el grau de doctora en lleis, i el grau de doctora en dialèctica i ètica *suma cum laude* per la Universitat d'Avinyó, respectivament.

Resta per estudiar el cas de la toledana Luisa Sigea, autora de l'obra *Diàleg de dues donzelles*. Aquesta és doncs, la nostra tasca, perquè aquest treball està centrat en conèixer i estudiar en profunditat el pensament filosòfic de Luisa Sigea per, a partir d'aquí, confirmar o bé refutar que ens trobem davant d'una autèntica pensadora. De poder-ho confirmar, comptaríem amb un argument més a favor de la nostra hipòtesi, segons la qual el concepte de «*docta puella*» també inclouria el de filòsofa, tot i que el concepte de «*docta puella*» no s'esgotaria amb aquesta accepció; alhora que també podríem emfatitzar la presència de dones filòsofes dintre de la història del pensament.

---

Miguel. Vegeu *Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del «conócete a ti mismo»*, p. 33; *La concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*, pp. 11-14; i també *Hombre y naturaleza: Apuntes sobre la antropología reñcentista*, p. 13.

<sup>313</sup> Vegeu L. de Ahumada, *Juliana Morell. Moments històrics de les dones a Catalunya*; i també, *Juliana Morell, una humanista catalana*.

<sup>314</sup> Vegeu T. Lamy, *Juliana Morell: Child Prodigy, religious reformer, spiritual writer*.

**2<sup>a</sup> Part**

**LUISA SIGEA DE VELASCO**

**I**

**EL *DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA***  
***VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA***



## 4. VIDA I OBRES DE LUISA SIGEA DE VELASCO

### 4.1. BIOGRAFIA DE LUISA SIGEA DE VELASCO

Luisa Sigea de Velasco va néixer a Tarancón (regne de Toledo) el dia 3 de febrer de l'any 1522<sup>315</sup> i va morir a Burgos el dia 13 d'octubre de l'any 1560. Els seus pares foren Diego Sigeo (?-1563) i Francisca de Velasco (?).<sup>316</sup> El matrimoni Sigeo de Velasco tingué quatre fills, Diego (?),<sup>317</sup> Antonio (?),<sup>318</sup> Luisa i Ángela (?).<sup>319</sup> Diego Sigeo fou un home culte<sup>320</sup> d'origen francès,<sup>321</sup> un notable humanista i també un reconegut mestre

---

<sup>315</sup> No coneixem amb exactitud l'any de naixement de Luisa Sigea, perquè no apareix citat en cap de les seves obres, no s'ha trobat l'acta del seu bateig, i autors coetanis a ella tampoc no en diuen res. Alguns investigadors han esmentat l'any 1530. Tanmateix, si tenim en compte els arguments aportats per Raúl Amores, a *Biografía de Luisa Sigea Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa española*, és més raonable decantar-se pels voltants de l'any 1522. Amores argumenta que els investigadors que han optat per fixar l'any 1530 ho feren per emfatitzar que Luisa Sigea fou una nena prodigi, però que si es tenen en compte les dates que apareixen en les cartes, i també la biografia del seu pare, Diego Sigeo, és poc probable que Sigea nasqués l'any 1530. Si Sigea hagués nascut aquest any, aleshores el seu pare no seria Diego Sigeo, perquè per aquestes dates Diego Sigeo feia anys que estava a Portugal on fugí l'any 1522 després d'haver estat relacionat amb la Revolta dels Comuners de Castella (1521-1522). Vegeu R. Amores, *op. cit.*, pp. 222-224.

<sup>316</sup> Són pocs els coneixements que es tenen de Francisca de Velasco. Tan sols se sap que era natural de Tarancón, que procedia d'una família noble molt arrelada a aquesta ciutat, i que es va casar amb Diego Sigeo l'any 1510. Vegeu *ibidem*, pp. 204-205; i també P. Álvarez, "Juego de damas": *Una corte femenina en el quinientosmo portugués*, p. 47.

<sup>317</sup> Diego Sigeo de Velasco estudià teologia a la Universitat d'Alcalá d'Henares i a la de Coimbra, i també exercí com a capellà. Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395; i també R. Amores, *op. cit.*, p. 204.

<sup>318</sup> Antonio Sigeo de Velasco va ser nomenat oficial d'escrivà de cambra del rei Joan III de Portugal (1502-1557), i durant uns anys visqué i treballà a Roma al servei de Gaspar Barreiros (1515-1574, clergue i erudit portuguès). Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395; i també R. Amores, *op. cit.*, p. 204.

<sup>319</sup> Ángela Sigea va destacar en poesia bucòlica i sobretot en música. Com la seva germana Luisa, també fou reconeguda pels seus coetanis, en aquest cas, músics. D'ella se sap que es casà amb Antonio Mogo de Mello Carvilho, que visqueren a Torres Novas i que tingueren vuit fills. Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395; R. Amores, *op. cit.*, pp. 204 i 225; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 49.

<sup>320</sup> D'acord amb Cristina Ruiz, Diego Sigeo hauria estudiat a la Universitat de Salamanca i hauria tingut com a mestre Antonio de Nebrija (1441-1522); mentre que segons Pedro Álvarez i Raúl Amores, hauria estudiat a la universitat d'Alcalá d'Henares, i hauria gaudit d'una destacable reputació com a savi humanista i com a mestre de nobles. (Vegeu C. Ruiz, "El Renacimiento: cortesanas y místicas", vol. I, p. 95; P. Álvarez, *op. cit.*, p. 47; i també R. Amores, *op. cit.*, p. 186). Per la seva part, Manuel Serrano y Sanz destacà que Diego Sigeo escrigué l'obra *De ratione accentuum, commatum, colorum, sectionum, ac diversorum apicum: quibus Regiae Portugalliae capellae libri denuo recogniti, atque emendati, in lucem prodeunt, Diego Sygao Toletano observatore. Libellus. Per sanctae Inquisitionis Magistrus integerrimos probatus* (*Sobre el perquè de l'accentuació, de les comes, del to, de les seccions i d'altres ornaments: respecte als quals, essent-ne [jo] Diego Sigeo, toledà observador, novament, vaig revisar, corregir i treure'n a la llum, a partir dels llibres de la capella de la Reina de Portugal. Llibre. Aprovat pels íntegres Magistrats de la Santa Inquisició* [La traducció és nostra]). Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395.



de prínceps i de reis,<sup>322</sup> que començà la seva carrera estant al servei de Maria Pacheco (?-1531).<sup>323</sup> L'any 1522 Diego Sigeo es veié obligat a traslladar-se a Lisboa buscant refugi acusat d'estar relacionat amb la Revolta dels Comuners de Castella (1520-1521).<sup>324</sup> La família Sigea Velasco es traslladà a la capital portuguesa anys més tard, entre el 1536 i el 1538.<sup>325</sup>

Luisa Sigea, coneguda entre els llatinistes com “Aloysia Sygaea Toletana”<sup>326</sup> o simplement com la “Toledana” (destacant el gentilici del regne on nasqué, tal com ella mateixa féu en la carta que envià al rei Felip II d'Espanya<sup>327</sup> l'any 1559 i també en la seva obra *Diàleg de dues donzelles*),<sup>328</sup> fou instruïda, juntament amb la seva germana Àngela, primer per canonges i pel seu germà Diego. Més tard, aquesta tasca educativa fou continuada pel patriarca quan la família Sigea Velasco es reuní de nou a Portugal.<sup>329</sup> Gràcies a aquests ensenyaments, Luisa Sigea esdevingué una autèntica erudita, perquè a part de dominar un gran nombre de llengües, com el llatí, el grec, l'hebreu, el caldeu, el siri, l'àrab, el portuguès, el francès i l'italià<sup>330</sup> –d'aquí que també fos coneguda com “la poliglota”–,<sup>331</sup> també tenia coneixements de filosofia, literatura, poesia, història i teologia.

---

<sup>321</sup> No està clar si Diego Sigeo fou en realitat francès, espanyol o fins i tot lusità, perquè tot i que ell es reconeixia com a toledà, tal com hem vist en el títol de la seva obra, autors coetanis a ell, i també posteriors, situen els seus orígens a França. Tanmateix, aquests autors no aporten arguments convincents, tan sols referències indirectes. Vegeu R. Amores, *op. cit.*, pp. 184-187; i també M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395.

<sup>322</sup> D'acord amb R. Amores, *op. cit.*, pp. 184 i 189-204; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 43.

<sup>323</sup> Maria Pacheco, filla del compte de Tendilla, era l'esposa de Juan López de Padilla (1480-1521), cap de la Revolta dels Comuners de Castella (1520-1521). L'any 1521, Juan López de Padilla fou executat. Com que en aquells moments Diego Sigeo estava al servei de Maria Pacheco, les autoritats el relacionaren amb aquesta revolta, de manera que ambdós hagueren d'exiliar-se d'Espanya l'any 1522. Els costà molt trobar un refugi segur; finalment, però, s'instal·laren a Braga (Portugal) ajudats per l'arquebisbe d'aquesta ciutat. Quan Maria Pacheco morí, Diego Sigeo passà a treballar al servei del rei Joan III de Portugal (1502-1557), dels ducs de Bragança Jaime (1479-1532) i Teodosio (1510-1563), i d'altres membres de la família reial. R. Amores, *op. cit.*, pp. 189-204

<sup>324</sup> Encara avui, no està clar quin fou realment el grau de participació o d'implicació de Diego Sigeo en aquesta Revolta. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, pp. 45 i 56.

<sup>325</sup> D'acord amb Maria Regla Prieto, Diego Sigeo fugí a Portugal havent deixat ja embarassada a la seva esposa Francisca, de Luisa. Vegeu *ibidem*, p. 9.

<sup>326</sup> Vegeu P. Álvarez, *op. cit.*, p. 42.

<sup>327</sup> Felip II aconseguí la corona espanyola l'any 1556 i exercí de monarca fins que morí l'any 1598.

<sup>328</sup> Luisa Sigea, com el seu pare Diego Sigeo, sempre utilitzà aquest gentilici, fins i tot durant els anys que visqué a Portugal. Segons Maria Regla Prieto, Sigea l'hauria utilitzat amb la finalitat que, gràcies a la seva gran fama i a la seva gran erudició, la gent de Toledo pogués perdonar el seu pare, Diego Sigeo, per haver estat relacionat amb la Revolta dels Comuners de Castella. (Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 56).

<sup>329</sup> Vegeu R. Amores, *op. cit.*, pp. 180-181; i també M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 75.

<sup>330</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 11; i també C. Ruiz, *op. cit.*, p. 96.

<sup>331</sup> Vegeu M.V. López-Cordón, “La rueca y el huso o el trabajo como metáfora”, p. 185; A.M. Gómez-Bravo, “Luisa Sigea: Pasados tango hasta ahora”, p. 87; i també R. Amores, *op. cit.*, p. 169.

L'any 1542, Luisa Sigea, juntament amb la seva germana Àngela, entrà al servei de la reina Caterina d'Àustria i de Portugal (1507-1578) –esposa del rei Joan III de Portugal (1502-1557)– com a mossa de cambra. Més tard, l'any 1552, entrà al servei de la infanta Maria d'Avis i de Portugal (1521-1577) –filla del rei Manel I de Portugal “L'Afortunat” (1469-1521) i de la seva tercera esposa, la reina Elionor d'Àustria (1498-1558)– com a “dama llatina”, és a dir, com a preceptora de llengua llatina. La infanta Maria estigué molt interessada per la cultura, per les lletres i per l'art, per això procurà envoltar-se de noies cultes. De fet, aconseguí que la cort portuguesa destaqués pel cultiu de les humanitats tot imitant les corts italianes. D'aquí que l'erudit portuguès Manuel de Faria Sousa (1590-1649) considerés aquesta cort com «la reial aula portuguesa».<sup>332</sup> En aquest ambient reial, Luisa Sigea entrà en contacte amb diferents artistes i amb nombrosos erudits com fray Miguel Pacheco (?), que li ensenyà filosofia, i fray Juan Suárez (?), que li ensenyà escriptura,<sup>333</sup> però també amb un grup molt selecte d'escriptors, les *docta puella*.<sup>334</sup> Concretament pogué conèixer i fer amistat amb Paula Vicente (1519-1576)<sup>335</sup> i Juana Vaz (segle XVI), deixant de banda la resta de dones de la cort, perquè aquestes altres, segons ella, no dialogaven sobre qüestions filosòfiques, ni poètiques ni teològiques, sinó que tan sols estaven interessades per coses ampulloses i insignificants.<sup>336</sup> Dintre de la cort portuguesa, Luisa Sigea formà part de l'esfera de les criades («*servitutum*») –dones que no eren nobles i que vivien de la seva feina–, que era una esfera diferent a la de les dames –filles de famílies aristòcrates, amb un estatus social i cortesa superior al de les criades, i posseïdores d'una cultura mediocre. Durant els anys que passà a la cort portuguesa, Luisa Sigea tingué la possibilitat de continuar formant-se i dedicar-se a l'escriptura, gràcies a les grans obres que pogué conèixer i llegir a la biblioteca de la cort de Lisboa,<sup>337</sup> i al contacte amb tots aquests erudits i erudites.

Pels volts del 1536-1538, Luisa Sigea s'havia relacionat amb el capità Juan Cano (?), veí de la població de Tarancón, i membre de la família del cèlebre teòleg Melchor Cano

<sup>332</sup> Citat a F. Díaz, “La poetisa entre los literatos. El ejemplo de Isabel Enríquez entre los judaizantes del siglo XVII”, p. 421.

<sup>333</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 59.

<sup>334</sup> Vegeu N. Salvador; C. Moya, *La literatura en la época de los Reyes Católicos*, p. 286.

<sup>335</sup> Paula Vicente era la filla del dramaturg portuguès Gil Vicente (1465-1536).

<sup>336</sup> Vegeu C. Muñoz Roca-Tallada, *Spinola el de las lanzas y otros relatos históricos: Ana de Áustria, Luisa Sigea, Rosmital –por la Condesa de Yebes*, p. 539. Més endavant veurem com Luisa Sigea, en la seva obra *Diàleg de dues donzelles*, concretament per boca del personatge de Blesil·la, farà una crítica a aquestes dones i a aquestes qüestions que, segons ella, són molt típiques de la cort, i que converteixen en odioses les dones als ulls dels homes i també als ulls de Déu.

<sup>337</sup> Vegeu M. Prieto, *op. cit.*, pp. 28 i 59.

(1509-1560), que li demanà la mà; Luisa Sigea però el rebutjà.<sup>338</sup> Més tard, l'any 1552, el mateix any que acabà d'escriure la seva gran obra titulada *Diàleg de dues donzelles*, s'acordà el seu matrimoni amb Francisco de Cuevas (1520-1559), un noble castellà i culte.<sup>339</sup> Junts, treballaren a la cort de la infanta Maria de Portugal durant els anys 1552-1555. L'any 1555, després d'estar tretze anys al servei de la cort portuguesa, Luisa Sigea i el seu marit abandonaren aquell espai reial per motius desconeguts, i s'instal·laren a Burgos. A partir d'aquest moment, començà una etapa molt dura per a ella,<sup>340</sup> ja que ni els seus coneixements ni tampoc la seva fama no li serviren per poder trobar feina a Espanya. La raó, segons Nieves Baranda, fou que en aquest país el nombre de mecenes era molt reduït, no hi havia corts literàries ni tampoc un especial interès pel llatí;<sup>341</sup> i, a més, a Espanya no s'oblidaren que Luisa Sigea era la filla d'un exiliat, i, una dona.<sup>342</sup>

Aquest menyspreu i aquesta indiferència per part de la cort espanyola, juntament amb la impossibilitat de no poder continuar realitzant-se personalment ni intel·lectualment provocaren en Luisa Sigea un gran desànim, una profunda tristesa i, en conseqüència, una inevitable depressió,<sup>343</sup> ja que, tot i que la cort portuguesa li havia permès convertir-se en una humanista coneguda, respectada i admirada, Sigea no sabé com ni on aprofitar el seu saber.<sup>344</sup>

Luisa Sigea envià diverses cartes al rei Felip II d'Espanya (1527-1598) i a la seva esposa la reina Isabel de Valois (1546-1568), destacant els seus mèrits i els serveis

---

<sup>338</sup> Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 395; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 9.

<sup>339</sup> Francisco de Cuevas era fill de Diego de Cuevas (?) i de Juana García de la Torre (?). El matrimoni Cuevas García tingué quatre fills. A Francisco de Cuevas se li atribueix una obra titulada *Representación a la venida y recibimiento de los cuerpos de los Santos Justo y Pastor en Alcalá de Henares*, de l'any 1568. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 73.

<sup>340</sup> Segons Nieves Baranda, Luisa Sigea passà penúries, sobretot de caràcter laboral i psicològic, però no pas de caràcter econòmic, perquè la família Cuevas era una notable i adinerada nissaga de Burgos. De fet, un dels membres de la família Cuevas havia exercit d'alcalde major d'aquesta ciutat l'any 1501, i Diego, un dels germans de Francisco, havia sigut canonge de la Catedral. Baranda també argumenta que durant l'embaràs, Luisa Sigea continuà cobrant encara que no treballà, i que la infanta Maria de Portugal al morir, deixà una pensió anual vitalícia al matrimoni Cuevas Sigea. De fet, Juana, la filla de Luisa Sigea i Francisco de Cuevas, quan es casà, comptà amb un dot realment considerable. Vegeu N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", pp. 139-140; N. Baranda, "De investigación y bibliografía. Con unas notas documentales sobre Luisa Sigea" [Recurs en línia no paginat]. Vegeu també C. de Yebes, Muñoz-Roca-Tallada, *op. cit.*, p. 54.

<sup>341</sup> Vegeu N. Baranda, a les seves dues obres "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 151; i també N. Baranda, "Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos XVI)", p. 222.

<sup>342</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, pp. 74-76.

<sup>343</sup> D'acord amb M. Rivera, "Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)", p. 117; i també N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 141.

<sup>344</sup> D'acord amb N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 141; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, pp. 67-68.

prestats a la cort lusitana, però mai no rebé cap resposta. L'any 1556 va ser cridada per entrar a treballar a Valladolid, ella com a dama de la cort i el seu marit com a secretari de Maria d'Àustria (1505-1558), germana del rei Carles I d'Espanya i tia de Maria de Portugal. Els càrrecs, però, només duraren un any, ja que Maria d'Àustria morí molt aviat.

El 25 d'agost de l'any 1557 fou mare d'una nena, Juana de Cuevas Sigea (1557-1593). Tanmateix, Sigea tan sols pogué exercir de mare poc més de dos anys, ja que morí l'any 1560 a Burgos. El seu marit Francisco de Cuevas li dedicà el següent epitafi: «A Déu Òptim Màxim. A Luisa Sigea, una dona incomparable. La seva integritat rivalitzava en tot moment amb un coneixement verament prodigiós de les llengües. Francisco Cuevas l'erigí a la seva benemèrita i molt enyorada esposa. Adéu, felíç animeta. El teu marit mai no deixarà de plorar-te mentre viurà».<sup>345</sup>

En vida, Luisa Sigea rebé un considerable nombre d'elogis per part d'autors com Alonso Fernández de Madrid (1474-1559),<sup>346</sup> Alfonso García Matamoros (1490-1572),<sup>347</sup> entre d'altres, que la consideraren com una autèntica geni ja des de ben petita.<sup>348</sup> Altres autors com el poeta Fernando Ruiz de Villegas (1510-?), el poeta Pedro Laínez (1538-1584),<sup>349</sup> Juan de Merlo (?), Juan Vasaeo (?)<sup>350</sup> i Francisco de Pisa (?) ploraren la seva mort.<sup>351</sup>

La memòria de Luisa Sigea però, es veié pertorbada quan, l'any 1669 a Lió, a l'impremta de Jean Nicolas Varret, es publicà un manuscrit titulat, primer, com *Satyra*

---

<sup>345</sup> L'epitafi original en llatí és: «D.O.M. (Deo Optimo Maximo). LOISIAE SIGAEA, foeminae incomparabili, cujus pudicitia cum eruditione linguarum quae in ea ad miraculum usque fuit ex aequo certabat. Franciscus Cuevas moerentissimi conjugii. B. M. P. (Bene Merenti Posuit). Vale beata animula conjugii dum vivet perpetuae lachrimae». [La traducció en català és nostra]. Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 399; i també R. Amores, *op. cit.*, p. 256.

<sup>346</sup> Segons Raúl Amores, Alonso Fernández de Madrid comentà que Luisa Sigea havia tingut molt d'èxit a la cort lusitana però no a la cort espanyola malgrat els elogis d'alguns dels seus contemporanis espanyols. Vegeu R. Amores, *op. cit.*, p. 251. Destaquem, especialment, el cas d'Alonso Fernández de Madrid perquè es tractà d'un gran erudit i també d'un influent historiador i compilador de l'època, que lloà Luisa Sigea en diverses ocasions.

<sup>347</sup> María Regla Prieto explica que Alfonso García Matamoros lloà Luisa Sigea dient que aquesta *docta puella* no tenia res a envejar ni a la filòsofa grega Diòtima ni a la poetessa Safo de Lesbos. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 37.

<sup>348</sup> D'acord amb M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 400; i també C. Martínez; R. Pastor; M.J. de la Pascua; S. Tavera, *Mujeres en la historia de España. Enciclopedia biográfica*, p. 347.

<sup>349</sup> El poeta Pedro Laínez dedicà a Luisa Sigea una *Elegía a la muerte de Luisa Sigea, muger doctissima*. Vegeu M.M. Rivera, "Escritoras castellanias del Humanismo y del Renacimiento", p. 107; i també M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 75.

<sup>350</sup> Juan Vasaeo, autor contemporani de Luisa Sigea, destacà sobretot el seu domini de les llengües. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 37.

<sup>351</sup> Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), pp. 399-400.

*sotadica de arcanis amoris et Veneris* (Sàtira sotàdica dels arcans d'amor i de Venus) i més endavant com a *Sàtira sotàdica* o com *L'Académie des dames*. Es tractava d'un diàleg eròtic i obscè, en llatí, que suposadament hauria escrit Luisa Sigea i que hauria estat traduït al castellà per Joannes Meursius.<sup>352</sup> Aquest diàleg estava dividit en set parts, i les protagonistes eren dues dones, Tullia i Ottavia. En aquell moment, es pensà que aquest frau havia estat provocat per Juan Westréne (jurisconsult de La Haia), però el misteri quedà aclarit l'any 1680 quan s'imprimí a Grenoble (França) un volum de poesies llatines del francès i llatínicista Nicolas Chorier (1612-1692), que incloïa aquest diàleg obscè. L'any 1700 aquesta obra entrà a formar part de l'Índex de llibres prohibits, tot i que ja se n'havien publicat unes sis edicions, amb les corresponents traduccions al francès i a l'anglès. Segons el filòleg portuguès Americo da Costa Ramalho (1921-2013), Luisa Sigea hauria caigut en l'oblit si no hagués estat precisament per aquest diàleg eròtic de Nicolas Chorier.<sup>353</sup> Ja fos a causa d'aquesta atribució errònia, o no, molt temps després de la seva mort, Luisa Sigea encara continuava rebent elogis, per part del padre Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), de l'escriptor Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), i sobretot de la pedagoga i escriptora Josefa Amar i Borbón (1749-1833).<sup>354</sup> També l'escriptora Carolina Coronado (1820-1911) s'inspirà en ella, l'any 1854, per escriure l'obra titulada *La Sigea. Novela original*.<sup>355</sup> De manera que, fou reconeguda tant a Portugal com a Europa,<sup>356</sup> i també finalment a Espanya, tot i que en menor mesura. A finals del segle XVII, els erudits i iniciadors de la bibliografia espanyola com Nicolás Antonio (1617-1684) i més tard, Francisco Cerdá y Rico (1739-1800) parlaren seriosament de les autèntiques obres de Luisa Sigea, unes obres que els arribaren de la mà d'Alonso Fernández de Madrid (1474-1559). Aquests erudits elaboraren una biografia de Luisa Sigea a partir de les seves obres i de les seves cartes, tot idealitzant-la a causa de l'admiració que sentien envers aquesta *docta puella*.<sup>357</sup>

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 400; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 76.

<sup>353</sup> Vegeu A. da Costa, "Notas de leitura. A propósito de Luisa Sigea. Humanitas XXI-XXII (1969-1970)", pp. 15-17.

<sup>354</sup> Josefa Amar i Borbón, en la seva obra *Discurso en defensa del talento de las mugeres* (1786) elogià Luisa Sigea, Oliva Sabuco i Juliana Morell. Vegeu R. Amores, *op. cit.*, p. 258.

<sup>355</sup> Vegeu M.M. Rivera, "Escritoras castellanas del Humanismo y del Renacimiento", p. 106; i també A. Suárez, *op. cit.*, p. 128.

<sup>356</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 39.

<sup>357</sup> Vegeu *ibidem*, p. 42.

## 4.2. OBRES DE LUISA SIGEA DE VELASCO

Des de ben petita, Luisa Sigea va ser una gran erudita, una estudiosa apassionada, i una dona treballadora i humil, però a mesura que passaren els anys, les seves ànsies de reconeixement augmentaren, especialment durant els darrers anys de la seva vida, tal com es pot veure a les seves cartes.<sup>358</sup>

Escriví sobretot en llatí, igual que els més il·lustres representants de l'Humanisme europeu, per poder parlar així dels problemes del seu temps, donar a conèixer les seves reflexions filosòfiques, i, sobretot, perquè li fos reconeguda la seva autoritat i la seva autoritat. Féu ús d'un llatí viu i fluït, sense respectar massa però, ni la gramàtica ni la sintaxi d'aquesta llengua, ja que per exemple –tal com es pot veure en les seves cartes i en el *Diàleg de dues donzelles*– construeix frases molt llargues, elidint en moltes ocasions els subjectes i acabant-les bruscament.<sup>359</sup> En alguns casos, però, també utilitzà el castellà, per exemple en els seus poemes i en algunes epístoles.

Per mitjà de les seves obres lloà i criticà alhora la societat del seu temps, sobretot els prínceps i l'aristocràcia arrogant, frívola i decadent a la que es veié obligada a servir durant tretze anys a la cort de Portugal, tal com veurem en el *Diàleg de dues donzelles* (a través del personatge de Blesil·la). De fet, tota la seva vida depengué laboralment de la noblesa, trobant-se d'aquesta manera, davant d'una situació contradictòria, ja que d'una banda menystenien la vida de la cort, però d'altra banda necessitava formar-ne part per poder desenvolupar-se intel·lectualment.<sup>360</sup> Tot i això, en aquest mateix diàleg (per boca de Flamínia) i en el seu poema *Syntra*, –com veurem a continuació– Sigea també elogià aquests mateixos prínceps, destacant la seva bondat i la seva magnificència.

Durant els primers anys que visqué a Portugal Luisa Sigea començà a escriure petits poemes en llatí i en castellà, on expressava els seus pensaments més íntims i personals, que anà enviant al papa Pau III (1468-1549), amb l'objectiu d'ésser reconeguda i admirada.

Al voltant de l'any 1546, Luisa Sigea escrigué un poema molt especial titulat *Syntra*, dedicat a la infanta Maria de Portugal. Es tracta d'un poema elegíac en llatí, inspirat en

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, pp. 11 i 36.

<sup>359</sup> María Regla Prieto ha traduït i publicat totes les cartes de Luisa Sigea en la seva obra *Epistolario latino. Luisa Sigea*. En aquesta mateixa obra també comenta algunes de les incorreccions comeses per aquesta autora. Tanmateix, Prieto valora especialment totes aquestes “errades”, perquè, segons ella, gràcies a aquests errors podem deduir l'estat d'ànim de Luisa Sigea. Vegeu *ibidem*, p. 80.

<sup>360</sup> *Ibidem*, pp. 11 i 46. Com veurem més endavant, aquesta contradicció, precisament, és el pretext argumental de la seva obra *Diàleg de dues donzelles*.

la bellesa del paisatge d'una de les residències de la família reial portuguesa, a la muntanya de Syntra (prop de Lisboa). En aquest indret, enmig de la natura i lluny de la vida de la cort, Luisa Sigea podia deixar anar la seva imaginació i pensar i compondre lliurement.<sup>361</sup> El contingut d'aquesta composició consistia en un elogi de la infanta Maria per part del personatge Syntra, el qual relata al personatge-autora Sigea el futur tant prometedor que li espera a la «virgen regia» (la infanta Maria). Syntra també és el nom del personatge protagonista del poema. *Syntra* fou imprès, pòstumament l'any 1566, a París per Jean Nicot (ambaixador de França a Portugal durant els anys 1559-1561), gràcies al pare de Luisa Sigea. L'any 1781 fou reeditat per Francisco Cerdá Rico en la seva obra *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora tum latina, tum hispana magna ex parte nunc primum in lucem edita*; i l'any 1878 fou traduït al castellà per Marcelino Menéndez Pelayo.<sup>362</sup>

Durant els darrers anys de la seva vida, Luisa Sigea escrigué encara alguns poemes més, els quals reflecteixen, sobretot, la melancolia que aleshores aquesta autora sentia.<sup>363</sup>

Luisa Sigea també conreà el gènere epistolar, un gènere comú entre els escriptors humanistes.<sup>364</sup> Es tractava d'epístoles erudites i literàries, anomenades també "humanístiques", que eren com petits tractats o assajos que seguien les regles formals de les cartes oficials de l'*Ars dictaminis* medieval. Luisa Sigea seguí el model epistolar petrarquista,<sup>365</sup> dirigint-les no només als seus amics i familiars, sinó també a destinataris erudits. Nicolas Antonio, en la seva obra *Biblioteca hispana nova*, li atribueix 32 epístoles, 21 escrites en llatí i 11 escrites en castellà.<sup>366</sup> Escrigué cartes de temàtica

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 396; i també C. Ruiz, *op. cit.*, p. 94.

<sup>362</sup> Vegeu M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), p. 404. Serrano y Sanz transcrivé aquest poema en llatí i la traducció que Marcelino Méndez Pelayo feu en castellà (1878) en la seva obra *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, pp. 404-407. En aquesta obra, Serrano y Sanz també transcrivé altres poesies de Sigea, juntament amb el *Diàleg de dues donzelles*, i algunes de les cartes llatines i castellanes d'aquesta pensadora (*Ídem*, pp. 407-471).

<sup>363</sup> Vegeu P. Álvarez, *op. cit.*, p. 50.

<sup>364</sup> D'acord amb M.M. Rivera, "Escritoras castellanias del Humanismo y del Renacimiento", p. 108; i també M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 75.

<sup>365</sup> Vegeu N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 145; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 32.

<sup>366</sup> Citat a M.M. Rivera, "Escritoras castellanias del Humanismo y del Renacimiento", p. 108; i també M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 75. Quinze d'aquestes cartes foren publicades per Manuel Serrano y Sanz, l'any 1903, en la seva obra *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. II (primera part), pp. 409-416. D'acord amb Cándida Martínez i María Regla Prieto, aquestes cartes foren descobertes per Antonio Puigblanch a Anglaterra. Actualment, es troben a la Biblioteca Nacional de Madrid i a la British Library de Londres. Vegeu C. Martínez, R. Pastor; M.J. de la Pascua; S. Tavera, *op. cit.*, p. 347; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 83.

personal i familiar, i d'altres de temàtica professional. Les epístoles de caràcter familiar ens serveixen per comprovar que Luisa Sigea fou una gran coneixedora dels sentiments humans, com els de l'amistat, l'amor, la soledat, la tristesa, etc.,<sup>367</sup> i que fou capaç d'expressar-los des del seu jo femení, sense estar influenciada per les doctrines de l'Església ni les de l'Estat. Les epístoles professionals li serviren sobretot, per destacar la personal i constant dedicació a l'estudi que mantingué al llarg de tota la seva vida. Podem considerar-les, doncs com el seu *currículum vitae*, on es presenta com una dona intel·ligent, erudita i aguda. Segons Nieves Baranda, aquest afany de reconeixement i de propaganda personal és propi de la literatura femenina, i té la finalitat de demostrar que les dones també compten amb capacitat d'estudi, d'escriptura i de creació; és a dir, serveix per deixar ben clara l'autoria de les obres.<sup>368</sup>

Destaca especialment una carta oficial que l'any 1546 Luisa Sigea, amb 24 anys, envià al papa Pau III (1468-1549).<sup>369</sup> Aquesta carta estava escrita en cinc llengües diferents (llatí, grec, hebreu, caldeu i àrab), i en ella Luisa Sigea parlava sobre la importància i la necessitat de l'esforç personal, considerant-se ella mateixa un clar exemple. Aquesta carta anava acompanyada del poema *Syntra*.<sup>370</sup> L'epístola i el poema en qüestió pogueren arribar a mans del papa Pau III gràcies a la intervenció de l'humanista i del poeta italià Girolamo Britorio (1491-1549), amic del seu pare Diego Sigeo.<sup>371</sup> El gener de l'any 1547, el papa Pau III li respongué també en les mateixes llengües, reconeixent-li la seva vàlua i elogiant el seu ingeni de poliglota, sobretot, pel fet de ser una dona,<sup>372</sup> i brindant-li, a més, la seva ajuda. Aleshores Luisa Sigea li escrigué de nou, demanant-li feina pels seus germans Diego i Antonio. En aquesta ocasió, però, el papa Pau III no li respongué.

Luisa Sigea incrementà la seva creació epistolar quan es traslladà a Burgos acompanyada del seu marit Francisco de Cuevas, perquè trobava a faltar la cort portuguesa. A Espanya no se la reconeixia, ni tampoc no trobava mecenes, de manera que escriure cartes li permetia apaivagar en certa mesura el seu dolor, i a la vegada lluitar per ser reconeguda i per trobar feina a la cort espanyola. De fet, fou gràcies a les

---

<sup>367</sup> D'acord amb M.A. Bel, *Mujeres españolas en la Historia Moderna*, p. 76.

<sup>368</sup> D'acord amb N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 147; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 36.

<sup>369</sup> Recordem que Luisa Sigea ja havia enviat també alguns dels seus poemes al papa Pau III.

<sup>370</sup> Vegeu A.M. Gómez-Bravo, *op. cit.*, p. 87; N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 142; i també M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 57.

<sup>371</sup> D'acord amb R. Amores, *op. cit.*, p. 230.

<sup>372</sup> Vegeu *ibidem*, p. 175; i també N. Baranda, "Luisa Sigea, la brillante excepción femenina", p. 114.



seves cartes, i no tant per les seves obres, que la reputació i la fama finalment li arribaren.<sup>373</sup>

La seva obra mestra fou el diàleg filosòfic en llatí titulat *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*, que escrigué l'any 1552, deu anys després d'arribar a la cort portuguesa. Luisa Sigea féu diverses còpies d'aquesta obra i les distribuí entre els seus amics.<sup>374</sup> Pogué escriure aquest diàleg gràcies a tots els coneixements que anà adquirint a la cort lusitana, especialment a la biblioteca reial, i al temps lliure que li deixava la infanta Maria de Portugal. Luisa Sigea envià un manuscrit d'aquesta obra al toledà Álvaro Gómez de Castro (1515-1580), que no la hi retornà perquè li agradà molt; és més, Álvaro Gómez féu arribar aquest mateix manuscrit a Alonso Fernández de Madrid (1474-1559), el qual el rebé amb la mateixa admiració.<sup>375</sup> Actualment tan sols es conserva un manuscrit de l'obra *Diàleg de dues donzelles* a la Biblioteca Provincial de Toledo, datat de l'any 1552, que fou localitzat per Manuel Serrano y Sanz, i que el publicà en la seva obra *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, l'any 1903.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup> D'acord amb M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 36.

<sup>374</sup> Vegeu *ibídem*, p. 35.

<sup>375</sup> *Ibídem*, p. 68.

<sup>376</sup> Aquest manuscrit datat del 1552 està digitalitzat i es pot consultar a través de la següent direcció electrònica: <<http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397594>>

## 5. CARACTERÍSTICAS DEL *DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA*

### 5.1. GÈNERE LITERARI I TEMÀTICA

D'acord amb Nieves Baranda, el gènere literari de l'obra *Diàleg de dues donzelles* és el debat intel·lectual,<sup>377</sup> perquè seguint la moda renaixentista, Luisa Sigea utilitza el debat com el mitjà literari a partir del qual desenvolupa un diàleg<sup>378</sup> entre dos personatges amb la intenció didàctica d'aclarir quina és la millor forma de vida i la també la més feliç: la vida àulica, o bé, la vida retirada.

Aquesta temàtica fou recurrent al llarg del Renaixement a causa de la recuperació de la literatura grecollatina que tingué lloc durant aquesta època, fins al punt de convertir-se en un tòpic literari. És a dir, s'idealitzà el passat clàssic i a causa d'aquest fet els literats i els pensadors humanistes volgueren imitar-lo, però no en el sentit de copiar-lo literalment ni de plagiar-lo, sinó concebant-lo com a font d'inspiració, per, a partir d'aquí, poder superar el model antic en qüestió (en llatí procedir d'aquesta manera s'anomena *aemulatio*). Els literats i els pensadors humanistes lloaven la vida retirada, la vida del camp, l'autèntica vida, la vida en contacte directe amb la naturalesa que visqueren els clàssics i des de la qual podien reflexionar; una vida, per tant, allunyada de la cort i de la multitud. La vida àulica, doncs, era vista com una forma de vida oposada a la vida retirada. L'obra paradigmàtica dintre de la literatura humanista espanyola que exemplifica clarament aquest tòpic literari és l'obra *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, d'Antonio de Guevara (1480-1545), publicada a Valladolid

---

<sup>377</sup> Vegeu N. Baranda, "Las escritoras españolas del siglo XVI: La ausencia de una tradición literaria propia", p. 53.

<sup>378</sup> Rosa Rius explica que fou poc freqüent que les autores del segle XVI escrivissin en forma de diàleg, ja que, en general, solien fer ús de la poesia. Aquesta situació es degué al fet que el diàleg era una forma considerada, fins aleshores, com un gènere literari de competència bàsicament masculina. Rosa Rius també cita alguns dels pocs exemples d'autores del segle XVI que escriviren en forma de diàleg, entre els que destaquen Tullia d'Aragona, amb el diàleg *Della infinita di amore*; i Moderata Fonte, amb *Il merito delle donne*. També cita el nom d'una autora del segle XV, Isotta Nogarola, amb el diàleg *De pari aut impari Evas adque Adae Peccato*. Vegeu R. Rius, "Del secreto a la voz: Moderata Fonte y el mérito de las mujeres", p. 67.

l'any 1539; en l'humanisme portuguès trobem el *Tratado en contra y pro de la vida solitaria. Con dos Tratados, uno de la Religión, y Religioso, otro contra los hombres que mal viven*, del lusità Cristóvão da Costa (1515-1594) i publicat a Venècia l'any 1592. Tanmateix, aquestes dues obres es diferencien del *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada* de Luisa Sigea perquè no són tractats filosòfics,<sup>379</sup> ja que tot i que contenen certes reflexions de caràcter moral, en realitat es tracta d'obres literàries pròpiament dites.

Curiosament, Luisa Sigea i Antonio de Guevara coincideixen, en certa manera, en un seguit de punts, tant de caràcter biogràfic com respecte a les seves obres. Pel que fa als aspectes biogràfics, destaquem, en primer lloc, que Antonio de Guevara participà en la Revolta dels Comuners de Castella (1520-1521) sense patir però, cap mena de represàlia. Al contrari, com a recompensa per la seva lluita en contra dels comuners, el rei Carles I d'Espanya (1500-1558) el nomenà inquisidor de Toledo. Com ja hem explicat, Diego Sigeo, el pare de Luisa Sigea, veient-se involucrat de manera indirecta en aquesta Revolta de Castella, patí certes represàlies, i es veié obligat a exiliar-se a Portugal.<sup>380</sup> En segon lloc, Antonio de Guevara i Luisa Sigea coincideixen en el fet que ambdós estigueren relacionats, en certa manera, amb la vida de la cort. En el cas de Guevara, podria haver format part del cercle de joves de la cort del rei Joan III de Portugal (1502-1557),<sup>381</sup> espòs de Caterina d'Àustria i Portugal (1507-1558), ja que dedicà la seva obra, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, a aquest monarca portuguès. És segur, en canvi, que Guevara estigué al servei del rei Carles I d'Espanya. Respecte a Luisa Sigea, aquesta pensadora formà part de la cort de la reina Caterina d'Àustria i Portugal (1507-1558) –l'esposa, precisament, del rei Joan III de Portugal, com acabem de veure–, i també de la cort de la infanta Maria d'Avis i de Portugal (1521-1577), exercint de donzella de cambra i d'instructora, respectivament.<sup>382</sup> En darrer lloc, Guevara i Sigea també comparteixen el fet que ambdós decidiren abandonar les corts espanyola i portuguesa, respectivament, després d'un nombre considerable

---

<sup>379</sup> Al llarg d'aquest treball anirem veient que l'obra *Diàleg de dues donzelles* de Luisa Sigea es tracta d'un autèntica obra filosòfica, sobretot a partir dels continguts filosòfics desenvolupats per aquesta pensadora.

<sup>380</sup> Vegeu l'apartat 4.1. Biografia de Luisa Sigea de Velasco.

<sup>381</sup> No sabem si Antonio de Guevara formà part de la cort portuguesa perquè no consta en el *Libro de la cambra real del Príncipe*. Vegeu A. Rallo, "Introducción". A: A. Guevara. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, pp. 16-17.

<sup>382</sup> No ens consta que Guevara i Sigea coincidissin en algun moment en la cort portuguesa, potser, perquè probablement Guevara no formà part d'aquesta cort.

d'anys de serveis prestats; Antonio de Guevara per retirar-se a un convent de Valladolid de l'orde de Sant Francesc; i Luisa Sigea per motius desconeguts.

Quant a les seves obres, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* (1539) i *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada* (1552), Antonio de Guevara i Luisa Sigea també coincideixen en certs punts. En primer lloc, el títol de la *Dedicatòria* de l'obra d'Antonio de Guevara és similar al de Luisa Sigea, ja que ambdós dedicaren les seves respectives obres a personatges de la cort i lloaren llurs destinataris. El de Antonio de Guevara diu: «Comença el pròleg de l'autor dirigit al sereníssim rei de Portugal<sup>383</sup> en el que aporta doctrines molt bones i toca històries molt notables»,<sup>384</sup> i el de Sigea: «Dedicat a la sereníssima infanta Maria, filla del diví Manel, potentíssim rei de Portugal, de Luisa Sigea, toledana poliglota».<sup>385</sup> En segon lloc, coincideixen en la temàtica de les seves respectives obres, és a dir, la comparació de la vida àulica i la vida retirada. En tercer lloc, ambdós desenvolupen aquesta comparació establint un seguit de contrastos entre conceptes clau, com per exemple «vida» i «mort»,<sup>386</sup> «virtut» i «vici»,<sup>387</sup> «llibertat» i «servitud»,<sup>388</sup> entre d'altres. I, en darrer lloc, ambdós citen nombrosos passatges bíblics,<sup>389</sup> i també diferents fragments d'obres filosòfiques de pensadors com Plató,<sup>390</sup> Sèneca,<sup>391</sup> Plutarc<sup>392</sup> o Bernat de Claravall,<sup>393</sup> en la majoria de casos amb poca fidelitat respecte als originals.

Antonio de Guevara (1480-1545) i Luisa Sigea (1522-1560) coincideixen en tots aquests punts perquè ambdós visqueren en la mateixa època i per tant, les seves vides i les seves obres foren fruit de les característiques i de les modes pròpies d'aquest moment històric en qüestió. Tanmateix, es tracta de dues obres diferents, perquè –com hem dit– l'obra d'Antonio de Guevara és una obra literària, mentre que l'obra de Luisa Sigea és una obra de caràcter i de contingut filosòfic. És a dir, formen part de disciplines

---

<sup>383</sup> Antonio de Guevara es refereix al rei Joan III de Portugal (1502-1557).

<sup>384</sup> El títol original en llengua castellana és: «Comienza el prólogo del autor dirigido al serenísimo rey de Portugal en el cual pone muchas buenas doctrinas y toca muy notables historias.» (A. de Guevara, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, de Antonio de Guevara, p. 99).

<sup>385</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 365.

<sup>386</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. XV, p. 237. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, p. 461.

<sup>387</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. XIX, p. 271. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, p. 421.

<sup>388</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. V, p. 167. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, p. 383.

<sup>389</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. II, p. 139. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, pp. 390-391.

<sup>390</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, "Prólogo", p. 103, i també cap. I, p. 135, etc. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, pp. 375, 456, 441, 450, etc.

<sup>391</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. II, p. 137 i cap. XVII, p. 258. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, pp. 394, 451, 479, etc.

<sup>392</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, "Prólogo", p. 99; cap. II, p. 135; cap. XIII, p. 222; cap. XV, p. 247, etc. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, pp. 431, 435, 437, 488, etc.

<sup>393</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. XX, p. 277. Vegeu també L. Sigea, *op. cit.*, pp. 385, 472, 506, etc.

diferents perquè els continguts desenvolupats també són diferents. A més, Luisa Sigea argumenta a favor d'ambdues vides,<sup>394</sup> mentre que Antonio de Guevara té clar que la millor forma de vida és la vida retirada en oposició a la vida àulica.<sup>395</sup>

Seguint amb la qüestió del gènere literari i la temàtica, cal afegir que l'obra *Diàleg de dues donzelles* de Luisa Sigea, a priori, semblaria que podria considerar-se com una obra que formaria part del gènere literari renaixentista anomenat “mirall de prínceps”,<sup>396</sup> d'acord amb les característiques pròpies d'aquest gènere. En primer lloc, perquè Luisa Sigea dedica aquest diàleg a la infanta Maria de Portugal, a la que qualifica com a «Sereníssima [...] i Divina Princesa»,<sup>397</sup> en segon lloc, perquè li serví per lloar i agrair a aquesta infanta portuguesa el seu mecenatge,<sup>398</sup> i, en darrer lloc, perquè al llarg d'aquesta obra ofereix un seguit de recomanacions i de preceptes de caràcter polític i també moral sobre com han de ser els governants ideals.<sup>399</sup> Tanmateix, el *Diàleg de dues donzelles* no és pròpiament un manual sobre com esdevenir un bon governant, perquè com veurem al llarg d'aquest treball, el tema principal de l'obra de Sigea no és la política, sinó l'ètica. Luisa Sigea subordina les seves reflexions de caràcter polític a les seves reflexions de caràcter ètic perquè l'objectiu d'aquesta obra és descobrir «quina és la vida més feliç d'aquestes dues: la vida àulica o bé la vida retirada i allunyada dels tumults urbans i en solitud»,<sup>400</sup> és a dir, quin és el millor camí per poder arribar al costat de Déu, perquè, d'acord amb Sigea, «Déu és la meta, i els qui es dirigeixen cap a Ell viuran feliços».<sup>401</sup>

Entre les obres que sí constitueixen pròpiament aquest gènere literari del “mirall de prínceps” destaca especialment *El Príncep* (1513), de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Tot i que les obres de Maquiavel<sup>402</sup> i aquest diàleg filosòfic de Luisa Sigea pertanyen a gèneres literaris diferents, ambdós pensadors coincideixen en determinades reflexions, especialment de caràcter polític, encara que també divergeixen en moltes altres, tal com anirem veient al llarg d'aquest treball.

---

<sup>394</sup> Luisa Sigea diu: «És clar, doncs, que ambdós estils de vida han estat establerts per Déu, i per tant, no s'ha de considerar detestable ni menyspreable la vida en el segle.» (Ibidem, p. 485).

<sup>395</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. XX, pp. 274-286.

<sup>396</sup> Vegeu les característiques d'aquest gener literari a l'apartat 2.1. Filosofia Política.

<sup>397</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 365.

<sup>398</sup> Vegeu ibidem, p. 366.

<sup>399</sup> Vegeu per exemplar, ibidem, pp. 375-376.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>401</sup> Ibidem, p. 452.

<sup>402</sup> Ens referim a *El Príncep* (escrit l'any 1513 i publicat l'any 1531) i *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi* (escrits entre els anys 1513-1519 i publicats també al 1531).

Entre les similituds formals, destaquem les semblances que hi ha entre la dedicatòria del *Diàleg de dues donzelles*, a la infanta Maria de Portugal, i la dedicatòria d'*El Príncep*, a Llorenç de Mèdici II, duc d'Urbino (1492-1519). En primer lloc, en la seva dedicatòria, Maquiavel qualifica a Llorenç de Mèdici com a «Magnífic» i com a «vostra Magnificència»;<sup>403</sup> mentre que Sigèa, com hem vist, considera la infanta Maria com a «Sereníssima [...] i Divina Princesa».<sup>404</sup> En segon lloc, Maquiavel reconeix que ha tingut en compte fonts modernes i també fonts antigues;<sup>405</sup> Sigèa també fa referència a les seves fonts bibliogràfiques, sense però, especificar gaire.<sup>406</sup> En tercer lloc, utilitzant el típic recurs de la *captatio benevolentiae*,<sup>407</sup> tant Maquiavel com Sigèa consideren la seva obra indigna de la grandesa del seu destinatari.<sup>408</sup> En quart lloc, Maquiavel demana a Llorenç de Mèdici que accepti la seva obra malgrat la humilitat d'aquesta;<sup>409</sup> quelcom similar fa Sigèa respecte a la infanta Maria.<sup>410</sup> En darrer lloc, tant Maquiavel com Sigèa destaquen el paper de la fortuna en relació a l'èxit tant dels seus destinataris (Llorenç de Mèdici i la infanta Maria de Portugal) com de les seves respectives obres literàries (*El Príncep* i *Diàleg de dues donzelles*).<sup>411</sup>

<sup>403</sup> N. Maquiavel, *op. cit.*, p. 49.

<sup>404</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 365.

<sup>405</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Desitjant jo, doncs, oferir-me a la vostra Magnificència amb algun testimoniatge de la meua devoció a vós, no he trobat entre les meves pertinences res que tingui en tant de preu o estimi tant com el coneixement de les accions dels grans homes, après mitjançant una llarga experiència de les coses modernes i una lectura continuada de les antigues: després d'haver-les medidades i examinades llargament amb gran diligència, i d'haver-les recollides ara en un petit volum, [...]» (*El Príncep*, p. 49).

<sup>406</sup> Luisa Sigèa diu: «[...] vull fer saber obertament que medito els ensenyaments d'aquests savis quasi des del bressol. De manera que qualsevol persona que em llegirà podrà veure que el poc saber que tinc el dec a aquests autors, per això haig de reconèixer francament el meu deute.» (*Op. cit.*, p. 365).

<sup>407</sup> La *captatio benevolentiae* és un recurs literari que consisteix, mitjançant una falsa modèstia, a considerar l'obra presentada com a menor, amb l'objectiu de captar la bona predisposició dels lectors o de l'auditori.

<sup>408</sup> Nicolau Maquiavel diu: «I, tot i que consideri que aquesta obra indigna de la vostra presència, tanmateix tinc prou confiança que la vostra benvolença voldrà acceptar-la, tenint en compte que jo no us puc fer cap present millor que d'oferir-vos la facultat d'assabentar-vos en un temps brevíssim de tot allò que jo he conegut en tants anys i amb tants treballs i perills. [...]» (*El Príncep*, pp. 49-50). Luisa Sigèa diu: «A més, si bé jo no vaig saber recollir totes les riqueses tan abundants d'aquests savis com hauria hagut de recollir, tanmateix, sí sé que mai no podré pagar el meu deute respecte a ells. De fet, confesso amb franquesa que no he arribat a beure ni una petita gota de les rieres sobreabundants d'aquests coneixements, i molt menys podria tenir la presumpció d'imitar-los completament algun dia.» (*Op. cit.*, pp. 365-366).

<sup>409</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Prengui, doncs, la vostra Magnificència aquest petit present amb el mateix ànim amb què jo l'ofereixo, [...]» (*El Príncep*, p. 50).

<sup>410</sup> L. Sigèa diu: «A Vós, Divina Princesa, que sou la meua joia i la dels més doctes, sigueu favorable a aquest llibret, perquè la seva autora és la vostra admiradora, el lloc on el vaig elaborar és la vostra biblioteca, i a compondre'l m'han ajudat els vostres excel·lents llibres. Sota aquests auspicis, amb seguretat i sense por [el llibret] podrà tancar la boca dels envejosos que lladren.» (*Op. cit.*, p. 366).

<sup>411</sup> Nicolau Maquiavel diu: «[...] que si el llegiu i mediteu diligentment, hi descobrireu el meu desig profund que pugeu aconseguir aquella grandesa que la fortuna i les qualitats vostres us prometen. I si la vostra Magnificència des del cim de la seva altesa es digna alguna vegada girar els ulls cap a aquests

La clau per justificar totes aquestes coincidències rau en el fet que Nicolau Maquiavel i Luisa Sigea foren dos pensadors coetanis. És a dir, es tracta de dos filòsofs de l'Època Moderna, i com a tals, parteixen, segueixen i tenen en compte les característiques i la manera de procedir pròpia d'aquest moment de la història del pensament. Quelcom similar al que succeeix respecte a l'obra de Luisa Sigea i la d'Antonio de Guevara.<sup>412</sup> Malauradament, desconeixem si Luisa Sigea tingué coneixement de les obres i les reflexions filosòfiques de Nicolau Maquiavel, perquè tot i que per qüestions cronològiques podria ser, no ens consta que les obres de Maquiavel formessin part de la biblioteca de la infanta Maria de Portugal.<sup>413</sup>

## 5.2. ELS PERSONATGES

Els dos personatges d'aquest diàleg filosòfic són dues donzelles, Flamínia i Blesil·la. Com es veu en el subtítol d'aquesta obra –*Diàleg en una casa de camp, entre Flamínia de Roma i Blesil·la de Siena, donzelles, nobles i també doctes, sobre la vida àulica i la vida retirada*– sabem que Flamínia i Blesil·la són dues donzelles (noies joves i verges)<sup>414</sup> cultes procedents de Roma i de Siena, respectivament. Destaquem el fet que, tot i que Luisa Sigea era espanyola, i que visqué i escrigué aquesta obra a Portugal, les protagonistes del seu diàleg són originàries d'Itàlia. Aquest fet quedaria justificat tenint en compte que, aleshores, en ple segle XVI, Itàlia fou el bressol del Renaixement i, segles abans, el de l'Antiguitat Clàssica. Itàlia, doncs, simbolitzava el passat, els orígens i el model a *imitar* i *aemular* en el sentit llatí.

---

baixos llocs, s'adonà de com suportó tan immerescudament una malvolença gran i continuada de la fortuna.» (*El Príncep*, p. 50). Luisa Sigea diu: «[...] Sota aquests auspicis, amb seguretat i sense por [el llibret] podrà tancar la boca dels envejosos que lladren. Que em valgui vostra Excel·lència, que teniu el zenit suprem del prestigi i del poder amb què podreu mostrar ben clarament a tot l'orbe de la terra els admirables dots divinals del vostre esperit que ara, un xic amagats per la gelosia d'una fortuna ara enfosquida, ben aviat difondran un esplendor inextingible.» (*Op. cit.*, p. 366).

<sup>412</sup> La lloança que fa Antonio de Guevara al rei Joan III de Portugal, dedicant-li l'obra *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, és molt similar a la de Luisa Sigea i també a la de Nicolau Maquiavel. Destaquem el fet que la dedicatòria de Guevara, a diferència de la de Sigea i la de Maquiavel, ocupa 28 pàgines, està dividida en tres subapartats, i es troba situada dintre del pròleg. Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, pp. 99-117.

<sup>413</sup> Vegeu M. Prieto, *op. cit.*, pp. 28 i 59.

<sup>414</sup> D'acord amb la concepció antropològica de la dona pròpia de l'Època Moderna, donzella significava ser una noia jove i verge. Vegeu l'apartat 3. Concepció Antropològica de la dona a l'Edat Moderna.

A partir del subtítol d'aquesta obra, Odette Sauvage també dedueix que l'origen de Flamínia seria un origen urbà, perquè procedeix de Roma, i Roma és la capital; mentre que Blesil·la és de províncies. També afegeix que el nom de Flamínia podria correspondre al gentilici romà Flaminius,<sup>415</sup> i el de Blesil·la, al nom de la mare i d'una de les quatre filles de santa Paula, deixeble de Jeroni d'Estridó. Jeroni d'Estridó és un dels autors més citats per Luisa Sigea al llarg de la seva obra.<sup>416</sup>

Tal com es pot veure al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Flamínia és la interlocutora encarregada de defensar la vida àulica, mentre que Blesil·la argumenta a favor de la vida retirada. Aquesta darrera protagonista és l'encarregada de portar el pes del diàleg. Malgrat que Flamínia intervé molt menys que Blesil·la, les seves intervencions són molt completes pel que fa als continguts exposats. És a dir, Flamínia amb poques paraules sap aportar contraarguments de pes respecte a les explicacions desenvolupades per Blesil·la.

Luisa Sigea dóna a conèixer, doncs, tots els seus arguments de caràcter polític, antropològic, epistemològic i ètic a partir d'aquestes dues protagonistes. El fet que les protagonistes d'aquest diàleg filosòfic siguin dues dones no és irrellevant en relació al contingut filosòfic desenvolupat, com tampoc no ho és que Sigea dediqui tot el *Segon dia* d'aquest diàleg a reflexionar sobre diferents qüestions relatives a les dones. Considerem que no és irrellevant perquè Sigea, parlant a partir de Blesil·la i Flamínia i reflexionant sobre qüestions relacionades amb les dones fent referència a les experiències vitals d'aquestes dues donzelles, demostra que les dones també poden arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

Alguns investigadors s'han preguntat quina d'aquestes dues donzelles representa Sigea; és a dir, si l'autèntic pensament de Sigea és el defensat per Flamínia, la qual argumenta a favor de la vida àulica; o bé, és el de Blesil·la, que defensa la vida retirada. La majoria d'ells, es decanten a favor de Blesil·la. Per exemple, Maria Regla Prieto i Pedro Álvarez, argumenten que l'autèntic pensament de Sigea es troba amagat darrere del personatge de Blesil·la,<sup>417</sup> perquè –com hem comentat– és el personatge que porta el pes i la direcció del diàleg.

La nostra hipòtesi, en canvi, és que Sigea està representada per totes dues, és a dir, tant per Flamínia –defensora de la vida àulica–, com per Blesil·la –defensora de la vida

---

<sup>415</sup> Vegeu O. Sauvage, *op. cit.*, p. 29.

<sup>416</sup> Com veurem més endavant, Luisa Sigea basant-se en Jeroni d'Estridó, considera que santa Paula és el model i l'exemple a seguir per les dones.

<sup>417</sup> Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 68; i també P. Álvarez, *op. cit.*, p. 48.



retirada–, perquè, com ella mateixa diu, «ambdós estils de vida han estat establerts per Déu, i per tant, no s’ha de considerar detestable ni menyspreable la vida en el segle»,<sup>418</sup> per tant, ambdós serveixen per arribar al costat del Senyor i ser feliç.

### 5.3. ESPAI ON ES DESENVOLUPA EL DIÀLEG EN QÜESTIÓ

Aquest col·loqui entre Flaminia i Blesil·la es desenvolupa enmig d’un *locus amoenus* idil·lic, és a dir, en un paisatge bucòlic, en una casa de camp envoltada de prats plens de flors i d’arbres, prop d’un riu i en plena primavera.

Coneixem tots aquests detalls a partir dels comentaris que fan les dues protagonistes. Per exemple, sabem que es troben envoltades d’un paisatge idil·lic per la descripció que ambdues protagonistes fan a l’inici i al final de cadascuna de les converses que constitueixen aquest diàleg; una descripció rica en detalls i inspirada en passatges i versos literaris dels poetes llatins Terenci,<sup>419</sup> Horaci<sup>420</sup> i Virgili.<sup>421</sup> Sabem també que es troben en una casa de camp perquè Flaminia inicia el diàleg destacant, precisament, l’encant de la casa de camp en la que es troben;<sup>422</sup> i sabem que és la primavera perquè Blesil·la, en dues ocasions, fa referència a Zèfir o Favoni: Zèfir és el nom grec i Favoni el nom llatí que s’utilitzen per designar el vent de l’oest. Aquest vent, generalment, bufa durant la primavera, per això també se’l coneix com la brisa de la primavera.<sup>423</sup>

### 5.4. ESTRUCTURA DE L’OBRA

Aquesta obra consta de diferents parts: en primer lloc, trobem la dedicatòria a la infanta Maria de Portugal; en segon lloc, el pròleg, que serveix d’introducció; i, en darrer lloc, el diàleg en qüestió, al llarg del qual es troben desenvolupats els continguts filosòfics pròpiament dits.

---

<sup>418</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 485.

<sup>419</sup> Luisa Sigea cita diferents passatges de les comèdies de Terenci: *L’Eunuc* i *Formió*.

<sup>420</sup> Luisa Sigea s’inspira en les *Odes* d’Horaci.

<sup>421</sup> Luisa Sigea cita diferents versos de les *Bucòliques* i diferents passatges de *L’Eneida* de Virgili.

<sup>422</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 369.

<sup>423</sup> En aquest cas, Luisa Sigea fa ús de l’*Oda*, I,4,1, d’Horaci. (Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 425 i 441).

El diàleg, seguint la tradició clàssica i també la moda renaixentista, s'estén al llarg de diversos dies, en aquest cas, durant tres dies. La durada de les converses mantingudes al llarg d'aquests tres dies és desigual, ja que per exemple, en el cas del primer dia, les dues protagonistes no interrompen la seva conversa, és a dir, dialoguen de manera continuada; al contrari del que succeeix durant el segon i del tercer dia. Quant al segon dia, el diàleg està estructurat en dues converses, a saber, una primera mantinguda a primera hora del matí i fins ben entrada la tarda; i la segona, iniciada a l'ocàs i acabada en plena nit. El darrer dia de diàleg, la conversa es desenvolupa en tres fases: des del matí fins a l'hora de dinar, després de dinar i fins abans de sopar, i després de sopar fins ben entrada la nit.

Respecte als continguts, durant el primer dia de diàleg el tema a tractar és principalment la política. Les dues converses del segon dia estan centrades en un seguit de reflexions de caràcter antropològic, concretament d'antropologia femenina. I, en darrer lloc, durant les tres fases en què es divideix el tercer dia de diàleg, les dues protagonistes dialoguen sobre qüestions de caràcter ètic –el tema principal d'aquesta obra–, especialment sobre la felicitat, alhora que també desenvolupen una concepció pràctica del coneixement.

Al llarg d'aquest diàleg, les dues protagonistes van intervenint una darrera l'altra però no de manera equitativa, ja que malgrat que Flaminia és l'encarregada d'iniciar aquest debat, és Blesil·la –com hem dit– la qui en realitat el dirigeix, ja que en tot moment, s'encarrega de senyalar,<sup>424</sup> i fer saber quins són els temes que tractaran.<sup>425</sup> Tanmateix, en alguns moments, Flaminia s'encarrega de fer notar que s'han desviat del tema i la necessitat de reconduir-lo.<sup>426</sup> Com que no es tracta d'un col·loqui dinàmic –a diferència, per exemple, dels diàlegs platònics–, sinó que les intervencions de cadascuna de les dues protagonistes són desiguals i extremadament llargues, especialment en el cas del personatge de Blesil·la, ha sigut complicat mantenir l'estructura de diàleg.

---

<sup>424</sup> Luisa Sigea a través de Blesil·la diu: «Ja vam examinar els primers aspectes de les coses humanes ahir a la nit, quan parlàvem dels prínceps; ara (si no ho recordo malament), ens centrarem en les trivialitats que hi ha a les corts, o més ben dit, en les seves foteses.» (Ibidem, p. 409).

<sup>425</sup> Luisa Sigea a través de Blesil·la diu: «Passem, doncs, a veure quins avantatges proporciona la verdadera plaga dels aduldors, [...]» (Ibidem, p. 401).

<sup>426</sup> Luisa Sigea a través de Flaminia diu: «T'estàs allunyant del teu propòsit completament, Blesil·la, i estàs renunciant al teu projecte, perquè em vas prometre mostrar, només, que els meus prínceps no són tal com han de ser segons els nostres filòsofs, i que al no ser-ho no són dignes que els homes dotats d'ingeni els serveixin. Però, en canvi, t'has centrat en els problemes causats pels envejosos, en les astúcies dels enemics, en els falsos afalacs dels aduldors, i reflecteixes amb aquesta demostració que els prínceps són completament detestables.» (Ibidem, p. 397).

## 5.5. INFLUÈNCIES I FONTS D'INSPIRACIÓ

Fou comú en el Renaixement, concretament en l'Humanisme hispànic dels segles XV i XVI, que els autors de diàlegs basessin els seus arguments en nombroses reflexions de diferents autors clàssics grecs i llatins, i també amb les desenvolupades pels pares de la tradició cristiana;<sup>427</sup> és a dir, que combinessin l'humanisme cristià amb la cultura antiga pagana. L'objectiu d'introduir nombroses cites d'aquestes característiques és atorgar prestigi i valor a les noves obres, d'aquí que Luisa Sigea recolzi els seus arguments i les seves tesis filosòfiques desenvolupades al llarg d'aquest diàleg i que citi en nombroses ocasions autors grecs com Eurípides i Isòcrates; autors llatins com Horaci, Ovidi, Virgili, Plaute, Suetoni, Terenci, etc.; filòsofs com Pitàgoras, Sòcrates, Plató, Ciceró,<sup>428</sup> Sèneca, Plutarc, Agustí d'Hipona, etc.; pares de l'Església com Ambrós de Milà, Bernat de Claravall, Cebrià de Cartago, Gregori el Gran, Jeroni d'Estridó, Tertul·lià, etc; i passatges de l'Antic i del Nou Testament, encara que, en ocasions, es tracti de citacions falses o errònies.<sup>429</sup> De fet, Luisa Sigea fa un ús lliure d'aquestes citacions, ja que en més d'una ocasió no és fidel als originals, adapta les citacions a les seves argumentacions,<sup>430</sup> ofereix de manera lliure noves interpretacions d'aquestes, afegeix i elimina informació,<sup>431</sup> etc. Alguns d'aquests errors es deuen, probablement, al fet que Sigea els cita de memòria, sense comprovar-ne les referències, i també a la utilització de fonts indirectes, és a dir, citacions presents en d'altres citacions de les quals en desconeix la procedència original.

També és característic del moment el fet de no indicar l'autoria dels passatges citats, és a dir, l'apropiació d'arguments aliens, tot i que Luisa Sigea, a la *Dedicatòria* del seu diàleg i de manera puntual, reconeix humilment i obertament el seu deute respecte a tots els autors els passatges dels quals cita. També reconeix que els arguments d'aquests autors li serviren per elaborar la seva obra. Sigea a més, deixa clar que mai no ha pretès imitar (en el sentit de plagiar) aquests autors, com tampoc superar-los (*aemulatio*, en el

<sup>427</sup> D'acord amb A. Rallo, *op. cit.*, p. 62.

<sup>428</sup> Curiosament, Ciceró també escrigué la seva obra *Tusculanes* en forma de diàleg. Ciceró organitzà aquest debat en cinc converses, al llarg de dies successius, mantingudes entre ell i uns amics que l'havien anat a visitar al seu mas de Túsculum. A diferència dels altres diàlegs ciceronians, en les *Tusculanes* els interlocutors no intervenen de manera individual i fluida, sinó que hi ha un portaveu que participa puntualment en tant que contrapunt respecte als arguments de Ciceró. Vegeu E. Valentí, "Introducció". A: Ciceró, *Tusculanes*, pp. iv-v.

<sup>429</sup> Per això, en algunes ocasions no hem pogut identificar les referències de certs passatges, tal com expliquem a l'apartat titulat "Introducció a la traducció" (dintre de l'Annex).

<sup>430</sup> Vegeu, per exemple, L. Sigea, *op. cit.*, p. 401.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 455.

sentit llatí).<sup>432</sup> Aquest fet ens permetria inferir que l'obra *Diàleg de dues donzelles* no és un compendi ni tampoc un simple recull de citacions i d'arguments de pensadors i literats antics reconeguts col·locats uns al costat dels altres i mancats d'una reflexió crítica, com podria semblar a priori.<sup>433</sup> L'objectiu de Sigea no és recollir tots aquests arguments aliens per poder, a partir d'aquí, aprofundir en els mateixos objectius dels autors citats o bé oposar-s'hi de manera crítica, sinó justificar i criticar l'estil de vida àulic i l'estil de vida retirat per tal de descobrir quin dels dos és el millor estil de vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, «tot citant les paraules dels més savis i introduint alguns dels meus pensaments».<sup>434</sup> De manera que aquests arguments li serveixen com a fils conductors per expressar i donar autoritat a les seves pròpies reflexions. Així doncs, Luisa Sigea no parteix del no res a l'hora d'elaborar el seu propi pensament, sinó que utilitza com a pretext i com a punt de partida reflexions alienes, que compten amb una certa autoritat, i a partir d'aquí formula les seves pròpies reflexions –tal com féu Plató respecte a Pitàgoras, Heràclit, Parmènides, Sòcrates, etc.; Aristòtil respecte a Plató; Agustí d'Hipona respecte a Plató; Tomàs d'Aquino respecte a Aristòtil; etc., i molts altres filòsofs dintre de la història del pensament.

Són aquestes reflexions pròpies de Luisa Sigea les que ens permeten inferir i justificar que ens trobem davant d'una autèntica filòsofa, és a dir, d'una *docta puella*,<sup>435</sup> i també davant d'una autèntica obra filosòfica, especialment si tenim en compte les qüestions filosòfiques en relació a les quals Sigea reflexiona. Tot i que al llarg del *Diàleg de dues donzelles* Luisa Sigea no desenvolupa un sistema filosòfic complet, ni una teoria política, ni una teoria antropològica, ni una teoria ètica, ni una teoria epistemològica de manera sistemàtica i ben delimitada, a partir del diàleg establert entre les dues protagonistes –Flamínia i Blesil·la–, sí que construeix el que es pot considerar com un autèntic pensament filosòfic, on totes aquestes teories s'integren i s'interrelacionen al voltant d'unes qüestions ètiques clau que són el motor del diàleg en qüestió. Malgrat aquests arguments, és just reconèixer que el pensament desenvolupat

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, pp. 365-366.

<sup>433</sup> Un dels filòsofs que Luisa Sigea cita de manera recurrent al llarg del seu *Diàleg de dues donzelles* és Ciceró. La finalitat de l'obra filosòfica de Ciceró era presentar en llatí la filosofia grega. Les seves obres filosòfiques no eren obres originals, sinó eclèctiques, ja que recollí idees de diversos filòsofs grecs, des de Plató a l'estoïcisme passant per l'escola peripatètica, i evitant, especialment, Epicur i les seves reflexions. El seu mèrit fou la capacitat de síntesi, la claredat expositiva, generalment en forma de diàlegs i, sobretot, la creació de tot el llenguatge filosòfic llatí.

<sup>434</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 365.

<sup>435</sup> Al llarg d'aquest treball anirem veient com el concepte de «*docta puella*» també inclou l'accepció de «filòsofa».

per aquesta filòsofa no pot ésser comparat amb el de pensadors de l'Època Moderna com foren René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz, John Locke, George Berkeley o David Hume, perquè són pocs els qui podrien ésser equiparats a pensadors d'aquesta categoria, especialment si hom té en compte la voluntat sistemàtica d'aquests filòsofs moderns.

El pensament filosòfic de Luisa Sigea, doncs, consisteix en un seguit de reflexions basades en uns conceptes clau: «ànima», «cos», «virtut», «vicis», «passions», «llibertat», «felicitat», «moderació», «justícia», entre d'altres; uns conceptes afins a l'esperit renaixentista de l'època. A partir de les definicions que Luisa Sigea en dona podem comprovar com aquesta filòsofa combina el redescobriment i l'exaltació del passat clàssic amb l'herència cristiana medieval. També ho podem constatar a partir dels pensadors per mitjà dels quals completa, recolza i justifica els seus arguments.

Com ja hem dit, Luisa Sigea fou instruïda, juntament amb la seva germana Àngela, primerament, pel seu germà Diego i per canonges, i després pel seu pare. Sigea pogué mantenir i ampliar aquesta formació gràcies a la Biblioteca del palau de la infanta Maria de Portugal –tal com ella mateixa explica a la *Dedicatòria del Diàleg de dues donzelles*–,<sup>436</sup> perquè en aquesta biblioteca reial, tingué la possibilitat de llegir, conèixer i reflexionar sobre els continguts de les obres de tots els pensadors que cita al llarg de la seva obra, juntament amb obres de poetes i comediògrafs com Virgili, Horaci, Plaute, Terenci, entre d'altres, presents també al llarg del seu diàleg. En molts casos, Luisa Sigea coneixia els continguts i les obres d'aquests autors en profunditat, per això –com hem comentat– en moltes ocasions s'aprofita dels seus arguments sense indicar-ne l'autoria ni essent fidel als originals, sinó citant-los de memòria.

No sabem si entre els nombrosos volums que constituïen la biblioteca lusitana de la infanta Maria, Sigea pogué llegir l'obra *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats* (1418)<sup>437</sup> del místic alemany Tomàs de Kempis (1380-1471),<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 366.

<sup>437</sup> Al llarg d'aquest treball ens referirem a l'obra *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats* de Tomàs de Kempis com a “El Kempis” o bé com a “La imitació de Crist”, d'acord amb la tradició, per tal de facilitar i d'agilitzar la lectura. Només citarem tot el títol complet de manera puntual i excepcional, per exemple, en el cas que vulguem destacar-ne algun element concret; igual que en el cas del títol del *Diàleg de dues donzelles* de Sigea.

<sup>438</sup> En relació a l'autoria de l'obra *La imitació de Crist*, cal tenir en compte que encara avui es tracta d'una qüestió dubtosa. De fet, els experts continuen debatent si l'autèntic autor fou Tomàs de Kempis, Joan Gerson o Joan Gersen, entre d'altres. Vegeu J.M. Rambla, “Introducció”. A: T. de Kempis. *La imitació de Crist*, pp. 24-30.

ja que en el seu *Diàleg de dues donzelles* no en fa cap tipus de referència. Tanmateix, una de les principals influències del pensament filosòfic de Luisa Sigea és el cristianisme, i “El Kempis”, d’acord amb la tradició, és una obra que serví de model per portar una vida cristiana i créixer espiritualment. De fet, aquesta obra fou l’obra catòlica més publicada després de la Bíblia, fins al punt que nombrosos lectors cristians la llegien com a substitut de la pròpia Bíblia.<sup>439</sup> Escrita en forma de consells, l’objectiu d’aquesta obra consisteix a ajudar els creients a deixar de banda les coses materials tan valorades en aquest món terrenal tot adquirint, a partir de la purificació del cor, una sèrie d’actituds (com per exemple, la humilitat, la caritat, l’amor, el penediment, la renúncia, etc.) que sempre han d’estar presents en aquells que volguessin seguir veritablement el Senyor. El contingut d’aquesta obra, doncs, consisteix en una renúncia a la vida d’aquest segle i a totes les coses que aquesta comporta. Al llarg d’aquesta obra, Tomàs de Kempis també desenvolupa una concepció antropològica negativa, perquè, segons ell, l’home en tant que home té una naturalesa pecaminosa,<sup>440</sup> d’aquí la necessitat d’imitar la vida de Crist.<sup>441</sup> Bàsicament es tracta que hom alliberi la seva ànima de totes les temptacions i de tots els mals presents en aquest món a partir de la contemplació i de la pràctica de la virtut perquè, d’aquesta manera, la seva ànima pogui unir-se amb Déu; perquè la vida del cristià, segons Kempis, consisteix en «una constant opció absoluta entre dues alternatives: Déu o l’home, la gràcia o la naturalesa, la soledat o la societat, el silenci o la paraula, el recolliment o la peregrinació contínua, l’oració o l’acció».<sup>442</sup> Tanmateix, la tria és clara «perquè no pots estar per mi i delitar-te ensems en les coses moridores».<sup>443</sup> La influència i la transcendència “del Kempis” fou tal que pensadors i religiosos com Ignasi de Loiola, Teresa de Jesús, Francesc Sales, Teresa de Lisieux, entre molts d’altres, el seguiren fidelment.<sup>444</sup>

A partir del contingut de l’obra *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats* de Tomàs de Kempis, i tenint en compte el contingut del *Diàleg de dues donzelles*, podem adonar-nos –com veurem al llarg d’aquest treball– que ambdues obres comparteixen diversos punts en comú, com ara la defensa d’una visió negativa del món i de les coses que el constitueixen, el desenvolupament d’una concepció

---

<sup>439</sup> *Ibidem*, pp. 7 i 15.

<sup>440</sup> Tomàs de Kempis diu: «Què diré jo, reu de pecat i ple de confusió? No tinc boca per a dir altre mot sinó: He pecat, Senyor, he pecat; tingueu pietat i vulgueu personar-me.» (*Op. cit.*, III,52,14-15).

<sup>441</sup> Tomàs de Kempis diu: «Qui vol comprendre i gustar les paraules de Crist, que conformi amb Ell tota la seva vida.» (*Ibidem*, I,1,6).

<sup>442</sup> J.M. Rambla, *op. cit.*, p. 16.

<sup>443</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, III,53,6.

<sup>444</sup> Vegeu J.M. Rambla, *op. cit.*, p. 18.

antropològica negativa de l'home, i tot el que comporta la defensa i l'argumentació d'aquestes dues concepcions. Tomàs de Kempis i Luisa Sigea també coincideixen en l'ús de diverses citacions, especialment citacions bíbliques; tot i que Tomàs de Kempis, a diferència de Luisa Sigea, reconeix explícitament l'autoria de tals referències.

D'altra banda, aquestes dues obres també divergeixen entre elles. Concretament, es distingeixen pel que fa als objectius i les finalitats de cadascuna, perquè *La imitació de Crist* és una obra clarament religiosa, mentre que el *Diàleg de dues donzelles* és una obra filosòfica que inclou arguments de caràcter religiós. A més, entre els objectius de Luisa Sigea –com veurem– hi ha l'interès per descobrir si és la vida de la cort o bé la vida retirada el millor camí per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Tomàs de Kempis, en canvi, n'hi s'ho planteja, perquè per a ell la resposta és clara: la millor vida és la vida retirada. Per Luisa Sigea, en canvi –com veurem–, ambdues vides són igual de bones, ja que hom pot assolir aquesta fita vital tant si segueix una vida com l'altra.

A partir d'aquests arguments doncs, podem inferir que, probablement, Luisa Sigea sí tingué la possibilitat de llegir aquesta obra. Això també ens permet justificar l'origen de la concepció antropològica negativa que Sigea defensa al llarg de la seva obra, perquè la concepció antropològica cristiana desenvolupada en la Bíblia és diferent de la concepció antropològica negativa que aquesta pensadora presenta en la seva obra –tal com veurem més endavant.<sup>445</sup> El fet que Luisa Sigea no citi directament l'obra de Kempis ni el propi Tomàs de Kempis es podria deure al fet que, com que l'obra *La imitació de Crist* fou una obra tant coneguda –fins al punt que substituï la lectura de la pròpia Bíblia–, els lectors ja en reconeixrien els arguments.

## 5.6. ALTRES PENSADORES COETÀNIES

Luisa Sigea, com a típica erudita i humanista que és, té en compte –com hem comentat– diferents reflexions, diferents pensaments i diferents referències tant antigues com medievals a l'hora d'elaborar i escriure el seu *Diàleg de dues donzelles*. També reflexiona sobre qüestions pròpies de la seva època, ja que el seu pensament filosòfic,

---

<sup>445</sup> Vegeu l'apartat 7. Concepció Antropològica.

especialment el de caràcter polític –com veurem– conté reflexions similars a les de Nicolau Maquiavel (1469-1527) i Tomàs More (1478-1535). A la vegada, també és equiparable al d'altres pensadores coetànies a ella, especialment al de dues *docta puella*: Moderata Fonte (1552-1592) i Oliva Sabuco (1562-1622). Moderata Fonte fou una de les veus més intenses i més polèmiques del Renaixement italià,<sup>446</sup> l'any 1600 es publicà pòstumament a Venècia la seva obra titulada *Il merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*. Per la seva banda, Oliva Sabuco, *docta puella* hispànica, erudita en gramàtica, retòrica, llengua i literatura llatina, filosofia, fisiologia i medicina, publicà a Madrid l'any 1587 la seva obra titulada *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana*.<sup>447</sup>

Les obres de Luisa Sigea, Oliva Sabuco i Moderata Fonte comparteixen una sèrie de característiques comunes; tanmateix, també divergeixen en d'altres. Respecte als trets comuns, podem destacar que, tot seguint l'estil humanístic i del Renaixement, en primer lloc, escriuen en forma de diàleg, i que les converses d'aquests diàlegs es desenvolupen durant tres dies en el cas de Luisa Sigea; en cinc dies, en el cas d'Oliva Sabuco; i en dos dies, en el cas de Moderata Fonte.

En segon lloc, els respectius col·loquis estan ubicats en un jardí idíl·lic, i estan protagonitzats, en el cas de Luisa Sigea, per dues dones erudites i italianes, una d'origen urbà i l'altra rural; en el cas de Moderata Fonte, per set dones sàvies, totes elles d'origen noble, gentils, virtuoses i dotades amb un gran enginy, les quals, únicament es diferencien per l'edat i pel seu estat civil;<sup>448</sup> i en el cas d'Oliva Sabuco, per quatre homes i no dones: tres pastors i un metge.<sup>449</sup>

En tercer lloc, el tema d'aquests tres diàlegs filosòfics també és similar, ja que en els tres casos, els respectius protagonistes dialoguen, entre d'altres qüestions, en relació als homes i al matrimoni; és a dir, sobre qüestions de caràcter antropològic i moral.

---

<sup>446</sup> D'acord amb R. Rius, Moderata Fonte fou una escriptora, poeta i música veneciana, autodidacta, però també instruïda en un convent. Motivada per la seva àvia, pel marit d'aquesta, i més tard pel seu propi espòs, escrigué des de ben joveneta. També es preocupà perquè les seves filles fossin instruïdes. Vegeu R. Rius, *op. cit.*, p. 61.

<sup>447</sup> Oliva Sabuco de Nantes Barrera, natural d'Alcaraz (Albacete), fou membre d'una família hispana que gaudí d'una bona posició social. Com Luisa Sigea, rebé una selecta i completa formació per part del seu pare, Miguel Sabuco; el seu cas, a més, també per part del seu germà Alonso, del seu padri el doctor Alonso de Heredia i del doctor Molina. Malgrat que no s'ha qüestionat el fet que fou una gran erudita, sí que es qüestiona l'autoria de la seva obra –com ja hem comentat. Vegeu la nota a peu de pàgina n° 222.

<sup>448</sup> Vegeu R. Rius, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>449</sup> Veiem que, com Luisa Sigea, Oliva Sabuco també escollí protagonistes procedents d'àmbits diferents, és a dir, procedents del món rural i de la ciutat. El personatge del metge és l'*alter ego* d'Oliva Sabuco.



D'altra banda però, aquestes obres també presenten certes divergències, perquè tot i que aquestes tres pensadores reflexionen sobre les mateixes qüestions, les conclusions a les que arriben són diferents. En el cas de Moderata Fonte, aquestes reflexions la condueixen a argumentar a favor d'una concepció feminista, mentre que en les obres de Sigèa i Sabuco no és així, al contrari. També divergeixen en relació als objectius a assolir. L'objectiu de Luisa Sigèa és reflexionar sobre quin és el millor estil de vida – l'àulic i el retirat– per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç; el d'Oliva Sabuco, mostrar i solucionar els errors en medicina, els quals, segons ella, es deuen als errors en els fonaments de la filosofia,<sup>450</sup> i el de Moderata Fonte, encomiar les dones destacant les virtuts femenines i considerar-les com a subjectes dignes de lloança i de reconeixement.<sup>451</sup>

Veiem doncs, que el *Diàleg de dues donzelles* de Luisa Sigèa, la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* d'Oliva Sabuco i *Il merito delle donne*, de Moderata Fonte, comparteixen diversos punts en comú, tant de caràcter formal com també de contingut, però divergeixen en d'altres, especialment, respecte a la concepció de la dona.

A partir de tots aquests arguments podem veure com Luisa Sigèa reflexionà sobre qüestions pròpies de la seva època. Desconeixem però, si Oliva Sabuco o Moderata Fonte tingueren la possibilitat de conèixer l'obra de Luisa Sigèa, o les d'elles dues, respectivament. En tot cas, que aquestes tres pensadores compartissin característiques de caràcter formal i de contingut es pot atribuir al fet que foren autores coetànies, és a dir, foren tres *docta puella* "modernes".

## **5.7. CONTINGUT FILOSÒFIC DEL *DIÀLEG DE DUES DONZELLES SOBRE LA VIDA ÀULICA I LA VIDA RETIRADA***

Segons Luisa Sigèa, l'objectiu del *Diàleg de dues donzelles* consisteix a descobrir «quina és la vida més feliç d'aquestes dues: la vida àulica o bé la vida retirada i allunyada dels tumults urbans i en solitud».<sup>452</sup> És a dir, al llarg d'aquesta obra, Luisa Sigèa analitza els aspectes positius i els aspectes negatius d'aquests dos estils de vida

---

<sup>450</sup> Vegeu M.C. García, *La conceptualización de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*, p. 35.

<sup>451</sup> Vegeu R. Rius, *op. cit.*, p. 81.

<sup>452</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 365.

per tal de poder veure quin d'aquests dos és el millor camí per poder arribar a la vida feliç. Luisa Sigea concep la vida feliç com la vida que hom pot viure al costat de Déu, tal com ella mateixa diu: «Arribar a Déu és viure una vida feliç».<sup>453</sup>

A mesura que avança l'obra, podem veure com el pensament de Sigea va evolucionant, perquè, si bé durant el *Primer dia*, Sigea mostra els aspectes més negatius d'aquests dos estils de vida, al final del *Tercer dia*, i després d'aportar nombrosos arguments, arriba a la conclusió que tant la vida àulica com la vida retirada són dos camins igual de vàlids per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè «ambdós estils de vida han estat establerts per Déu»<sup>454</sup> i perquè ambdós compten amb diversos recursos per tal que tant els homes com les dones puguin assolir la vida feliç al costat de Déu. La clau per decidir escollir-ne una o l'altra està, simplement, en el tipus de persona que és cadascú, és a dir, depenent de si hom posseeix una ànima feble o bé una ànima forta.<sup>455</sup> En el cas que hom posseeixi una ànima feble, haurà de viure una vida àulica, entre la multitud, per tal de poder seguir l'exemple d'altri; mentre que si hom posseeix una ànima forta, podrà viure una vida retirada, en companyia d'uns pocs.

Amb l'objectiu doncs, de descobrir quina de les dues formes de vida –l'àulica o bé la retirada– és la millor per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, Luisa Sigea desenvolupa i presenta al llarg del seu *Diàleg de dues donzelles* una concepció política, una concepció antropològica i, en certa manera, una concepció epistemològica, totes elles subordinades a la seva concepció ètica, perquè el tema principal d'aquesta obra és un tema ètic. Aquesta concepció ètica constituïda per arguments polítics, antropològics i epistemològics, segons Sigea, és la que li dóna els arguments necessaris per justificar i fonamentar que aquestes dues formes de vida són les millors per poder assolir la vida feliç al costat de Déu. A la vegada, aquesta teoria ètica també proporciona als homes i a les dones els arguments clau perquè puguin decidir quin d'aquests dos estils de vida han de seguir.

En línies generals, la concepció política de Luisa Sigea pot considerar-se com una concepció política idealista –concretament, idealista utòpica–, basada en la unió del poder diví i del poder terrenal, i en la confiança que si el governant és moralment bo podrà assolir amb èxit les tasques que se li han encomanat. En relació a la concepció antropològica, Sigea argumenta a favor d'una antropologia dualista platònica i cristiana,

---

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 454.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>455</sup> Vegeu *ibidem*, p. 484.

perquè, segons ella, els homes i les dones estan constituïts per la unió de dos principis antropològics creats per Déu: l'ànima i del cos, essent l'ànima la part més important. Quant a l'epistemologia, Sigea desenvolupa una concepció pràctica del coneixement. Segons ella, si hom sap com és l'home, les virtuts que ha de posseir i els vicis que ha d'evitar, i té en compte les característiques pròpies d'aquest món terrenal, sabrà com ha d'actuar per tal de poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Respecte a la concepció ètica, es tracta d'una ètica teleològica, material, heterònoma i centrada en la recerca de l'*eudaimonia*, és a dir, la felicitat. No es tracta d'una ètica hedonista, perquè Sigea no busca el plaer físic i corporal fruit dels béns materials, terrenals i temporals, sinó que busca arribar al costat de Déu, el bé espiritual i superior per excel·lència.

El diàleg s'inicia a partir de reflexions polítiques. Luisa Sigea fa una anàlisi de les característiques pròpies de la vida àulica i de la vida retirada, tot reflexionat sobre les qualitats (concebudes en termes de virtuts) que han de tenir els prínceps i en la relació que aquests han de mantenir amb els súbdits. Aquestes qualitats són molt importants, ja que, segons Sigea, si els prínceps no posseeixen una sèrie de virtuts clau, no sabran encaminar ni dirigir els súbdits en direcció a Déu, ni a la vida feliç; ni tampoc no podran arribar-hi ells mateixos. Sigea també reflexiona sobre les qualitats que han de tenir els súbdits si volen assolir aquesta mateixa fita vital, i s'entreté, especialment, en les qualitats que han de tenir les dones, perquè segons Sigea, les dones també poden arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Mentre les dues protagonistes dialoguen al voltant d'aquestes qüestions, Sigea introdueix un seguit de consideracions de caràcter antropològic i epistemològic. Aquestes qüestions antropològiques i epistemològiques també estan subordinades al seu objectiu ètic. Per exemple, Luisa Sigea reflexiona en relació al dualisme antropològic, perquè a partir d'aquí pot extreure'n determinats arguments ètics, com ara que hom ha de preocupar-se principalment de l'ànima i no tant del cos perquè, segon ella, l'ànima és el principi antropològic més important. Respecte a les qüestions epistemològiques, Sigea considera que si els homes i les dones tenen coneixements de com és aquest món, com estan constituïts antropològicament, quines virtuts han de posseir, quins vicis han d'evitar, etc., aleshores, sabran com actuar i, en conseqüència, sabran quin dels dos estils de vida els convé més per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

Luisa Sigea estudia i desenvolupa totes aquestes qüestions des d'un punt de vista clàssic i sobretot cristià, i també des d'un punt de vista femení, però no feminista; clàssic, en el sentit que té en compte les reflexions filosòfiques de pensadors com

Pitàgoras, Plató, Plutarc, Sèneca, i els seguidors d'aquests; pensadors cristians com Gregori de Nissa, Jeroni d'Estridó, Agustí d'hipona, Bernat de Claravall, etc. Femení però no feminista, perquè, com veurem al llarg d'aquest treball, Sigèa, d'una banda, aporta arguments antropològics destacant, per exemple, que tant l'home com la dona estan constituïts per ànima i cos; però d'altra banda, continua defensant una concepció clarament patriarcal, tal com es pot comprovar a partir dels arguments aportats al llarg del *Segon dia* d'aquest diàleg. A partir d'aquí, doncs, Luisa Sigèa desenvolupa el seu propi pensament filosòfic, i que estudiarem al llarg de tota la tercera part d'aquest treball d'investigació.



## **3<sup>a</sup> Part**

# **PENSAMENT FILOSÒFIC DE LUISA SIGEA DE VELASCO**



## 6. FILOSOFIA POLÍTICA

Durant el *Primer dia* del *Diàleg de dues donzelles* Luisa Sigea presenta i desenvolupa el primer dels tres temes filosòfics sobre els que reflexiona al llarg de tota la seva obra: la política. Luisa Sigea subordina aquestes reflexions de caràcter polític a l'objectiu principal d'aquest col·loqui: l'ètica, perquè, com anirem veient, Sigea ofereix, a través de Blesil·la i Flamínia, un seguit d'arguments i de contraarguments des del punt de vista de la política per justificar que l'estil de vida que defensa cadascuna d'aquestes dues protagonistes –la vida retirada i la vida àulica, respectivament– és la vida feliç i el camí més adequat per arribar a Déu.

L'esquema que Luisa Sigea segueix és el següent: a través del personatge de Blesil·la, fa una anàlisi de la vida àulica, tot fixant-se en les virtuts i en els defectes dels prínceps que regeixen aquesta vida, en els consellers que els guien, en el tracte que aquests prínceps mantenen amb els súbdits, i en el paper de la fortuna, el destí, la sort i l'atzar, amb la finalitat de poder criticar aquest estil de vida i, a la vegada, lloar la vida retirada. Paral·lelament, procedeix de manera similar però des del punt de vista del personatge de Flamínia, és a dir, lloant la vida àulica i menystenint la vida retirada. La conclusió a què arriba Luisa Sigea és que ambdues vides –és a dir, tant la vida àulica com la vida retirada– són dos camins iguals de vàlids per arribar a Déu. Segons Sigea, Déu no és només la finalitat i l'objectiu d'aquests dos estils de vida, sinó que també n'és l'autèntic guia, l'únic Rei i l'únic Senyor, l'encarregat de donar i de treure el poder als prínceps, i també d'assignar uns prínceps o uns altres depenent del comportament dels súbdits, perquè «Déu és a qui pertany tot el domini del món sencer, i és a qui estan sotmeses totes les coses».<sup>456</sup>

La nostra hipòtesi és que Luisa Sigea defensa una concepció política basada en la unió del poder terrenal i del poder diví perquè el poder diví, és a dir, Déu, és l'encarregat d'atorgar el poder terrenal als prínceps.<sup>457</sup> Aquesta concepció política –com veurem– també està constituïda per la combinació de determinats elements propis de l'utopisme polític amb elements característics del realisme polític. Respecte a l'utopisme polític, Luisa Sigea s'inspira en el pensament polític de Plató, especialment quan reflexiona sobre les virtuts que ha de posseir el príncep ideal; i potser també, en les

---

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>457</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 371, 382 i 388.



reflexions de pensadors coetanis, com per exemple, les de Thomas More (1478-1535), especialment quan aquesta *docta puella* descriu el regne on hom pot gaudir de la vida feliç –un regne que ella anomena “regne etern” i que és un espai regit per uns prínceps i per unes condicions ideals on tot està perfectament ordenat per Déu.<sup>458</sup> Respecte al realisme polític, algunes de les reflexions desenvolupades per Luisa Sigea són similars a les que defensa Nicolau Maquiavel (1469-1527), especialment quan ella descriu els defectes dels prínceps de la seva època a partir de les crítiques que els súbdits fan d'aquests prínceps.<sup>459</sup> No sabem si Luisa Sigea tingué la possibilitat de conèixer el pensament polític de Thomas More o de Nicolau Maquiavel; per qüestions cronològiques podria haver estat possible, ja que l'obra *Utopia* de More data de l'any 1516; *El Príncep* i els *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi* de Maquiavel daten del 1513 i del 1532, respectivament; i el *Diàleg de dues donzelles* de Luisa Sigea és de l'any 1552.<sup>460</sup> En qualsevol cas, si tenim en compte les característiques d'aquestes tres obres filosòfiques podem veure que coincideixen de manera similar en determinats punts. Aquest fet, però, es podria deure a què aquests tres filòsofs seguiren les característiques literàries, temàtiques i formals pròpies de l'època en què visqueren.

## 6.1. VIRTUTS DELS BONS GOVERNANTS/PRÍnceps

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea utilitza quatre termes llatins diferents per parlar dels governants: «*princeps*» (príncep), «*rex*» (rei), «*dominus*» (senyor), «*tyrannus*» (tirà). El terme «príncep» però, és el més recurrent. Sigea entén per «príncep» el representant del poder terrenal i temporal posat per Déu; de manera similar a Nicolau Maquiavel.<sup>461</sup> Aquest, en la seva obra *El Príncep* també utilitza el

---

<sup>458</sup> *Ibidem*, pp. 371, 451-452 i 508-509.

<sup>459</sup> *Ibidem*, pp. 377-379.

<sup>460</sup> Com hem comentat, la biblioteca de la infanta Maria a la cort lusitana era molt completa. Vegeu l'apartat 4.1. Biografia de Luisa Sigea de Velasco.

<sup>461</sup> Nicolau Maquiavel diu: «I bé que fins aquí havíem vist en algú [Lorenzo de Mèdici] certes esclatxes de llum que podien fer-nos creure que havia estat escollit per Déu per la seva redempció, tanmateix, després s'ha vist com, en el punt més alt de les seves accions, ha estat reprovat per la fortuna. [...] La veiem [Itàlia] que prega Déu que li enviï algú que la redimeixi d'aquestes crueltats i insolències bàrbares. I encara la veiem prompta i disposada a seguir una bandera, només que hi hagi algú que l'enarbori. I en el dia present no veiem ningú en qui pugui dipositar millor les seves esperances que en la il·lustre casa vostra [el casal dels Mèdici], la qual amb la seva fortuna i virtut, i afavorida per Déu i l'Església –de la qual ara és príncep– pot posar-se al cap d'aquesta redempció.» (*El Príncep*, cap. XXVI, p. 135).

terme llatí «*princeps*» per referir-se al cap polític de l'Estat. Tanmateix, el fet que Maquiavel faci ús d'aquest terme i que tituli la seva obra, precisament, *El Príncep*, no significa que consideri que aquest [el príncep] sigui el governant ideal i per tant l'únic encarregat de regir un Estat, perquè d'acord amb els principis del realisme polític, segons la situació política del moment és més convenient que governi un tirà<sup>462</sup> o el mateix poble,<sup>463</sup> és a dir, és necessari tenir en compte les circumstàncies polítiques reals.<sup>464</sup> Per tant, les indicacions que fa sobre les característiques del governant ideal són aplicables tant al príncep com al tirà. A diferència de Maquiavel però, quan Luisa Sigea al llarg de la seva obra utilitza el terme «*princeps*», probablement sí que estaria pensant en la figura pròpiament d'un príncep i no pas en altres formes de dirigents. Aquesta nostra conclusió es basa en els següents motius: en primer lloc, en el text, Sigea només parla de prínceps o reis, és a dir, d'un govern monàrquic i unipersonal. Quan fa referència a altres figures, per exemple, al tirà, ho fa per referir-se a personatges històrics.<sup>465</sup> En segon lloc, el règim polític propi del context en el que ella visqué es caracteritzà per ésser regit per monarques absoluts. En tercer lloc, Sigea estigué al servei com a preceptora, primer, de la reina Caterina d'Àustria i de Portugal i després de la infanta Maria de Portugal. I en darrer lloc, perquè el *Diàleg de dues donzelles*, precisament, està dedicat a aquesta darrera infanta portuguesa (probablement per això, sempre escriu en majúscula la paraula «*princeps*»<sup>466</sup> –com a signe de reconeixement i distinció–, i no pas els termes «*rex*»<sup>467</sup> ni «*tyrannus*»<sup>468</sup>).

Cal destacar també el fet que, quan Luisa Sigea utilitza el terme «príncep» com a representant del poder terrenal està fent referència tant a prínceps com a princeses; és a

<sup>462</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Hem de tenir en compte que a l'hora d'adquirir un estat, el seu usurpador ha d'estudiar totes les ofenses que haurà de fer, i fer-les totes d'un sol cop, per no haver-les de repetir cada dia.» (Ibidem, cap. VIII, p. 78).

<sup>463</sup> Nicolau Maquiavel diu el següent: «Quan un ciutadà, no per mitjà del crim o altres violències intolerables, sinó amb el favor de la resta de ciutadans esdevé príncep de la seva pàtria, pot ser anomenat príncep civil. [...] El principat és creat o pel poble o pels grans, segons que l'una o l'altra d'ambdues parts en tingui l'ocasió.» (Ibidem, cap. IX, p. 79).

<sup>464</sup> Nicolau Maquiavel diu el següent: «La multitud, encoratjada per l'autoritat dels poderosos, es va armar contra el tirà, i una vegada mort aquest, va obeir els altres com si fossin els seus alliberadors. No podent suportar, però, els caps de la insurrecció, el nom de rei o l'autoritat suprema d'una sola persona, el poble mateix va constituir un govern. Tenint en compte però, el record de l'anterior tirania, s'atenyeren a les lleis establertes, subordinaren el bé personal al bé comú i administraren de manera diligent i amb molta rectitud tant les qüestions públiques com les privades.» (*Op. cit.*, libro I, secció 2, p. 36) [La traducció és nostra].

<sup>465</sup> Luisa Sigea, a través del personatge de Blesil-la, cita el nom dels següents tirans: Àtila –el tirà dels Huns i dels Vándals (vegeu *op. cit.*, p. 382) i els sàtrapes (ibidem, p. 452).

<sup>466</sup> Ibidem, p. 366.

<sup>467</sup> Els casos en els que Luisa Sigea escriu la paraula «*Rex*» en majúscula queden justificats pel fet que aquesta autora fa referència a Déu.

<sup>468</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 382, 442 i 458.

dir, aquesta pensadora creu que les dones poden participar en la política, un àmbit absolutament masculí i que en ple segle XVI encara els era vetat.<sup>469</sup> A través del personatge de Flamínia, Luisa Sigea fa contínues al·lusions i referències sempre positives respecte a les tasques portades a terme per les reines i per les princeses que Flamínia ha servit.<sup>470</sup> En canvi, a través del personatge de Blesil·la critica el procedir d'aquests prínceps i princeses.<sup>471</sup>

El fet que Luisa Sigea mostri punts de vista oposats en relació a una mateixa qüestió no significa que el seu pensament filosòfic sigui contradictori, sinó que aquestes discrepàncies són el resultat del joc de forces exercit entre les dues protagonistes. És a dir, Flamínia argumenta a favor de la vida àulica, per això aporta la part negativa de la vida retirada; mentre que Blesil·la, al defensar la vida retirada presenta els aspectes més negatius de la vida àulica.

Luisa Sigea inicia el debat sobre la figura del príncep centrant-se en les virtuts que, d'acord amb Plató i Pitàgoras,<sup>472</sup> aquest governant ha de tenir. Segons Sigea, el príncep ha de tenir i professar unes determinades virtuts per poder exercir de guia dels seus súbdits, i també d'ell mateix, cap a Déu i cap a la vida feliç. Aquestes virtuts són: la saviesa, la moderació, la prudència i la humanitat. Luisa Sigea anomena aquestes virtuts «divins preceptes»<sup>473</sup> i per explicar-les es basa en un seguit de filòsofs als que també elogia com a “divins”, com és el cas, especialment, de Plató.<sup>474</sup> Segons Sigea, és imprescindible que els prínceps posseïxin i donin mostres de totes aquestes virtuts,

---

<sup>469</sup> Si bé és cert que les dones que eren membres de famílies reials podien participar en política i fins i tot governar, com foren el casos per exemple de la reina Isabel la Catòlica (1451-1504) o la reina Caterina d'Àustria i de Portugal (1507-1558), al servei de la qual estigué la pròpia Luisa Sigea, les dones de classe mitjana i inferior no comptaven amb la mateixa sort. De fet, no fou fins a finals del segle XVIII, concretament a partir de 1791-1792, quan pensadores com Olimpia de Gouges (1748-1793) i Mary Wollstonecraft (1759-1797) publicaren les obres *Declaració dels drets de la dona i de la ciutadana*, i *Vindicació dels drets de la dona*, respectivament, que les dones començaran a reivindicar obertament que elles també formaven part de la societat, i per tant, tenien dret a participar de la política. Aquesta lluita fou realment una lluita llarga i complicada. N'és un exemple el fet que a Espanya les dones no pogueren començar a votar fins l'any 1933, durant la Segona República, gràcies a la lluita de la sufragista Clara Campoamor (1888-1972); malgrat que el sufragi femení ja estava aprovat des de l'any 1931. A França, les dones començaren a votar a la dècada dels 40; a Suïssa, el 1973; i a Aràbia Saudita, l'any 2012.

<sup>470</sup> En aquest cas, el personatge de Flamínia lloa la seva princesa amb les mateixes paraules que Isòcrates lloa Evàgoras. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 376 i 379.

<sup>471</sup> A través del personatge de Blesil·la, Luisa Sigea diu: «En un obrir i tancar d'ulls, els teus prínceps estimen i odien, donen el seu suport i aniquilen, construeixen i destrueixen, eleven i arruïnen.» (Ibidem, p. 385).

<sup>472</sup> Vegeu ibídem, pp. 375-376.

<sup>473</sup> Ibidem, p. 376.

<sup>474</sup> Vegeu ibídem, pp. 373, 375, 449 i 471. Luisa Sigea atorga als filòsofs dos epítets: divins i pagans. Vegeu l'apartat 8.1.1. El coneixement.

perquè d'aquesta manera, els súbdits també les posseiran. Tal com ella mateixa diu basant-se en una màxima grega: «Proposa la teva pròpia moderació com a exemple per als altres, sabent que els costums de la ciutat passen a ser similars als dels prínceps».<sup>475</sup>

Contràriament, Nicolau Maquiavel, en la seva obra *El Príncep*, considera que no és necessari que el príncep posseeixi totes les virtuts que la tradició i els moralistes cristians de l'Època Moderna defensaven, és a dir, les virtuts cardinals (prudència, justícia, fortalesa i templança) i les virtuts pròpies dels prínceps<sup>476</sup> (honestat, magnanimitat i liberalitat). Segons Maquiavel, n'hi ha prou que el príncep només *aparenti* les virtuts cardinals<sup>477</sup> i les contràries a les pròpies dels prínceps (ser mentider, cruel i garrepa),<sup>478</sup> perquè si es dona el cas que el príncep té totes les virtuts que se li demanen, aleshores, generarà enveja en els súbdits i s'esdevindran conseqüències nefastes:<sup>479</sup> concretament aquest príncep serà més aviat odiat en comptes de ser temut o estimat,<sup>480</sup> i no podrà mantenir-se en el poder. El príncep no podrà romandre en el poder perquè no pot confiar en què els altres homes actuaran d'acord amb el bé, ja que si tothom fos bo i actués d'acord amb el bé, aleshores, no hi hauria problema polític. Maquiavel, a més, tampoc no confia en què el príncep pugui posseir totes les virtuts cardinals i les virtuts pròpies dels prínceps, perquè, segons ell, tot i que els homes no són bons ni dolents per naturalesa, si tenen l'ocasió sempre triaran actuar fer el mal.<sup>481</sup> Per tots aquests motius, doncs, Maquiavel defensa que el príncep el que ha de fer realment és aparentar que té aquestes virtuts, i no pas posseir-les totes.

A diferència de Maquiavel,<sup>482</sup> Luisa Sigea confia en què els prínceps posseiran les virtuts de la saviesa, la moderació, la prudència i la humanitat, i que a més, en donaran mostres, perquè només així, aquests governants podran exercir de guies dels seus

---

<sup>475</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 377.

<sup>476</sup> Recordem que quan fem referència a les “virtuts pròpies dels prínceps” ens referim al conjunt de les tres “virtuts principescues”. Com hem explicat a l'apartat 2.1.2. El realisme polític, hem optat per no fer ús de l'adjectiu «principesc» per les connotacions negatives i frívoles que aquest adjectiu ha anat adoptant amb el pas del temps.

<sup>477</sup> Nicolau Maquiavel diu: «A un príncep, doncs, no li cal tenir totes les qualitats esmentades més amunt, però li és molt necessari que sembli posseir-les [...]» (*El Príncep*, cap. XVIII, p. 107).

<sup>478</sup> *Ibidem*, cap. XVI-XVIII, pp. 100-108.

<sup>479</sup> Nicolau Maquiavel diu: «[...] Fins i tot m'atreviria a dir que són perjudicials si les posseeix i les practica sempre, i són útils si només fa veure que les posseeix.» (*Ibidem*, cap. XVIII, p. 107).

<sup>480</sup> Maquiavel considera que és millor que el príncep sigui temut que no pas estimat. Tal com ell mateix diu: «[...] De tot això neix una qüestió: si és millor ser estimat que temut, o al contrari. La resposta és que caldria ser l'una i l'altra cosa, però com que és difícil de tenir-les plegades, quan ens n'hagi de mancar una d'ambdues és molt més segur ser temut que no pas amat.» (*Ibidem*, cap. XVII, pp. 103-104).

<sup>481</sup> *Ibidem*, cap. XVIII, p. 107.

<sup>482</sup> Cal tenir en compte que Maquiavel és un filòsof realista, mentre que Sigea –com anirem veient al llarg d'aquest treball– és una pensadora idealista i utòpica.

súbdivts per tal que aquests puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat. De fet, segons ella, les princeses que ha servit les posseeixen i en donen mostres.<sup>483</sup>

### 6.1.1. Els prínceps han de ser filòsofs

Segons Luisa Sigea, una de les principals virtuts que han de tenir els prínceps per poder esdevenir bons governants és la saviesa. Sigea concep la saviesa com un sinònim del coneixement filosòfic, i el coneixement filosòfic com un coneixement constituït per reflexions pròpies de la filosofia, basades en arguments racionals i justificats, i també per reflexions religioses cristianes basades en la fe. Segons Sigea, tant els pensadors pagans com els pensadors cristians arriben a les mateixes conclusions, perquè en ambdós casos el que es pretén és conèixer la veritat, i aquest coneixement de la veritat, com diu ella mateixa: «És la seu eterna i la llar dels déus».<sup>484</sup> De manera que quan Luisa Sigea fa referència al «coneixement», al «coneixement filosòfic» o a la «filosofia» està fent referència a la combinació d'arguments filosòfics de pensadors pagans i de pensadors cristians,<sup>485</sup> de manera similar a com ho feren Agustí d'Hipona, Jeroni d'Estridó, Bernat de Claravall, etc., els quals també conceberen el coneixement en aquest sentit.

Luisa Sigea justifica que el saber cristià cerca la veritat basant-se en el següent argument: segons ella, Déu és el coneixement i la veritat;<sup>486</sup> de manera que, com que el cristianisme cerca Déu, és a dir, vol arribar a Déu, el cristianisme cerca la veritat. Aquesta recerca de la veritat, explica Sigea, farà que els homes coneguin els mitjans adequats per tal de poder fer front i vèncer els vicis interns i els vicis externs.<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 373 i 379.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>485</sup> Basant-nos en aquests arguments, al llarg d'aquest treball, utilitzarem els termes «coneixement», «autèntic coneixement», «coneixement filosòfic» i «filosofia» com a sinònims d'aquest coneixement constituït per la unió del coneixement filosòfic i del coneixement religiós.

<sup>486</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 387 i 406.

<sup>487</sup> Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea només fa referència a la distinció entre vicis interns i vicis externs en una ocasió: «També recordo haver llegit una reflexió d'Agustí on deia que haver honorat Déu en aquesta vida és una acció bona i pietosa, com també haver lluitat amb la gràcia de Déu contra els vicis interns i externs, haver estimat el proïsme, haver donat per ells la nostra vida i totes les nostres coses si és necessari, no haver cedit a pensaments molt dolents, i si hem cedit, haver demanat a Déu amb un sentiment de pietat religiosa la seva indulgència i la seva ajuda per no cedir novament; perquè si ningú no hagués pecat en el paradís, no seria un acte de pietat lluitar contra els vicis, ja que l'absència de vicis seria l'habitatge de la felicitat.» (*Ibidem*, p. 510). Sigea, doncs, no ofereix una definició d'aquests dos tipus de vicis. Tenint en compte però, els arguments que aquesta pensadora desenvolupa mentre reflexiona sobre qüestions, especialment, de caràcter ètic, podem inferir que els vicis interns serien aquells vicis que afecten l'ànima, per exemple, la supèrbia. Els vicis externs, en canvi, serien aquells que afecten el cos, com per exemple, el desig de riquesa, poder, honor, glòria, recompenses

El coneixement filosòfic, segons Sigèa, també cerca la veritat –una veritat que, com la veritat cristiana, també permet als homes arribar al costat de Déu. Per justificar, en primer lloc, que el coneixement filosòfic cerca la veritat, Sigèa es basa en les reflexions d'un filòsof pagà, Ciceró. Aquest filòsof romà, en les seves obres *Tusculanes* i *Dels deures*, explica que la filosofia –concretament la filosofia grega– havia estat l'encarregada de convocar els homes a la vida social i de guiar-los,<sup>488</sup> perquè la filosofia és sinònim de coneixement, un coneixement que cerca la veritat, i, en conseqüència, la virtut.<sup>489</sup> Amb l'ajuda d'aquest coneixement, doncs, segons Ciceró, els homes poden fer front i vèncer les seves febleses i també alliberar-se dels seus errors, perquè la virtut és l'alliberament de tota passió.<sup>490</sup> Tenint en compte aquests arguments de Ciceró, Luisa Sigèa infereix que la filosofia permet als homes assolir l'autèntic coneixement, i, aquest coneixement, al seu torn, els permet poder afrontar i vèncer les passions internes i externes, i, per tant, arribar al costat de Déu.

D'aquesta darrera argumentació Sigèa també n'infereix que si la filosofia permet als homes afrontar i vèncer les passions, i conèixer la virtut, aleshores, els filòsofs, és a dir, aquells que són savis i virtuoses perquè posseeixen l'autèntic coneixement són, segons Sigèa, els governants ideals. Tal com ella mateixa diu: «El meu príncep és un filòsof i cultiva la filosofia per natura i per art».<sup>491</sup>

Aquesta afirmació significaria que el príncep, primerament, ha de ser un filòsof que cultiva la filosofia per naturalesa en el sentit que, aquest príncep, posseeix el do natural de ser filòsof, és a dir, es tracta d'un individu que per naturalesa és filòsof –encara que Sigèa no justifica aquesta inferència. I en segon lloc, aquest príncep, que per naturalesa és filòsof, també cultiva la filosofia com a art –entenent art com a tècnica (*tékne*)–; és a dir, el filòsof és aquell que aprèn, estudia i coneix el saber filosòfic. Aquest príncep-filòsof, diu Luisa Sigèa, sota la guia de la filosofia, «sap vèncer el plaer i l'avarícia, sap estimar la frugalitat, sap preservar el sentit de la vergonya i sap dominar la llengua, mostrant davant dels ulls de tothom la seva moderació, el seu rang, la seva distinció i la

---

materials, etc. En ambdós casos, es tracta de mals que allunyen els homes i les dones del costat de Déu i de la vida feliç.

<sup>488</sup> Vegeu Ciceró, *Tusculanes*, V,II,5.

<sup>489</sup> Ciceró diu: «[...] de la categoria descrita en primer lloc, i en la qual posem la saviesa i la prudència, procedeix la recerca i descoberta de la veritat, i aquest ofici és el propi de la virtut. Car, com més clarament discerneix algú el que en cada cas és més veritable, i com més agudament i ràpidament és capaç de comprendre'n i explicar-ne la raó, tant més acostuma aquest home a ésser estimat, en justícia, prudent i savi. Per això l'esfera d'aquesta virtut, el seu tema, per dir-ho així, i camp d'exercici és la veritat.» (*Dels deures*, I,V,15-16).

<sup>490</sup> Vegeu *ibídem*, II,V,18.

<sup>491</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 380.

seva honestedat»,<sup>492</sup> perquè la filosofia li aporta els coneixements necessaris per poder assolir totes aquestes comeses. Gràcies al saber filosòfic, doncs, el príncep-filòsof pot alliberar-se de tots els mals propis d'aquest segle, i per tant, arribar al costat de Déu. Aquest saber també permet que el príncep-filòsof pugui guiar els seus súbdits de manera adequada, perquè el príncep-filòsof, com que és savi, sap orientar i conduir els súbdits, tant en qüestions de caràcter polític i social, com també en qüestions de caràcter espiritual; tal com diu Sigea: «De la mateixa manera, les seves accions [les dels prínceps] també seran profitoses, primerament per a ells, i després per als seus súbdits».<sup>493</sup> Quant a les qüestions espirituals, aquest príncep-filòsof es preocupa perquè els seus súbdits facin front i vencin els mals propis d'aquest segle, i d'aquesta manera, puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat; en paraules de Sigea: «En efecte, la tasca del rei és poder preservar els homes dels perills i proveir-los de beneficis. Però qui vol fer això ha de saber el que és bo i el que és dolent per als homes, allò que els delecta i allò que els perjudica, allò que és útil i allò que és inútil. I discernir això pertany tan sols al filòsof, perquè el filòsof està preocupat constantment per aconsellar els homes sobre allò que els condueix cap a la felicitat».<sup>494</sup>

A l'hora de desenvolupar aquesta concepció de la filosofia entesa com a coneixement filosòfic i també de relacionar-la amb la política tot parlant del príncep-filòsof, Luisa Sigea no només es basa en el pensament de Ciceró, sinó també en el de Plató. De fet, les primeres línies del *Primer dia* del *Diàleg de dues donzelles* pertanyen a un fragment de *La República* de Plató.<sup>495</sup> Aquesta tesi d'acord amb la qual és imprescindible que els prínceps siguin filòsofs, perquè els filòsofs han estat instruïts però també són savis per naturalesa i, per tant, compten amb l'autèntic coneixement per poder governar adequadament, és una de les tesis principals del pensament polític de Plató.<sup>496</sup> En el seu diàleg *La República*, Plató dissenya l'Estat ideal a partir de la seva concepció antropològica, és a dir, de la mateixa manera que en l'ànima hi ha tres parts –la racional, la irascible i la concupiscible–, en la ciutat també hi ha tres tipus d'individus: els racionals, que viuen i actuen d'acord amb l'ordre de les Idees; els emotius, centrats en la recerca de l'honor i la fama; i els concupiscents, que actuen dominats pels desitjos carnals. Aquests individus són distribuïts en tres categories o estaments socials

---

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>496</sup> Vegeu Plató, *La República*, V,473d.

diferents: la dels governants o filòsofs-rei, la dels guardians i la dels artesans.<sup>497</sup> Els governants o filòsofs-reis constitueixen el primer estament social, que, a causa de la seva extraordinària preparació i desinterès per la riquesa,<sup>498</sup> són els encarregats de dirigir els assumptes de la ciutat, i posseeixen les virtuts de la saviesa i de la prudència. El segon estament està constituït pels guardians, que tenen la missió de defensar l'Estat de tots els possibles enemics i rivals, i posseeixen la virtut de la fortalesa. En darrer lloc, hi ha el rang dels artesans, constituït pels camperols, obrers, comerciants, etc., la tasca dels quals és produir tot allò que necessita la polis per a la seva supervivència,<sup>499</sup> i posseeixen la virtut de la templança. Plató argumenta que la pertinença a una o altra classe prové de la pròpia naturalesa, juntament amb l'educació (*paideia*).

El filòsof-rei és aquell a qui li domina l'ànima racional, posseeix la virtut de la prudència i ha assolit totes les etapes en les que es divideix l'educació platònica.<sup>500</sup> Per tant, d'acord amb la doctrina platònica, el filòsof ha d'ocupar-se necessàriament del govern de la polis.<sup>501</sup> Segons Plató, doncs, la filosofia entesa com a coneixement filosòfic és la clau per poder determinar quins són els individus ideals per governar la polis.

Luisa Sigèa, com Plató, també aspira a què els prínceps de la seva època siguin governants instruïts en filosofia, perquè, segons ella, com hem vist, el filòsof és aquell que «cultiva la filosofia per natura i per art».<sup>502</sup> L'objectiu que cerca Sigèa argumentant a favor que el príncep sigui filòsof però, és diferent del de Plató. Sigèa vol que el príncep sigui filòsof perquè d'aquesta manera, aquest governant ideal podrà guiar els súbdits en direcció a Déu i la vida feliç, mentre que Plató cerca la justícia; és a dir, segons Plató, si el príncep és filòsof i cada persona ocupa el lloc que li correspon d'acord amb la part de l'ànima que li domina, aleshores hi haurà harmonia i justícia dintre de la polis.<sup>503</sup>

Per tal d'emfasitzar més aquesta argumentació, Luisa Sigèa, a través del personatge de Blesil·la, cita el cas del rei Numa Pompili –successor del rei Ròmul– com a exemple

---

<sup>497</sup> *Ibidem*, IV,412b-417b; i IV,427d-448e.

<sup>498</sup> *Ibidem*, I,347a-e.

<sup>499</sup> *Ibidem*, V,455b.

<sup>500</sup> L'educació platònica estava constituïda per l'aprenentatge de les següents matèries: gimnàstica, música, poesia –durant la primera etapa de formació, fins als 20 anys d'edat; aritmètica, càlcul, geometria i astronomia –al llarg de la segona etapa, durant 10 anys, és a dir, fins als 30 anys d'edat; i dialèctica –en la darrera etapa, entre els 30 i els 50 anys d'edat. Vegeu Plató, *Les lleis*, VII,788-808; i també *La República*, VII.

<sup>501</sup> Vegeu *idem*, *La República*, V,473d.

<sup>502</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 380.

<sup>503</sup> Vegeu Plató, *La República*, IV,423d; i IV,433a-b.



paradigmàtic de príncep ideal. Numa Pompili fou un rei que destacà per la seva saviesa i per la seva honestedat política i, segons Sigea, gràcies a la filosofia pogué fer front i vèncer totes les passions, els vicis i les temptacions pròpies d'aquest segle.<sup>504</sup>

El príncep doncs, segons Luisa Sigea, ha de ser un príncep-filòsof. En el cas, però, que els prínceps que governin no siguin filòsofs per naturalesa, o bé que no hagin tingut la possibilitat d'ésser instruïts en filosofia, Luisa Sigea els recomana que s'envoltin i es deixin aconsellar per filòsofs; com digué Sòcrates: «Concedeix llibertat d'expressió als savis, perquè puguin ser els teus consellers quan dubtis».<sup>505</sup> Així doncs, el príncep ha d'accedir a ser orientat per aquells que tenen un coneixement veritable, i no pas pels aduldors,<sup>506</sup> perquè, segons Sigea, només si es deixa guiar pels filòsofs esdevindrà un ésser virtuós en si mateix i també davant dels ulls de tothom, és a dir, serà un model a seguir pels seus súbdits.<sup>507</sup>

Aquest argument d'acord amb el qual és necessari que el príncep compti amb bons consellers és un argument comú entre les obres de filosofia política de l'Edat Moderna, tant de caràcter realista com idealista. El filòsof realista Nicolau Maquiavel, per exemple, també la defensa en la seva obra *El Príncep* (1513). Maquiavel recomana al príncep que es deixi aconsellar pels savis, concretament, per homes astuts que diuen sempre la veritat,<sup>508</sup> i que, en canvi, defugui els consells procedents dels aduldors, perquè, d'aquesta manera, el príncep aconseguirà, no només ser un bon governant, sinó també mantenir el seu poder.<sup>509</sup> Els pensadors polítics idealistes moderns, concretament els utòpics, també argumentaren a favor de la necessitat que els prínceps comptessin amb bons consellers. En aquest cas, destacarien Thomas More i Tommaso Campanella. More, en la seva obra *Utopia* (1516), també reflexiona sobre la necessitat que els filòsofs, és a dir, aquells que coneixen com és autènticament el món, estiguin o no al servei d'aquells que manen a fi de contribuir al bé comú; i arriba a una conclusió

---

<sup>504</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 488.

<sup>505</sup> Luisa Sigea cita Sòcrates. Vegeu *ibídem*, p. 378.

<sup>506</sup> Vegeu l'apartat 6.5. Els aduldors.

<sup>507</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 379.

<sup>508</sup> Nicolau Maquiavel diu: «[...] un príncep prudent ha de cercar un tercer camí, elegint en el seu estat homes savis i només a aquests ha de donar plena llibertat per dir-li la veritat, i encara només en aquelles coses que els demana i res més. Tanmateix els ha de preguntar sobre tota mena de coses, i ha d'escoltar llurs opinions; però després deliberar tot sol, i a la seva manera.» (*El Príncep*, cap. XXIII, p. 128). Vegeu *ibídem*, cap. XXII-XXIII, pp. 126-129 i l'apartat 6.5. Els aduldors.

<sup>509</sup> A diferència de Maquiavel, Luisa Sigea no s'ocupa de com aconseguir ni tampoc de com mantenir el poder, perquè segons ella, el poder polític, terrenal i temporal, procedeix de Déu. És a dir, Déu és l'encarregat d'assignar i també d'arrabassar el poder a uns determinats governants perquè regeixin en nom seu. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 371, 382, i 388.

certament afirmativa.<sup>510</sup> Per la seva banda, Tommaso Campanella, en la seva obra *La ciutat del sol* (publicada l'any 1623), situa al capdavant del govern del seu estat ideal,<sup>511</sup> un científic i tres ministres; entre aquests tres ministres destaca Sin, el qual posseeix la saviesa i és l'encarregat de les arts i de les indústries.<sup>512</sup>

Així doncs, la primera i també la principal qualitat que han de tenir els prínceps, segons Luisa Sigèa, és ser filòsofs, perquè la filosofia és l'autèntica guia i també la millor consellera pels bons governants, ja que és un sinònim de saviesa.<sup>513</sup> Segons Sigèa, a més, ser filòsof, és a dir, posseir l'autèntic coneixement,<sup>514</sup> implica posseir altres virtuts, a saber, la moderació, la prudència i la humanitat.<sup>515</sup>

### 6.1.2. La moderació

Luisa Sigèa argumenta que la segona virtut que els prínceps han de tenir, si són filòsofs, i per tant, savis, és ser moderats. Segons l'orador i retòric atenès Isòcrates – explica Sigèa –, ser moderat en l'àmbit polític significa que el príncep no ha de comportar-se contràriament a l'ordre establert, ni tampoc cometre cap tipus d'error ni en els esdeveniments quotidians ni en cap altra situació; al contrari, és necessari que sàpiga administrar la ciutat amb respecte als déus i amb amor als homes; tal com ho féu Evàgoras, el rei de Xipre<sup>516</sup> i també Teseu, un heroi atenès.<sup>517</sup> És a dir, ser moderat, segons Sigèa, significa saber actuar adequadament d'acord amb les convencions i les regles establertes, essent guiat sempre pel coneixement filosòfic.

A través del personatge de Flàminia, Luisa Sigèa cita, discretament, com a exemple de moderació la reina Caterina d'Àustria i de Portugal<sup>518</sup> –al servei de la qual estigué

---

<sup>510</sup> Vegeu T. More, *Utopia*, llibre I, pp. 54-93.

<sup>511</sup> Vegeu T. Campanella, *La ciutat del sol*, pp. 32-34, on aquest filòsof descriu les característiques del seu estat ideal.

<sup>512</sup> *Ibidem*, pp. 34-35 i 68.

<sup>513</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 380, 431-432 i 469.

<sup>514</sup> Recordem que, al llarg d'aquest treball, utilitzem els termes «coneixement», «autèntic coneixement», «coneixement filosòfic» i «filosofia» com a sinònims del coneixement constituït per la unió del coneixement filosòfic i del coneixement religiós.

<sup>515</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 375- 376.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>517</sup> Vegeu Isòcrates, “Elogi a Helena” (X), 23-26 i 31-34.

<sup>518</sup> Luisa Sigèa diu: «Em refereixo a la meua pròpia princesa, respecte a la qual només m'atreveixo a afirmar amb certesa el mateix que digué Isòcrates referint-se a Evàgoras [...]» (*Op. cit.*, p. 379; vegeu també *ibidem*, p. 376). En aquest cas, no podem inferir que Luisa Sigèa s'estigui referint a la infanta Maria de Portugal, perquè, com hem comentat, aquesta infanta no arribà a regnar mai, ja que va preferir

durant deu anys— perquè, segons Sigèa, aquesta princesa es caracteritzà per posseir les virtuts d'ésser sàvia i també moderada, en tant que sabé actuar d'acord amb les circumstàncies.

A part d'aquesta concepció de la moderació desenvolupada per Isòcrates, Luisa Sigèa també comparteix amb aquest orador atenès la convicció que els súbdits tendeixen a imitar el procedir i la manera d'actuar dels governants. Tal com diu la màxima grega abans esmentada: «Els costums de la ciutat passen a ser similars als dels prínceps».<sup>519</sup> De manera que si els prínceps són moderats, aleshores els seus súbdits també ho seran; mentre que si no ho són, els súbdits tampoc no ho seran. Per tant, és necessari que els prínceps siguin moderats i que, a més, donin mostres d'aquesta virtut. Tal com ella mateixa diu: «Si bé totes aquestes qualitats, d'una banda, tendeixen sovint a molestar les ànimes dels homes dolents perquè s'oposen als seus propis costums —com ja he dit abans—, d'altra banda, també inciten els esperits dels bons perquè segueixin els prínceps».<sup>520</sup>

Sèneca també argumenta quelcom similar al que diu Isòcrates. Segons Sèneca, hom necessita seguir un model a partir del qual orientar la seva conducta i adequar els seus costums, perquè «sense regle no adreçaràs les coses tortes».<sup>521</sup> Luisa Sigèa, doncs, basant-se en aquesta reflexió estoica, aconsella tant als homes com a les dones que convoquin alguna persona moderada i virtuosa que actuï com a testimoni de les seves vides i que sempre la tinguin davant, per tal de viure com si hom estigués sempre sota la mirada d'aquest guia.<sup>522</sup> D'aquesta manera, hom podrà esdevenir moderat i virtuos com el model que segueix. Com a testimonis a seguir, Luisa Sigèa proposa als homes seguir Jeroni d'Estridó o bé Agustí d'Hipona; i a les dones, seguint el consell del mateix Jeroni d'Estridó, Vera, Fabiola o Paula,<sup>523</sup> perquè segons ella, tots aquests homes i totes aquestes dones és caracteritzen, precisament, per ser persones moderades, a part de posseir també moltes altres virtuts.

---

dedicar-se a l'estudi i a fer obres de caritat en comptes de casar-se i governar. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, p. 28.

<sup>519</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 377.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 465.

Veiem doncs, que la virtut de la moderació és una virtut que no han de posseir només els prínceps, sinó també els súbdits, tant els homes com les dones.<sup>524</sup>

### 6.1.3. La prudència: unió de coratge, templança i justícia

Una altra de les virtuts que Luisa Sigea considera que han de tenir els bons governants, perquè també està relacionada amb la filosofia i el coneixement, és la prudència. Luisa Sigea recolza aquesta afirmació en el pensament de Plató, perquè aquest filòsof grec argumenta que si els prínceps volen ser uns bons governants, no només han de ser persones instruïdes, és a dir, no n'hi ha prou que tinguin coneixements filosòfics, sinó que també han de ser prudents.<sup>525</sup> Plató concep la prudència com la virtut pròpia de l'ànima racional i consisteix a saber organitzar i dirigir racionalment una acció. És a dir, segons aquest pensador, hom sabrà com actuar gràcies a la prudència, perquè aquesta virtut està relacionada amb el coneixement (*episteme*) de les idees immutables, en oposició a l'opinió (*doxa*), que consisteix en el coneixement de les coses canviant i pròpies del món sensible.<sup>526</sup> Plató també afegeix que la prudència està relacionada amb tres virtuts: el coratge (la virtut pròpia de l'ànima irascible), la templança (la virtut característica de l'ànima concupiscible) i la justícia (la virtut resultant del bon funcionament d'aquestes tres).<sup>527</sup>

Luisa Sigea, tenint en compte aquestes reflexions de Plató, explica que la prudència és «la ciència d'allò que cal buscar i de les coses que cal evitar».<sup>528</sup> És a dir, Sigea concep la virtut de la prudència com la virtut encarregada d'ajudar els homes a saber quines coses han de cercar i quines han d'evitar a partir del coneixement filosòfic. També argumenta que aquesta virtut, com ha dit Plató, està relacionada amb les virtuts del coratge, la templança i la justícia.<sup>529</sup> Luisa Sigea explica aquestes tres virtuts seguint les definicions que en dona Plató en el seu diàleg titulat *La República*. Sigea és força fidel a la concepció platònica de la prudència, així com també ho és respecte a les virtuts del coratge, de la templança i de la justícia.

---

<sup>524</sup> La virtut de la prudència, precisament, és una de les sis virtuts –com veurem– que Luisa Sigea considera que han de posseir totes les dones. Les altres cinc virtuts són: el silenci, la castedat, la pudícia, la caritat i l'harmonia. Vegeu l'apartat 7.3.2. Virtuts necessàries en les dones.

<sup>525</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 375.

<sup>526</sup> Vegeu Plató, *La República*, IV,428b-429a.

<sup>527</sup> *Ibidem*, IV,427e.

<sup>528</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 375.

<sup>529</sup> *Ibidem*.

Plató concep el coratge –anomenat també valor, valentia o fortalesa– com la virtut que permet a l’home mantenir la idea justa d’allò que s’ha de témer i d’allò que no s’ha de témer davant de qualsevol circumstància, és a dir, mantenir una opinió recta.<sup>530</sup> Com hem dit, és la virtut pròpia de l’ànima irascible. Quant a la tempraça, Plató la defineix com la virtut encarregada de dominar les passions i també un mateix,<sup>531</sup> i és la virtut característica de l’ànima concupiscible. Pel que fa la justícia, Plató explica i argumenta que és la virtut que engloba totes les altres virtuts, és a dir, les virtuts de la prudència, la fortalesa i la tempraça, perquè la justícia és la idea de bé aplicada a la polis. Segons aquest pensador grec, hi haurà justícia a la polis quan cada individu ocupi el lloc que li correspon i desenvolupi l’activitat que li és pròpia dintre de la mateixa polis d’acord amb la part de l’ànima que li domina.<sup>532</sup> Segons Plató, perquè hi pugui haver harmonia i justícia en la polis, primerament hi ha d’haver harmonia i justícia en l’ànima de l’individu; és a dir, que a cada individu li domini la part de l’ànima que li ha de dominar. Plató, a més, també assenyalava que la justícia és una de les tres idees màximes, juntament amb les idees de bé i de bellesa.<sup>533</sup>

Seguint aquesta línia platònica, Luisa Sigea defineix la virtut del coratge com la força, la valentia que ajuda l’home a fer front a totes les dificultats, perquè aquesta virtut es basa en el coneixement filosòfic, és a dir, en l’autèntic coneixement.<sup>534</sup> Pel que fa a la tempraça, la concep com la virtut que permet controlar i vèncer les afeccions, les passions i els desitjos gràcies també al coneixement filosòfic.<sup>535</sup> I defineix la virtut de la justícia com la virtut «encarregada d’assignar a cadascú el que li pertoca».<sup>536</sup> Aquesta virtut, com les virtuts del coratge i de la tempraça, també està basada en la raó i en la ciència, és a dir, en el coneixement filosòfic. El príncep, explica Luisa Sigea, posseeix aquesta virtut de la justícia perquè és savi, és a dir, posseeix l’autèntic coneixement, el coneixement filosòfic. Per tant, és l’encarregat de distribuir «una justícia perfecta»<sup>537</sup> entre els ciutadans, per poder «protegir-los i millorar-los en la mesura del possible».<sup>538</sup>

---

<sup>530</sup> Vegeu Plató, *La República*, IV,430b.

<sup>531</sup> *Ibidem*, IV,431d.

<sup>532</sup> *Ibidem*, IV,433a-b.

<sup>533</sup> Ídem, *Fedre*, 249b-250c.

<sup>534</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 375.

<sup>535</sup> *Ibidem*.

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> *Ibidem*.

Tot i que la concepció de Luisa Sigea d'aquestes tres virtuts, juntament amb la de la prudència –com hem vist–, estan basades clarament en el pensament platònic, Sigea no comparteix amb Plató la finalitat última d'aquestes virtuts, especialment en relació a la virtut de la justícia. Recordem que l'objectiu de Plató és que hi hagi harmonia, és a dir, justícia, en l'ànima de l'individu perquè, a posteriori, hi pugui haver harmonia, és a dir, justícia, en la polis. L'objectiu de Luisa Sigea, en canvi, és que el príncep posseeixi les virtuts de la prudència, el coratge, la templança i la justícia, perquè pugui ser un bon guia i sàpiga encaminar els seus súbdits en direcció a Déu i a la vida feliç. Veiem doncs, que Plató subordina l'antropologia i l'ètica a la política, mentre que Sigea subordina la política a l'ètica.

La concepció platònica de les virtuts de la prudència, el coratge, la templança i la justícia basades en l'autèntic coneixement, és a dir, en el coneixement filosòfic, foren seguides, modificades i adaptades pel cristianisme, tal com es pot comprovar en el llibre de la Saviesa: «[...] Les virtuts són fruit dels afanys de la Saviesa, que ensenya la templança, la prudència, la justícia, la fortalesa. No hi ha res més útil en la vida dels homes».<sup>539</sup> A diferència de Plató, però, segons els pensadors cristians, la Saviesa concebuda com l'autèntic coneixement no fa referència al coneixement filosòfic, sinó que apel·la únicament al coneixement cristià. Malgrat aquesta modificació però, el significat d'aquestes virtuts seguí essent platònic.

Els moralistes romans, entre els quals destaca Ciceró, també adoptaren aquestes quatre virtuts –la prudència, el coratge, la templança i la justícia–, juntament amb les virtuts de l'honestedat, la magnanimitat i la liberalitat. Aquestes set virtuts foren distribuïdes en dos grups: un primer grup anomenades virtuts cardinals (prudència, justícia, fortalesa i templança), i un segon grup anomenades virtuts pròpies dels prínceps<sup>540</sup> (honestedat, magnanimitat i liberalitat).

Ciceró, en la seva obra *Dels deures*, defineix la virtut de la prudència com aquella virtut que té com a objecte d'estudi i de recerca la veritat, perquè, segons aquest filòsof

---

<sup>539</sup> Sv 8,7.

<sup>540</sup> Recordem que quan fem referència a les "virtuts pròpies dels prínceps" ens referim al conjunt de les tres "virtuts principesques". Aquesta doble classificació entre les virtuts cardinals i les virtuts pròpies dels prínceps establerta pels moralistes romans fou seguida pels pensadors polítics cristians, els quals també defensaren que si els bons governants les posseïen, no només aconseguirien el poder, l'honor i la glòria, sinó que, a més, obtindrien la conseqüent recompensa en el món celestial, és a dir, la salvació de l'ànima en tant que cristians. Aquests pensadors consideraven que les virtuts cardinals eren les virtuts més importants, perquè eren les encarregades de guiar la bona conducta per tal que les ànimes dels individus poguessin salvar-se.

estoic, l'home té un desig innat de saber i de conèixer la veritat.<sup>541</sup> La fortalesa, per la seva banda, és la virtut que ajuda l'home a mantenir-se incommovible enfront dels perills externs i a lluitar a favor de l'equitat amb l'ajuda de la noblesa i de la dignitat; és a dir, és la virtut que ajuda els homes a no deixar-se emportar ni tampoc guiar-se per les debilitats, les passions, o els desitjos pròpiament terrenals, sinó que els insta a buscar el bé comú.<sup>542</sup> La templança és la virtut que suposa l'absència de moviments passionals desordenats en totes les accions i una mesura adient, perquè aquesta virtut està relacionada amb l'honestedat, el decòrum i la moderació.<sup>543</sup> I la justícia consisteix a no perjudicar ningú, i a utilitzar els béns comuns com a comuns i els béns privats com a privats; és a dir, la justícia consisteix a no arrabassar els béns aliens, perquè fent-ho s'estaria violant un dret propi de la societat humana.<sup>544</sup> Segons Ciceró, hom assolirà aquestes quatre virtuts cardinals quan compleixi els deures corresponents en relació a cadascuna d'elles.

Respecte a les virtuts pròpies dels prínceps –l'honestedat, la magnanimitat i la liberalitat–, Ciceró concep l'honestedat com la virtut que està constituïda per les quatre virtuts cardinals explicades, les quals, a la vegada, també són la base del deure. Segons Ciceró, l'honestedat implica el respecte cap a un mateix i també en direcció als altres, i aquest respecte s'aconsegueix, precisament, a partir de les quatre virtuts cardinals.<sup>545</sup> Ciceró defineix la magnanimitat com la grandesa d'esperit, és a dir, la fortalesa que permetrà que hom pugui viure amb dignitat, senzillesa, fidelitat i respecte en relació als altres, perquè aquell que és magnànim no es deixa emportar per l'ambició, ni tampoc no acumula riqueses mitjançant recursos il·lícits per tal de satisfer les seves passions.<sup>546</sup> En darrer lloc, defineix la liberalitat com la virtut de no perjudicar els altres, perquè aquesta virtut està estretament relacionada amb la virtut de la justícia.<sup>547</sup> Entre aquestes tres virtuts pròpies dels prínceps, Ciceró destaca especialment l'honestedat, perquè si el príncep posseeix aquesta virtut significa que romandrà fidel i es comportarà sempre de manera honrada amb tothom.<sup>548</sup>

D'acord amb Ciceró, el bon polític ha de posseir tant les virtuts cardinals com les virtuts pròpies dels prínceps, i, sobretot, no s'ha de deixar vèncer per la debilitat ni pels

---

<sup>541</sup> Vegeu Ciceró, *Dels deures*, I,VI,18.

<sup>542</sup> *Ibidem*, I,XIX,62-65.

<sup>543</sup> *Ibidem*, I,XXVII,93-101.

<sup>544</sup> *Ibidem*, I,VII,20-24.

<sup>545</sup> *Ibidem*, I,V,15-17.

<sup>546</sup> *Ibidem*, I,XVIII,61.

<sup>547</sup> *Ibidem*, I,XIV,42-44.

<sup>548</sup> *Ibidem*, I,V,15.

desitjos.<sup>549</sup> Per això és tan important la virtut de la prudència, perquè –com hem comentat–, aquesta consisteix a tenir coneixement, no perjudicar els altres, lluitar per l'equitat i ser moderat. Només així, el bon polític serà virtuós –entenen la virtut, segons Ciceró, com la capacitat de fer allò que és més adient i també més adequat d'acord amb les circumstàncies. Ciceró també explica que si els bons governants posseeixen aquests dos grups de virtuts, aleshores aconseguiran els béns propis de la política: el poder, l'honor i la glòria; perquè aquestes virtuts són els mitjans per assolir aquests tres béns polítics. Ciceró encara afegeix dues virtuts més que per a ell també són clau, a saber, la benevolència i la confiança.<sup>550</sup>

Luisa Sigea coincideix amb Ciceró quan concep la virtut de la prudència com un sinònim de coneixement, és a dir, com la virtut encarregada de cercar la veritat. Respecte a la fortalesa i la tempraça, Sigea argumenta –de manera molt similar a Ciceró– que són la clau per poder front a les passions, les temptacions i els mals propis d'aquest món. Sigea, però, a diferència de Ciceró, afegeix que aquestes dues virtuts també serveixen per arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç;<sup>551</sup> alhora, si els prínceps les posseeixen, podran exercir de guies pels seus súbdits, com hem comentat.<sup>552</sup> En darrer lloc, Luisa Sigea coincideix amb Ciceró a definir la virtut de la justícia com la virtut encarregada d'assignar a cadascú el que li pertoca i, sobretot, no arrabassar els béns aliens; és a dir, no perjudicar ningú.

Al llarg de la seva obra, Luisa Sigea no esmenta les virtuts de l'honestedat, la magnanimitat ni de la liberalitat com a tals. Això és perquè a les definicions ciceronianes d'aquestes tres virtuts, per Sigea, ja es troben incloses dintre de les altres quatre virtuts. És a dir, les virtuts de la prudència, la justícia, la fortalesa i la tempraça, tal com ella les ha definit, ja contenen les definicions de les virtuts de l'honestedat, la magnanimitat i la liberalitat ciceronianes. El bon governant, en ser un filòsof, no només posseeix gràcies a l'autèntic coneixement la virtut de la honestedat, sinó que també en dona mostres.<sup>553</sup> La magnanimitat, per la seva banda, és la virtut encarregada d'ajudar els homes perquè no es deixin guiar per les passions, ni pels desitjos ni per les temptacions; la mateixa tasca que exerceix la virtut de la fortalesa, del coratge. En

---

<sup>549</sup> *Ibidem*, I,II,5.

<sup>550</sup> Segons Ciceró, la benevolència i la confiança consisteixen en ser estimats per la multitud, tenir la confiança d'aquesta, i ésser admirat i tingut per digne d'honor. Vegeu *ibidem*, II,IX-XII,31-42.

<sup>551</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 457. Vegeu també p. 498.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. 380.



darrer lloc, la liberalitat consisteix a no perjudicar els altres; el mateix objectiu que té la virtut de la justícia.

A diferència de Ciceró, Luisa Sigea considera que aquestes virtuts no només les han de posseir i posar en pràctica els prínceps sinó també tots els súbdits, perquè l'objectiu dels súbdits també és arribar al costat de Déu; i per arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç –com anirem veient al llarg d'aquest treball– es requereixen aquestes virtuts, juntament amb d'altres. Així doncs, segons Sigea, no té sentit distingir entre “virtuts cardinals” i “virtuts pròpies dels prínceps” perquè, segons ella, les virtuts pròpies dels prínceps ja es troben incloses dintre de les virtuts cardinals; i també perquè aquesta divisió té una connotació política que separa les virtuts que han de tenir els homes en virtut del grup social al que pertanyen, en comptes de considerar-les globalment com el conjunt de virtuts que ha de tenir tota persona.<sup>554</sup>

Tanmateix, la classificació ciceroniana encara continuava essent vigent i Nicolau Maquiavel, per exemple, en la seva obra *El Príncep*, també en parlà tot criticant-la. Com ja hem comentat, segons ell, no és necessari que el príncep posseeixi totes aquestes virtuts, ja que això genera enveja i rancúnia entre els súbdits. Al contrari, segons Maquiavel, les virtuts que el príncep realment ha de posseir són les virtuts cardinals i les virtuts *contràries* a les virtuts pròpies dels prínceps: la gasiveria (en comptes de la liberalitat),<sup>555</sup> la crueltat (en comptes de la magnanimitat),<sup>556</sup> i la falsedat (en comptes de l'honestedat).<sup>557</sup> D'aquesta manera, el príncep podrà fer front a la fortuna i assolir el poder, l'honor i la glòria, i serà més temut que no pas estimat.<sup>558</sup> Segons ell, si el príncep posseeix l'antiga *virtù* –la defensada pels moralistes romans i els polítics cristians– probablement sí que serà mereixedor d'elogis; tanmateix, la manera de ser dels homes no permet que el príncep sigui així, ja que els homes, en realitat, són volubles, tendeixen a simular el que no són i a dissimular el que realment són, només procuren per a ells i, si hi ha opció per escollir, sempre trien fer el mal.<sup>559</sup> De manera que si el príncep vol aconseguir el poder i mantenir-lo és necessari que actuï d'una

---

<sup>554</sup> Luisa Sigea argumenta que les dones també han de posseir les virtuts de la prudència, la fortalesa, la templança i la justícia, tot i que Sigea utilitza uns altres termes per referir-s'hi. Vegeu l'apartat 7.3.2. Virtuts necessàries en les dones.

<sup>555</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XVI, pp. 100-102.

<sup>556</sup> *Ibidem*, cap. XVII, pp. 102-105.

<sup>557</sup> *Ibidem*, cap. XVIII, pp. 106-108.

<sup>558</sup> *Ibidem*, cap. XVII, pp. 102-105.

<sup>559</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Perquè dels homes, en general, es pot dir això: que són ingrats, volubles, falsos, que defugen els perills, àvids de guany, i mentre els afavoreixes són tot teus, t'ofereixen la sang, les riqueses, la vida, els fills, tal com he dit més amunt, quan és lluny la necessitat; però quan se t'acosta, se't giren d'esquena.» (*Ibidem*, cap. XVII, p. 104).

determinada manera davant de cada situació concreta, segons la necessitat (imperatiu de la necessitat),<sup>560</sup> essent astut i alhora ferotge.<sup>561</sup>

Aquesta argumentació desenvolupada per Maquiavel discrepa del pensament polític de Luisa Sigea, perquè, com hem dit, aquesta filòsofa argumenta a favor de la necessitat que els prínceps siguin honestos, perquè només així sabran orientar degudament els seus súbdits en aquest món en direcció a Déu; especialment perquè considera que els homes tendeixen a deixar-se emportar per les passions, per les temptacions i pels vicis propis d'aquest segle.<sup>562</sup>

El fet que Luisa Sigea i Nicolau Maquiavel discrepin en aquesta qüestió es deu a que ambdós filòsofs busquen obtenir fins diferents a partir de les seves respectives reflexions polítiques. Luisa Sigea busca poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, mentre que Nicolau Maquiavel vol assolir el poder terrenal i mantenir-lo. D'aquí que la primera pugui ser considerada com una pensadora utòpica en relació a la política, ja que no parteix *del què passa*, sinó *del què hauria de passar*;<sup>563</sup> mentre que Maquiavel és un pensador realista, perquè parteix de la realitat, és a dir, de *què està succeint*.<sup>564</sup>

---

<sup>560</sup> Nicolau Maquiavel diu: «[...] D'aquí que a un príncep que es vulgui conservar li cal aprendre a poder no ser bo, i a fer-ne ús o no segons la necessitat.» (Ibidem, cap. XV, p. 99). Vegeu també ibidem, cap. X, pp. 82-84; i també cap. XVIII, pp. 106-108.

<sup>561</sup> Segons la famosa metàfora maquiaveliana de la guineu i el lleó (vegeu ibidem, cap. XVIII, pp. 106-108; i també cap. XIX, p. 114). Aquesta discrepància en relació a aquestes virtuts polítiques és una de les característiques a partir de les quals hom pot inferir que Maquiavel és un pensador polític realista, perquè, en la seva obra *El Príncep*, Maquiavel distingeix entre *com funcionen les coses*, de *com haurien de funcionar* (vegeu ibidem, cap. XV, p. 99). És a dir, parteix de la realitat, de com són les coses, i a partir d'aquesta ofereix uns determinats consells i recomanacions per tal de poder assolir el poder i mantenir-lo. Per exemple, recomana que el príncep sigui prudent sobretot en qüestions de guerra, és a dir, és necessari que príncep s'ocupi de l'art de la guerra tant en temps de pau com també en temps de guerra, perquè d'aquesta manera i juntament amb l'ajuda del coneixement podrà fer front a les adversitats de la fortuna (vegeu ibidem, cap. XIV, pp. 96-98). De no ser així, els prínceps fracassaran, tal com li succeí a Girolamo Savonarola (vegeu ibidem, cap. VI, p. 67). A diferència de Maquiavel, els moralistes romans i també els polítics cristians es basaven en uns ideals que tenien poc a veure amb la realitat, és a dir, partien de *l'hauria d'haver* i no del *hi ha*. Això féu que imaginessin principats o repúbliques que mai no havien existit i que tampoc no existirien, com per exemple l'illa Utopia de Thomas More.

<sup>562</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 380.

<sup>563</sup> Luisa Sigea parla dels prínceps ideals, és a dir, uns prínceps que tenen les qualitats, les virtuts, que Pitàgoras i Plató consideren essencials per poder ésser uns bons governants; és a dir, prínceps savis, prudents, amb coratge, temprats, justos, etc. Vegeu ibidem, pp. 375-376.

<sup>564</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XV, pp. 98-99.

#### 6.1.4. La humanitat

Segons Luisa Sigea, la darrera qualitat que hauran de posseir els prínceps si són filòsofs, és a dir, si són savis, és la humanitat: «És convenient que l'autèntic príncep sàpiga conèixer i governar no només amb justícia, sinó també amb humanitat».<sup>565</sup> Que els prínceps governin amb humanitat significa que no han de fer res pensant en si mateixos, sinó al contrari, que tot el que fan, ho han de fer pensant en el bé dels seus súbdits. Només així esdevindran uns sobirans legítims i també uns bons guies per conduir els seus súbdits en direcció cap a Déu.

Luisa Sigea afegeix que el bon príncep no ha de deixar-se emportar pel seu humor, ja que l'humor tendeix a canviar, i aquests canvis provoquen que el príncep passi d'estimar a odiar, de donar el seu suport a aniquilar, d'apreciar quelcom o algú a menystenir-lo. Aquests canvis d'humor perjudiquen de manera considerable els súbdits perquè, segons Sigea, quan l'humor del príncep varia, no saben com han d'actuar ni cap a on s'han de dirigir.<sup>566</sup> Els principals causants d'aquests canvis d'humor, segons Sigea, són els aduldors, que –com ja veurem– amb la seva verbositat condueixen els prínceps en direcció a la infàmia.<sup>567</sup>

Luisa Sigea aconsella obertament als prínceps que facin front a l'humor per mitjà de la virtut de la humanitat, és a dir, que tot el que facin, ho facin pensant en el bé dels seus súbdits i no pas en el bé d'un mateix.<sup>568</sup>

Per tant, la qualitat de la humanitat és una altra de les virtuts clau que, segons Sigea, els prínceps han de posseir, juntament amb les virtuts de la saviesa, la moderació i la prudència. Gràcies a aquestes virtuts, argumenta Luisa Sigea, els prínceps podran assolir les fites que els han estat encomandes, tant en l'àmbit polític com en l'espiritual. És a dir, seran uns bons guies per encaminar els seus súbdits, i també a ells mateixos, en direcció a Déu i cap a la vida feliç.

A partir de totes aquestes qualitats i virtuts que Luisa Sigea considera que els prínceps han de posseir i que són essencials perquè puguin complir amb èxit les seves tasques, podem inferir que Sigea pot ésser considerada com una pensadora utòpica. És a dir, de manera similar a Plató, Sigea descriu el príncep ideal, un individu savi, filòsof, moderat, prudent, coratjós, temperat, just i humanitari. En tant que “filòsofa política

---

<sup>565</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 375.

<sup>566</sup> Vegeu *ibidem*, p. 392.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>568</sup> *Ibidem*, pp. 375-376.

idealista”, Luisa Sigea no té en compte com són els individus, ni el context històric, ni el passat, sinó que només descriu, des de la teoria, *com ha de ser* el bon governant, confiant que amb totes aquestes virtuts, aquest governant ideal serà capaç d’autoguiar-se i també de conduir els seus súbdits en direcció a Déu i a la vida feliç. Tot i així, aquest governant ideal, segons Sigea, és real, existeix. Un exemple seria la reina Caterina de Portugal, al servei de la qual ha estat. En paraules de Sigea: «Estic d’acord amb la teva decisió, Blesil·la, i amb la teva manera de refutar-me. Tanmateix, quan hauràs mostrat, tal com has promès, les qualitats que han de tenir els prínceps d’acord amb els filòsofs, t’adonaràs que, a la vegada, hauràs estat lloant els meus, perquè ja fa temps vaig veure que els meus prínceps havien estat fets –com diuen– a mida, i que havien arribat a la perfecció perquè havien estat lligats per una cadena indestructible de virtuts».<sup>569</sup>

Tanmateix, malgrat aquests arguments, no podem considerar que Luisa Sigea és, en un sentit estricte, una filòsofa política idealista i utòpica, perquè, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, no ha desenvolupat una teoria política pròpiament dita. El que ha fet Sigea és subordinar totes aquestes reflexions de caràcter polític a l’objectiu principal d’aquesta obra, és a dir, a qüestions de caràcter ètic, perquè Sigea no vol instaurar un estat ideal regit per prínceps ideals, sinó que el que vol és saber quin és el millor estil de vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

## 6.2. ELS BÉNS PROPIS DE LA POLÍTICA

Al llarg de la història, el poder, l’honor i la glòria han estat considerats com tres “béns propis de la política”. Nicolau Maquiavel és un del nombrosos filòsofs polítics que n’ha parlat. En la seva obra *El Príncep*, Maquiavel argumenta que aquests tres béns no s’aconsegueixen amb les virtuts defensades pels moralistes romans i pels pensadors polítics cristians, sinó seguint l’imperatiu de la necessitat,<sup>570</sup> tenint en compte la història, adoptant noves virtuts, etc.,<sup>571</sup> i també el paper sempre canviant de la

---

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 373. Vegeu també *ibidem*, p. 378-379.

<sup>570</sup> Recordem que, segons Maquiavel, l’imperatiu de la necessitat consisteix en què el príncep sàpiga actuar d’acord amb les circumstàncies i les necessitats canviants, és a dir, que no sempre procedeixi de la mateixa manera. Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XV, p. 99.

<sup>571</sup> *Ibidem*, cap. XV, pp. 98-100; i també cap. XVIII, pp. 106-108.

fortuna.<sup>572</sup> Luisa Sigea, al llarg del *Diàleg de dues donzelles* també fa referència a aquests tres béns propis de la política –i la seva relació amb la fortuna–, perquè, segons Sigea, aquests tres béns polítics són essencials per a la vida feliç,<sup>573</sup> i la vida feliç, és a dir, arribar al costat de Déu, és l'objectiu d'aquesta obra. Sigea però, desenvolupa una concepció diferent d'aquests tres béns polítics; una concepció que no té un caràcter tan marcadament polític –a excepció del cas del poder– com té en Maquiavel, sinó un caràcter més espiritual, com en el cas del pensament de Tomàs de Kempis.

### 6.2.1. El poder

Luisa Sigea considera els desitjos de poder i de glòria com a manifestacions pròpies de l'home i que permeten diferenciar-lo dels animals.<sup>574</sup> És comú que al llarg del *Diàleg de dues donzelles* Sigea compari les persones amb les bèsties, tot cercant característiques comunes i també diferències entre elles. En aquest cas, entre les dissemblances entre els homes i els animals destaquen aquests dos desitjos humans, és a dir, els desitjos de poder i de glòria. Tanmateix, aquesta diferència no comporta pas que els homes puguin considerar-se superiors respecte als animals, perquè, segons Sigea, tant el poder, com la glòria i també l'honor, no depenen dels individus, sinó de Déu i de la fortuna;<sup>575</sup> de manera que no hi ha motiu d'exaltació ni tampoc d'enaltiment.

Luisa Sigea argumenta que l'autèntic poder procedeix de Déu perquè, d'acord amb l'Apocalipsi: Déu és «Rei de reis i Senyor dels senyors»,<sup>576</sup> de manera que, l'autèntic poder tan sols li correspon a Ell. A la vegada, Déu també és l'encarregat d'atorgar el poder terrenal i temporal als prínceps.<sup>577</sup> Tanmateix, segons Sigea, molts prínceps no tenen clara aquesta màxima i es vanaglorien pensant que són els únics i els autèntics governants, per damunt de tot i de tothom, quan en realitat només ostenten un poder

---

<sup>572</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Un tal capteniment ha d'observar un príncep savi, i mai no ha estar ociós en temps de pau, sinó que amb habilitat n'haurà de fer un capital per poder-s'hi valer en les adversitats, a fi que, quan canviï la fortuna el trobi preparat a resistir-li.» (Ibidem, cap. XIV, p. 98); i també: «Així, l'home caut, quan és temps de procedir amb ímpetu, no se'n surt i s'arruïna; que si modifiqués la seva natura d'acord amb el temps i les coses, la fortuna no se li giraria d'esquena.» (Ibidem, cap. XXV, p. 133). Vegeu l'apartat 6.7. La fortuna, el destí, la sort i l'atzar.

<sup>573</sup> Vegeu, per exemple, L. Sigea, *op. cit.*, p. 445.

<sup>574</sup> Ibidem.

<sup>575</sup> Vegeu ibídem, pp. 445, 448-449 i 459.

<sup>576</sup> Sigea cita Ap 19,16. Vegeu ibídem, p. 396.

<sup>577</sup> Luisa Sigea diu: «Aquesta felicitat esdevindrà tot mirant, contemplant i gaudint a totes hores de l'aspecte diví d'aquests sobirans; un aspecte concedit només als prínceps per l'artesa suprem i màxim de totes les coses [és a dir, per Déu].» (Ibidem, p. 371).

terrenal i temporal, perquè és Déu qui posseeix el poder absolut i qui els en cedeix una part.<sup>578</sup>

Depenent de la situació, explica Sigèa, Déu fa ús de prínceps bons o bé de prínceps dolents; és a dir, Déu envia als homes prínceps bons –prínceps que posseeixen totes les virtuts citades, i per tant, són uns bons guies per encaminar els homes en direcció a Ell– quan els homes actuen com han d’actuar. En canvi, Déu envia prínceps injustos quan els homes no actuen adequadament, per exemple, quan es deixen emportar pels béns propis d’aquest segle en comptes de cercar els béns espirituals, quan desobeeixen els autèntics prínceps, quan no posseeixen o no donen mostres de les virtuts que han de tenir, etc.; en aquests casos, doncs, els envia prínceps dolents amb la finalitat de corregir-los.<sup>579</sup> Com ella mateixa diu: «Depèn de nosaltres tenir prínceps benèvols o bé prínceps durs».<sup>580</sup> Segons Sigèa, obeint tots aquests prínceps –tant els bons com els dolents– hom podrà servir Déu «amb complaença, amb sinceritat i amb fidelitat»,<sup>581</sup> arribar al seu costat i gaudir de la vida feliç.

Cal tenir en compte, doncs, que aquests prínceps dolents només són dolents als ulls dels súbdits, i no pas als de Déu, perquè, com hem dit, Déu els escull i els envia amb la finalitat de corregir aquests súbdits per tal que puguin arribar al seu costat. De manera que, tant si Déu atorga el poder a un príncep just, com a un d’injust, en ambdós casos sempre pensa en els seus fills, perquè, d’acord amb el cristianisme, Déu estima els seus fills i no els deixa sols, vol ajudar-los i guiar-los perquè puguin retornar al seu costat.<sup>582</sup>

A partir d’aquesta argumentació, d’acord amb la qual els prínceps injustos són prínceps designats per Déu d’una manera deliberada i amb un propòsit molt clar, Luisa Sigèa justifica que les queixes que profereixen els súbdits titllant d’injustos aquests prínceps no tenen sentit, perquè si aquests governants no són justos –d’acord amb la definició de justícia de Plató, de Ciceró i de la pròpia Sigèa, segons la qual els prínceps no reparteixen adequadament el que correspon a cadascú pensant en el bé comú, sinó que perjudiquen uns i beneficien uns altres–, és perquè Déu ho ha concebut d’aquesta

---

<sup>578</sup> Vegeu *ibídem*, pp. 371, 382 i 388.

<sup>579</sup> Luisa Sigèa diu: «Déu fa servir un rei injust per persuadir els pobles.» (*Ibídem*, p. 381-382).

<sup>580</sup> *Ibídem*, p. 389.

<sup>581</sup> *Ibídem*, p. 382.

<sup>582</sup> Luisa Sigèa justifica aquesta argumentació a partir del següent passatge de Sv 6,5-7: «Per això [Déu], de sobte s’alçarà esfereïdor contra vosaltres, perquè als poderosos els espera un judici més sever. Un home qualsevol fa llàstima i és excusat, però els poderosos seran examinats amb gran rigor. El Senyor de tothom no recula davant de ningú, no l’impressiona ni poc ni molt la grandesa, perquè ell ha fet tant el petit com el gran, la seva providència és igual per a tothom.» (L. Sigèa, *op. cit.*, p. 377). La Bíblia també diu: «Però, als qui es peneideixen, Déu els dona l’ocasió de retornar a Ell, i anima la perseverança dels qui defalleixen.» (Sir 17,24).

manera pensant que era el millor per als homes.<sup>583</sup> Aquestes crítiques, segons Luisa Sigèa, solen procedir de súbdits envejosos. En alguns casos, explica Sigèa, aquestes acusacions són “vertaderes”, per exemple quan es refereixen a prínceps que són aconsellats per aduldors en comptes de guiar-se per la saviesa i l'autèntic coneixement; en d'altres però, es tracta simplement de calúmies falses incitades pels mateixos aduldors o bé per ciutadans ressentits.<sup>584</sup> Ja siguin certes o falses aquestes acusacions d'injustícia, Sigèa recomana als súbdits que davant de prínceps “injustos”,<sup>585</sup> els serveixin amb lleialtat i suportin pacientment la seva injustícia, perquè aquests prínceps han estat establerts per Déu. Tal com ella mateixa diu: «Sotmeteu-vos, per amor a Déu, a tota institució humana: al rei, com a sobirà; als governadors, com a enviats seus per a castigar els malfactors i fer elogi dels qui es porten bé».<sup>586</sup> A més, segons Sigèa, no és el qui pateix la injustícia aquell qui és desgraciat, sinó que ho és aquell que la comet.<sup>587</sup> De manera que si hom té un príncep dur i inflexible, però tanmateix el serveix amb lleialtat i suporta pacientment la seva “injustícia”, aleshores aquest súbdit «serà coronat»,<sup>588</sup> és a dir, podrà arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè d'acord amb els dissenys divins, el comportament d'aquest súbdit haurà estat corregit.

En aquest argument presentat per Sigèa segons el qual és pitjor cometre una injustícia que no pas patir-la, s'hi troben presents dues de les principals influències tant del seu pensament polític com del seu pensament filosòfic en general: el platonisme i el

---

<sup>583</sup> Tenim present la problemàtica que suposa intentar fer compatibles l'omnipotència, la perfecció i el poder absolut de Déu amb la llibertat i la responsabilitat humanes perquè es tracta de dues concepcions incompatibles. Luisa Sigèa, com la resta de pensadors que hi han reflexionat –especialment, filòsofs medievals– tampoc no pot resoldre aquesta qüestió, ni tan sols planteja una possible alternativa. Per això, al llarg d'aquesta obra, ens trobem amb argumentacions que no acaben d'encaixar del tot. Aquest punt concret n'és un exemple: Sigèa no explica com és possible fer compatible l'omnipotència divina amb l'espai de llibertat i responsabilitat que permet a un príncep fer cas o no als aduldors. Succeeix quelcom similar respecte a la qüestió de la fortuna, la sort i l'atzar, perquè Sigèa no explica com és possible que aquestes tres forces actuïn injustificadament i de manera independent de Déu –el qual, per definició és omnipotent–, assignant o arrabassant el poder o la glòria als homes. Vegeu l'apartat 6.7. La fortuna, el destí, la sort i l'atzar, on s'hi troben les definicions que fa Sigèa dels conceptes «fortuna», «destí», «sort» i «atzar»; la relació d'aquests amb Déu i els diferents problemes que comporten en relació a la llibertat humana.

<sup>584</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 371 i 377-379.

<sup>585</sup> Al llarg de tot el *Diàleg de dues donzelles* i a través del personatge de Flamínia, Luisa Sigèa deixa clar que els prínceps que ella serveix no són pas d'aquest tipus, sinó al contrari (vegeu *ibidem*, pp. 373, 379, etc.). Tanmateix, Sigèa també és conscient que no són perfectes; per això, a través del personatge de Blesil-la, retreu a Flamínia que honori els seus governats com a divinitats, enganyada per un fals amor d'honor i de dignitat (vegeu *ibidem*, p. 376), i que, a més, no sigui capaç d'adonar-se ni tampoc de revelar les faltes comeses o presents en aquests per por a ser titllada d'ingrata (vegeu *ibidem*, p. 392). Ella [Blesil-la], en canvi, afirma que coneix perfectament els procediments i les astúcies a què recorre en freqüència tots els governants, ja que ella també ha viscut entre els seguicis dels prínceps (vegeu *ibidem*, pp. 392 i 430).

<sup>586</sup> *Ibidem*, pp. 388-389. Luisa Sigèa cita 1Pe 2,13-14.

<sup>587</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 382.

<sup>588</sup> *Ibidem*.

cristianisme. Plató, en els seus diàlegs *La República*<sup>589</sup> i *Gòrgias*,<sup>590</sup> presenta aquesta afirmació i la justifica explicant que és pitjor cometre la injustícia que no pas patir-la, perquè qui la comet no pot esdevenir just, mentre que qui la pateix no es converteix pas en injust; de manera que el perjudicat és el qui la comet i no pas qui la sofreix. Pel que fa al pensament cristià, les Benaurances diuen: «Feliços els perseguits per causa de la justícia: d'ells és el Regne del Cel. Feliços vosaltres quan, per causa meua, us insultaran, us perseguiran i escamparan contra vosaltres tota mena de calúmnies! Alegreu-vos-en i celebren-ho, perquè la vostra recompensa és gran en el cel. També així van perseguir els profetes que us han precedit».<sup>591</sup> És a dir, les calúmnies, l'enveja, la por, etc., són els causants de la injustícia; tanmateix, això no comporta ni justifica que hom hagi de tornar-s'hi amb la mateixa moneda cometent més injustícies, sinó que el que cal és seguir els preceptes cristians, perquè Déu és qui s'encarregarà de fer justícia quan sigui el moment, tal com s'explica en el Segon Llibre dels Macabeus: «Els meus germans, que han suportat un sofriment momentani, han caigut per la seva fidelitat a l'aliança de Déu, i ara esperen la vida inestroncable. Però a tu, Déu et jutjarà i hauràs de pagar el càstig merescut pel teu orgull».<sup>592</sup>

A partir de tots aquests arguments, doncs, Sigèa justifica que l'autèntic poder correspon a Déu, i que està en mans d'Aquest atorgar-lo temporalment a uns determinats prínceps i també d'arrabassar-los-el, perquè «Déu és a qui li pertany tot el domini del món sencer, i és a qui estan sotmeses totes les coses».<sup>593</sup> Tanmateix, els homes desconeixen els plans de Déu i per això, tendeixen a considerar la fortuna com l'autora d'atorgar i arrabassar de manera injustificada el poder als prínceps;<sup>594</sup> de fet, però, la fortuna també procedeix de Déu i forma part del pla diví. És aquesta "ignorància", explica Sigèa, la que fa que els homes no comprenguin per què, essent posseïdors del poder, de sobte i inexplicablement, aquest bé polític els és arrabassat. La resposta, segons ella, és clara: depèn del pla diví, és a dir, de Déu, perquè, com hem dit, Déu és l'encarregat d'atorgar i d'arrabassar el poder als prínceps.<sup>595</sup> D'aquí que Sigèa defensi que no té sentit que els homes presumeixin del seu poder i que es considerin superiors respecte a les altres espècies pel fet de tenir poder, perquè precisament aquest

<sup>589</sup> Vegeu Plató, *La República*, II,358e.

<sup>590</sup> Plató diu: «[...] Jo he dit en algun lloc que el fer injust és pitjor que sofrir injustícia.» (*Gòrgias*, 473a).

<sup>591</sup> Mt 5,10-11. Vegeu també Lc 6,22: «Feliços vosaltres quan, per causa del Fill de l'home, la gent us odiarà, us rebutjarà, us insultarà i denigrarà el nom que porteu!».

<sup>592</sup> 2Ma 7,36. Vegeu també Coh 3,17-12.14.

<sup>593</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 452.

<sup>594</sup> Vegeu *ibídem*, *op. cit.*, pp. 389 i 457.

<sup>595</sup> Vegeu *ibídem*, pp. 371, 382 i 388.



bé no procedeix d'ells mateixos, ni tampoc no està en les seves mans poder conservar-lo.

Nicolau Maquiavel també reconeix que tant la fortuna com Déu juguen un paper rellevant en relació a l'assoliment i al manteniment del poder polític, tot i que tampoc no sap com resoldre la compatibilitat entre ambdues forces. Tal com ell mateix diu: «No ignoro que molts han cregut i encara creuen que les coses del món són governades per la fortuna i per Déu, i que els homes, amb la prudència que els és pròpia, no poden modificar-les ni tan sols posar-hi remei. Per això es podria pensar que no cal cansar-se gaire per les coses, ans deixar-se governar per la sort. [...] Tanmateix, com que no crec que s'hagi extingit el nostre lliure albir, jutjo que bé pot ser cert que la fortuna sigui l'àrbitre de la meitat de les nostres accions, però que ens en deixa governar l'altra meitat, o gairebé, a nosaltres mateixos».<sup>596</sup> La fortuna i Déu, doncs, tindrien un paper destacable i a tenir en compte, però no pas un paper fonamental, ja que segons Maquiavel, quan un príncep perd el seu poder, no s'ha de buscar la causa només en la fortuna o en Déu, sinó també en el fet que aquest príncep no ha sabut actuar d'acord amb les circumstàncies. És a dir, no s'ha preocupat d'armar-se ni de protegir-se amb exèrcits propis, ni preparar-se en temps de pau, etc., tal com els succeí, explica el propi Maquiavel, a la majoria de prínceps italians.<sup>597</sup>

Nicolau Maquiavel també desenvolupa una concepció del poder diferent respecte a la de Luisa Sigea. A partir de les seves obres *El Príncep* i *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi*, podem inferir que, segons aquest pensador realista, el poder que ostenten els prínceps no és un mitjà que utilitza Déu per tal que els homes puguin ser corregits i arribar al seu costat, ni tampoc no considera que sigui Déu qui assigna prínceps bons o prínceps dolents al poble. Maquiavel fa referència a un poder clarament polític; és a dir, fa referència a un poder pròpiament i únicament terrenal concebut com l'autoritat que té aquell qui governa l'Estat, i no pas com un mitjà secundari o subordinat a un altre fi. De fet, els principals objectius de l'obra *El Príncep* –com hem comentat– són aconseguir i mantenir el poder. Per això, en aquesta obra, juntament amb l'obra *Discursos sobre la primera dècada de Tit Livi*, Maquiavel es dedica a reflexionar, en primer lloc, sobre les dificultats d'adquirir i de mantenir el poder respecte als diferents tipus de principats possibles, a saber, els principats hereditaris, els principats nous mixtos, els principats completament nous adquirits per la virtut, els adquirits per la

---

<sup>596</sup> N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXV, p. 131.

<sup>597</sup> *Ibidem*, cap. XXIV, pp. 129-131, titulat "Per què els prínceps d'Itàlia han perdut llurs estats".

força, els adquirits per mitjà de crims o bé adquirits per la voluntat d'algú altre.<sup>598</sup> I, en segon lloc, ofereix diferents estratègies i tàctiques polítiques de caràcter realista tenint en compte les circumstàncies, per tal d'aconseguir i mantenir aquest poder. Entre aquestes estratègies s'hi troba, per exemple, la *virtut*<sup>599</sup> (concebuda en termes maquiavelians i no pas com a l'antiga *virtù*) i l'ús de la força bruta.<sup>600</sup>

Veiem, doncs, la complicada relació que es dona entre el poder, Déu i la fortuna, i com Luisa Sigea, juntament amb d'altres pensadors moderns, intenta explicar-la o si més no dilucidar-la. Quelcom similar succeeix en relació als dos altres béns propis de la política, és a dir, l'honor i la glòria.

### 6.2.2. L'honor

Segons Sigea, l'autèntic honor consisteix en «la virtut de l'ànima i en el coneixement»;<sup>601</sup> és a dir, es tracta d'un honor que està totalment absent de l'ambició de riqueses perquè no cerca els béns materials propis d'aquest segle, sinó els béns superiors, com són la virtut i el coneixement, que són immutables i per tant, també immortals. Tal com ella mateixa diu: «Nosaltres no canviarem amb ells les seves riqueses per la nostra virtut, perquè la virtut sempre és immutable, mentre que la fortuna fa que la riquesa, unes vegades sigui posseïda per uns, i unes altres, per altres»,<sup>602</sup> i també «només el coneixement i la intel·ligència divins són immortals entre les coses humanes».<sup>603</sup> Això fa que l'autèntic honor també sigui immutable i que no temi ni els tirans ni tampoc la fortuna, perquè no desitja res material i per tant, no tem perdre res que aquestes dues forces li puguin arrabassar.

---

<sup>598</sup> Ibídem, cap. II-IX, pp. 51-82. Vegeu també N. Maquiavelo, *op. cit.*, llibro I, secció 52, pp. 159-162.

<sup>599</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. VI, pp. 64-68, titulat "Dels principats nous adquirits amb les armes pròpies i la virtut".

<sup>600</sup> Maquiavel té cura de matisar l'ús d'aquesta força bruta. Segons ell, el príncep tan sols ha d'utilitzar la força bruta en casos extrems i sempre a favor dels súbdits, perquè en la majoria d'ocasions li serà més profitós fer ús de la cooperació. Maquiavel defensa aquestes tesis perquè concep la política com un camp de forces. Vegeu ibídem, cap. VIII, pp. 75-79, i també N. Maquiavelo, *op. cit.*, llibro II, secció 13, pp. 230-232.

<sup>601</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 445.

<sup>602</sup> Ibídem, p. 403. Com veurem més endavant, Luisa Sigea considera que la virtut està estretament relacionada amb el coneixement. És a dir, ambdós procedeixen de Déu, no estan relacionats amb les coses pròpies d'aquest segle i permeten arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat. Vegeu els apartats 8.1.1. El coneixement i 8.1.2. La virtut.

<sup>603</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 448.

Com succeeix amb el poder, Sigèa explica que l'honor tampoc no prové ni és atorgat pels prínceps; tampoc no és «resultat de l'adulació, ni es compra amb diners, ni té falsificació, ni fingiment, ni ocultació; ningú no pot reemplaçar-lo»,<sup>604</sup> perquè –com hem dit– no està basat en les coses pròpies d'aquest segle, sinó en la virtut de l'ànima i en el coneixement.

Només aquest honor definit com la virtut de l'ànima i com el coneixement, explica Sigèa, és l'autèntic honor, i no pas aquell honor que és fugaç. Luisa Sigèa considera fugaç aquell honor que és temporal, és a dir, que està relacionat amb els plaers, les passions i les temptacions pròpies d'aquest segle, amb les coses humanes, carnals, finites, temporals, terrenals, vanes, buides i allunyades del costat de Déu.<sup>605</sup> Un fals honor aquest, que fa que els prínceps aspirin i pretenguin ser honorats i admirats com si fossin Déu. Procedint d'aquesta manera, explica Sigèa, els prínceps menyspreen els preceptes divins, s'obliden de la seva feblesa i de la inestabilitat d'aquest bé [l'honor], i, en conseqüència, perjudiquen els súbdits,<sup>606</sup> perquè no tenen en compte que només Déu és «l'únic, entre tots, que és honorable i gloriós per sempre»,<sup>607</sup> i no pas ells, que només ostenten un honor terrenal i temporal.

Tomàs de Kempis, en seva obra *La imitació de Crist*, també fa referència a l'honor, de manera similar. Segons ell, els honors mundans no tenen cap valor: «Solament és gran de debò aquell qui té una gran caritat i mira els honors mundans com si fossin no res»,<sup>608</sup> per això, «solament és home de seny aquell qui per assolir el Crist mira tota cosa terrenal com si fos femta».<sup>609</sup> És a dir, Tomàs de Kempis considera que l'honor al qual apel·len els homes en aquest segle no és l'autèntic honor, sinó que es tracta d'un fals honor i que per tant, no és digne d'ésser valorat i encara molt menys d'ésser cercat.

Luisa Sigèa comparteix amb Tomàs de Kempis aquesta concepció de l'honor perquè ambdós també comparteixen el mateix objectiu vital: arribar al costat de Déu. Tanmateix, divergeixen en els mitjans, perquè segons Tomàs de Kempis, hom podrà arribar al costat de Déu imitant la vida de Crist, és a dir, allunyant-se absolutament d'aquest món terrenal i menyspreant tot allò que hi està relacionat,<sup>610</sup> incloent-hi el cos

---

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 445.

<sup>605</sup> Vegeu *ibidem*, p. 386.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>608</sup> T. de Kempis, *La imitació de Crist*, I,3,34.

<sup>609</sup> *Ibidem*, I,3,35.

<sup>610</sup> Tomàs de Kempis diu: «Gira't cap a Déu amb tot el cor, deixa estar aquest món miserable i la teva ànima trobarà el repòs. Aprèn a menysprear les coses externes i dona't a les internes; així veuràs venir damunt teu el regne de Déu.» (*Ibidem*, II,1,2-3).

humà –com veurem. Sigea en canvi, argumenta que hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç vivint en aquest mateix segle, tot seguint un estil de vida àulic – entre la multitud–, o retirat. A més, segons aquesta pensadora, tampoc no s’ha de menysprear absolutament ni deixar de banda el cos, sinó dominar-lo.<sup>611</sup>

Nicolau Maquiavel, en la seva obra *El Príncep*, també reflexiona sobre l’honor. Tanmateix, segons ell, l’honor no prové de Déu ni tampoc de la fortuna, sinó que com a filòsof realista que és, considera que aquest bé polític està en mans del propi príncep, és a dir, depèn d’aquest ser lloat o bé vituperat: «Per tant, aquests prínceps nostres, que feia molts anys que posseïen el principat, que no acusin la fortuna per haver-lo perdut, sinó a llur indolència».<sup>612</sup> Per això, Maquiavel aconsella al príncep que és prepari en temps de pau,<sup>613</sup> que respecti els béns i les dones dels seus súbdits,<sup>614</sup> que procedeixi amb moderació i prudència,<sup>615</sup> que faci ús de la simulació quan les circumstàncies ho requereixin,<sup>616</sup> etc. D’aquesta manera podrà aconseguir aquest segon bé polític.

Luisa Sigea i Maquiavel discrepen novament, pel mateix motiu que discrepen en altres qüestions, a saber, per la finalitat que ambdós pensadors persegueixen i en relació a les disciplines filosòfiques des de les quals reflexionen. Maquiavel reflexiona des d’una vessant política i busca explicar qüestions polítiques; mentre que Sigea reflexiona des de l’àmbit ètic, ofereix argumentacions ètiques, però apel·la a qüestions de caràcter polític. Maquiavel, a més, com a filòsof realista que fou, concep la política com una disciplina independent de la resta de disciplines filosòfiques, especialment de la moral, perquè, segons ell, la tasca del filòsof polític realista consisteix a avaluar l’ordre polític en funció de l’eficàcia d’aquest ordre, amb independència de la moral, de la religió i de la metafísica. Luisa Sigea, en canvi, no només subordina la seva concepció política a la seva concepció ètica, sinó també les seves concepcions antropològiques i epistemològiques. Aquest argument ens permet inferir, altre cop, que les reflexions polítiques de Luisa Sigea són més properes a l’idealisme polític que no pas al realisme polític, perquè l’idealisme polític, es caracteritza, precisament, per analitzar i estudiar les qüestions polítiques des d’una perspectiva moral i metafísica, tot emetent judicis de valor.

---

<sup>611</sup> Vegeu l’apartat 7.1. Dualisme Antropològic.

<sup>612</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXIV, p. 130.

<sup>613</sup> *Ibidem*, cap. XXIV, p. 130-131.

<sup>614</sup> *Ibidem*, cap. XVII, p. 103.

<sup>615</sup> *Ibidem*, cap. XVII, p. 104.

<sup>616</sup> *Ibidem*, cap. XVIII, p. 107.

### 6.2.3. La glòria

En relació al darrer dels tres béns polítics, és a dir, la glòria, Luisa Sigea explica que la glòria a la qual aspiren els homes en aquest segle, com el poder, és quelcom insegur, ja que està relacionada amb la fortuna;<sup>617</sup> i la fortuna –des d’una perspectiva humana– és inconstant i varia d’acord amb el pla diví.<sup>618</sup> A causa d’aquesta inconstància, aquesta força concedeix i arrabassa als homes la glòria i l’honor sense cap tipus de justificació i d’explicació possible –sempre des del punt de vista dels homes–,<sup>619</sup> perquè els plans de Déu són inescrutables.<sup>620</sup>

Tomàs de Kempis, en la seva obra *La imitació de Crist*, també argumenta quelcom similar, tot exclamant-se: «[Els homes] mentre vivien, semblava que fossin alguna cosa, i ara ja no en parla ningú. Oh, com passa la glòria del món, i que de pressa!». <sup>621</sup> Amb aquesta reflexió, Tomàs de Kempis vol destacar que la glòria pròpia d’aquest món no és l’autèntica glòria, ja que es tracta d’un bé temporal, passatger i, per tant, finit. L’autèntica glòria és la glòria interior, la glòria que hom assolirà quan es trobi amb Déu en el regne del cel.<sup>622</sup>

Aquesta concepció de la glòria explicada per Tomàs de Kempis és la mateixa concepció defensada per Luisa Sigea, ja que aquesta pensadora argumenta que la vertadera glòria és la glòria del regne del cel, la glòria eterna. Una glòria que hom pot assolir si no es deixa retenir per la consideració ni per l’ús de les coses terrenals, sinó que les menysprea i les menysté;<sup>623</sup> tal com feren, per exemple, Abraham, Isaac, Jacob i Josep,<sup>624</sup> i també Darios, Ptolomeu i els perses<sup>625</sup> amb l’ajuda de la virtut de la notorietat.<sup>626</sup> La notorietat, segons Sigea, és concebuda com la virtut que consisteix a saber destacar quan és necessari, i és l’eina per mitjà de la qual els homes poden assolir la glòria, una glòria però, no pas terrenal ni temporal, sinó una glòria fruit de l’amor cap a Déu i cap a les coses atemporals, superiors i eternes. Luisa Sigea destaca la virtut de la notorietat perquè aquesta virtut proporciona no només glòria, sinó també l’ocasió per

---

<sup>617</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 448.

<sup>618</sup> *Ibidem*, p. 457.

<sup>619</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina n° 583, on fem referència a les dificultats per fer compatibles la fortuna, el destí, la sort i l’atzar amb l’omnipotència divina.

<sup>620</sup> Vegeu Rm, 11,33: «Oh profunditat de la riquesa, de la saviesa i del coneixement de Déu! Que en són, d’insondables, els seus judicis, i d’impenetrables, els seus camins!».

<sup>621</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, I,3,4-5.

<sup>622</sup> Tomàs de Kempis diu: «“El regne de Déu és dins nostre, diu el Senyor.» (*Ibidem*, II,1,1).

<sup>623</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 396 i 467-468.

<sup>624</sup> *Ibidem*, pp. 466 i 474.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 489.

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 471.

exercitar-se en la pròpia virtut, ja que, segons ella, «la notorietat brilla quan les circumstàncies i la necessitat ho demanen».<sup>627</sup>

Luisa Sigea és conscient que assolir aquests tres béns polítics, és a dir, el poder, l'honor i la glòria no és una tasca fàcil; especialment els dos darrers. Tanmateix, val la pena lluitar per aconseguir-los, perquè el poder, l'honor i la glòria són un consol i un alleujament per a totes les penes a què hom ha de fer front en la seva lluita contra les passions i els vicis si vol arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç;<sup>628</sup> perquè aquests béns polítics, quan són autèntics i no pas terrenals ni temporals, fan que hom pugui vèncer els mals propis d'aquest segle, i, en conseqüència, pugui acostar-se cada vegada més a Déu i a la vida feliç.

A partir de totes aquestes argumentacions doncs, podem inferir que la tesi de Luisa Sigea respecte a aquests tres béns polítics –el poder, l'honor i la glòria– és que l'autèntic poder, l'autèntic honor i l'autèntica glòria provenen únicament de Déu. Per tant, hom només podrà aconseguir aquests tres béns, i no pas el poder, l'honor i la glòria terrenals i temporals,<sup>629</sup> quan hagi arribat al costat de Déu. I per arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, hom ha de lluitar contra totes les passions, contra tots els vicis i contra totes les temptacions pròpies d'aquest segle ja sigui seguint un estil de vida retirat o un estil de vida àulic enmig d'aquest segle.

Luisa Sigea considera que les dones, com els homes, també poden assolir aquests tres béns “polítics” –uns béns “polítics” que, definits tal com ella ho ha fet, deixen de ser béns només polítics per passar a ser béns espirituals i morals, perquè fan referència a les virtuts.<sup>630</sup> Per poder justificar aquesta tesi d'acord amb la qual les dones també poden aconseguir aquests tres béns, ens basem en alguns aspectes biogràfics de Luisa Sigea i també en algunes de les reflexions que aquesta pensadora ha desenvolupat al llarg del *Diàleg de dues donzelles*. En el cas del poder terrenal i temporal, són tres els arguments amb els que comptem per justificar aquesta inferència: en primer lloc, Luisa Sigea estigué durant deu anys al servei de la reina Caterina d'Àustria i de Portugal, una dona

---

<sup>627</sup> *Ibidem*.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 496.

<sup>629</sup> *Ibidem*, pp. 505-507.

<sup>630</sup> Com hem vist, Luisa Sigea ha definit aquests tres béns de la següent manera: el poder terrenal i temporal com aquell poder que procedeix de Déu; l'honor, com a fruit de la virtut de l'ànima i del coneixement; i la glòria, com aquell bé que deriva dels béns espirituals i superiors i no pas dels béns materials, finits i temporals.

que ostentà el poder de l'any 1525 al 1562; en segon lloc, en el moment d'escriure el *Diàleg de dues donzelles*, Sigea es trobava instruint la infanta Maria de Portugal, a la qual dedica aquesta obra; i, en tercer lloc, al llarg d'aquesta obra Sigea lloa indirectament el procedir, la manera d'actuar i les virtuts d'aquestes dues dones relacionades amb el poder polític. De manera que, les dones, segons Sigea, també poden ostentar el poder, un poder, però, terrenal i temporal assignat per Déu.

En relació a l'honor i a la glòria, la clau per assolir aquests dos béns, segons Luisa Sigea, rau, igual que en el cas dels homes, a saber fer front i vèncer els vicis interns i els vicis externs. Per poder portar a terme aquesta lluita les dones compten amb les reflexions i els models de dones il·lustres i honorables, és a dir, dones que posseeixen el bé de l'honor perquè s'han deixat guiar per la virtut de l'ànima i del coneixement. Les reflexions d'aquestes dones, explica Sigea, permetran que les ànimes de les dones siguin enfortides en relació als vicis interns i els vicis externs, i d'aquesta manera, puguin gaudir de la glòria del regne del cel, és a dir, arribar al costat de Déu. Tal com ella mateixa diu: «Nosaltres, nascudes per a la glòria, ¿no serem també capaces d'escoltar les meditacions<sup>631</sup> d'aquelles dones il·lustres, de tal manera que les nostres ànimes en sortiran enfortides en contra tot allò que les perjudica?». <sup>632</sup> Luisa Sigea cita com a exemple de dones il·lustres Demètria, Paula i Vera, juntament amb totes les dones virtuoses que apareixen a la Bíblia: Rebeca, Raquel, Ester, Judit, Noemí, Rut, entre d'altres.<sup>633</sup> Entre aquestes dones, Sigea destaca, especialment, els casos de Demètria i de Paula, perquè ambdues, d'acord amb Jeroni d'Estridó,<sup>634</sup> saberen rebutjar tot allò que era menyspreable (els béns terrenals) i desitjar allò que era desitjable (els

---

<sup>631</sup> Luisa Sigea però, no especifica ni tampoc no aclareix a quin tipus de "meditacions" fa referència. Tanmateix, si tenim en compte els arguments que va aportant al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, podem inferir que es tracta de reflexions de caràcter religiós, perquè Sigea cita models de dones protagonistes de la Bíblia, per exemple, Rebeca, Raquel, Ester, Judit, Noemí, Rut, etc., i també els noms de Demètria i Paula, dues dones religioses i molt pietoses. Així mateix, estaria fent referència a les meditacions que les dones il·lustres (il·lustres, en aquest cas, en el sentit de dones instruïdes) haurien adquirit a partir de la lectura i la reflexió de les meditacions desenvolupades per filòsofs com Pitàgoras, Plató, Sèneca, Ciceró, etc, i dels Pares de l'Església, com Agustí d'Hipona, Jeroni d'Estridó, Bernat de Claravall, etc. Aquestes meditacions, doncs, segons Luisa Sigea, ajudaran les dones a vèncer els vicis interns i els vicis externs i, d'aquesta manera, podran assolir l'honor i la glòria i gaudir de la vida feliç perquè hauran pogut arribar al costat de Déu.

<sup>632</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 432.

<sup>633</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 413, 465 i 417-418.

<sup>634</sup> Jeroni d'Estridó en totes les cartes en què fa referència a Demètria i Paula, juntament amb altres dones com Vera, Fabiola, Leda etc., posa molt d'èmfasi en destacar que es tracta de dones que són un model per a la resta de dones per totes les virtuts que posseeixen. Entre aquestes virtuts destaquen les virtuts de la moderació, la prudència, la caritat, la pietat, etc. (Vegeu san Jerónimo de Estridón, *Cartas de San Jerónimo*, 64, 107, 108, 128 i 130).

béns espirituals)<sup>635</sup> tot mantenint intacte el seu honor i la seva reputació, i guanyant glòria.<sup>636</sup>

### 6.3. FAVORS, HONORS, RECOMPENSES I CÀSTIGS CONCEDITS PELS PRÍncePS

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea explica que els prínceps són els encarregats indirectes d'entregar i d'assignar als súbdits diferents favors, honors,<sup>637</sup> recompenses i càstigs determinats per Déu, perquè els prínceps són els representants terrenals i temporals del poder diví.

Segons Luisa Sigea, els prínceps concedeixen favors, honors, recompenses i càstigs que poden tenir uns resultats positius però també uns resultats negatius. Sigea argumenta que els prínceps concedeixen favors, honors, recompenses i càstigs amb efectes positius, perquè els sobirans «estan acostumats, des dels inicis de les seves vides, a atorgar recompenses dignes als bons, i a corregir als dolents els seus actes nefastos, ja sigui per mitjà de la por o del càstig, i tal com es mereixen»,<sup>638</sup> ja que aquesta és la tasca que els ha estat encomanada per Déu. Sigea destaca que els prínceps porten a terme aquesta comesa d'acord amb el comportament de cada súbdit en qüestió. És a dir, els prínceps concedeixen honors, altes distincions i quantioses rendes amb resultats positius a aquells súbdits que han sabut mantenir-se fidels al seu costat i gràcies als serveis que els han prestat; de manera que no només aquests súbdits fidels gaudeixen de tals reconeixements, sinó també els seus descendents.<sup>639</sup> D'altra banda, també assignen penes –també amb efectes positius– per mitjà de les quals castiguen els súbdits. Sigea especifica que els prínceps dicten condemes completament justes i absolutament necessàries amb l'objectiu de corregir els costums dels súbdits i per evitar

---

<sup>635</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 413.

<sup>636</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>637</sup> En l'apartat 6.2. Els béns propis de la política, hem parlat de l'honor com un bé polític i també relacionat amb la virtut de l'ànima i el coneixement. Ara, en aquest nou apartat, ens referirem a l'honor en tant que bé o reconeixement atorgat als súbdits per part dels prínceps.

<sup>638</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 371.

<sup>639</sup> *Ibidem*.



que aquests cometin de nou els mateixos errors.<sup>640</sup> Per tant, aquests càstigs han de ser acatats i obeïts, perquè també procedeixen de Déu.

Els prínceps, però, també atorguen i concedeixen favors, honors, recompenses i càstigs amb resultats negatius. Sigea explica que es tracta de favors, honors, recompenses i càstigs amb efectes negatius perquè són enganyosos i desagradables. Són enganyosos perquè són efímers, és a dir, vans i caducs ja que depenen dels humors dels prínceps –els quals són canviants–, i també de la influència dels aduldors. I són desagradables perquè tendeixen a ser erroris, és a dir, no s’atorguen a qui s’han d’atorgar.

Segons Sigea, els súbdits han de buscar els favors, honors, recompenses i càstigs amb resultats positius, és a dir, aquells que els ajudin a allunyar-se dels vicis interns i dels vicis externs, i no pas aquells honors, recompenses i càstigs negatius, enganyosos i desagradables propis de la vida d’aquest segle, perquè, sovint, aquests condueixen els homes a «una damnació eterna»,<sup>641</sup> perquè no fan res més que allunyar-los del costat de Déu.

Per això, Luisa Sigea diu que «en els favors d’aquests prínceps hi ha uns efectes que es busquen i uns altres que es volen evitar».<sup>642</sup> Els efectes que es busquen són la correcció i la millora del comportament dels súbdits; i els que es volen evitar són l’atracció i la recerca de béns materials, temporals i efímers. Per tant, segons Sigea, cap home ni cap dona sensats no han de dedicar les seves vides a la recerca d’aquests darrers béns, perquè aquests són negatius, enganyosos i desagradables. Al contrari, han de centrar-se en la recerca dels béns positius, els espirituals, uns béns que únicament es troben al costat de Déu, perquè només Aquest els pot atorgar d’acord amb «un ordre necessàriament determinat».<sup>643</sup>

---

<sup>640</sup> *Ibidem*.

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>642</sup> *Ibidem*.

<sup>643</sup> *Ibidem*, p. 452.

## 6.4. L'AUTÈNTIC REI I SENYOR

Com hem anat veient, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea fa referència a dos poders polítics; en primer lloc, al poder terrenal i temporal, i en segon lloc, al poder autèntic i atemporal. Segons ella, els prínceps són els que tenen el poder terrenal i temporal,<sup>644</sup> mentre que Déu posseeix l'autèntic poder, un poder absolut, etern i atemporal. Luisa Sigea concep Déu<sup>645</sup> com «l'únic Rei i Senyor»,<sup>646</sup> és a dir, Déu és l'autèntic sobirà i qui atorga als súbdits un determinat governant amb l'objectiu que aquest s'encarregui de regir en nom seu en aquest segle, perquè, tal com digué Job: «[Déu] Treu l'autoritat als reis i els faixa amb roba d'esclau».<sup>647</sup> A més, d'acord amb el cristianisme, tot el que Déu fa, ho fa per amor als seus fills<sup>648</sup> i d'acord amb un pla diví.

Nicolau Maquiavel, en la seva obra *El Príncep*, també reflexiona sobre aquesta qüestió del poder, és a dir, a qui correspon el poder i com es pot assolir aquest bé polític. Els seus arguments però, divergeixen dels de Sigea. Recordem que Maquiavel reconeix que la fortuna, juntament amb Déu, governen una part de la realitat i tot el que aquesta comporta; tanmateix, també destaca que l'altra part resta en mans dels homes, perquè aquest filòsof realista concep els homes com a individus lliures.<sup>649</sup> Això fa, doncs, que estigui en l'haver del príncep, i no únicament de Déu, poder aconseguir i mantenir el poder. De fet, com hem comentat, aquests són els objectius de la seva obra *El Príncep*, i per això, els seus arguments són diferents als de Luisa Sigea. És a dir, Maquiavel es dedica a oferir un seguit de consells perquè el príncep pugui assolir aquestes dues fites. Consells com per exemple, tenir en compte l'imperatiu de la necessitat,<sup>650</sup> ser astut i a l'hora ferotge, posseir la *virtut* en termes maquiavelians,<sup>651</sup> etc., entre molts altres.

---

<sup>644</sup> *Ibidem*, pp. 371, 382 i 388.

<sup>645</sup> Vegeu l'apartat 7.2. Déu i el Diable, on presentem i desenvolupem una concepció detallada de com Luisa Sigea concep Déu, un Déu clarament cristià.

<sup>646</sup> L. Sigea, *op. cit.*, pp. 388 i 405.

<sup>647</sup> Luisa Sigea cita Jb 12,18. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 381.

<sup>648</sup> Vegeu SL 103,11.17: «El seu amor als fidels és tan immens com la distància del cel a la terra.[...] L'amor del Senyor pels seus fidels és de sempre i dura sempre».

<sup>649</sup> N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXV, p. 131.

<sup>650</sup> Nicolau Maquiavel diu: «En examinar les qualitats d'aquests principats convé tenir present una altra consideració, és a dir, si un príncep té tant d'estat que pugui, en cas de necessitat, valer-se per ell mateix, o si encara li cal l'ajuda d'altri.» (*Ibidem*, cap. X, pp. 82-83).

<sup>651</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XV-XIX, pp. 98-118.

## 6.5. ELS ADULADORS

A diferència de Nicolau Maquiavel –com hem vist–, Luisa Sigea defensa que és necessari que els prínceps ostentin totes les virtuts que ella considera indispensables per ésser un bon governant (ser filòsof, moderat, prudent i humanitari), perquè el poble adopta els costums dels prínceps. De manera que si els prínceps posseeixen les virtuts de la moderació, de la prudència, del coratge, de la templança, de la justícia i de la humanitat, gràcies als ensenyaments de la filosofia i dels filòsofs, aleshores, els seus súbdits també les posseiran. Tal com diu Sigea: «Proposa la teva pròpia moderació com a exemple per als altres, sabent que els costums de la ciutat passen a ser similars als dels prínceps».<sup>652</sup> Tanmateix, si aquests governants no segueixen la guia que els proporciona la filosofia, i per tant, tampoc no posseeixen ni donen mostres de les virtuts fruit d'aquest coneixement, i en canvi escolten els falsos consells dels aduldors, llavors, explica Sigea, ni ells, ni tampoc els seus súbdits, no posseiran cap d'aquestes virtuts.

Segons Luisa Sigea, els aduldors són els pitjors consellers, ja que decideixen les coses d'acord amb els seus propis desitjos i, amb el propòsit d'assolir-los són capaços de «convertir en insensat fins i tot el més prudent dels reis si aquest els presta atenció i escolta les seves paraules astutes i enganyoses».<sup>653</sup> De manera que els aduldors no són, ni tampoc no poden ser, uns veritables guies. Són «cecs que guien cecs».<sup>654</sup>

Luisa Sigea diu: «Precisament ell, l'aduldor, és, doncs, qui sempre està assegut al tron dels prínceps i qui s'encarrega d'allunyar-los de tot ensenyament per mitjà de les seves adulacions verinoses».<sup>655</sup> És a dir, aquests falsos consellers sempre estan a prop dels prínceps, ocupant el lloc dels filòsofs, i allunyant-los del coneixement amb la seva verbotat, perquè els aduldors s'oposen a la màxima de l'oracle grec: «Coneix-te a tu mateix». Els aduldors ignoren què és el bé i què és el mal, la veritat i l'autèntic coneixement i, per tant, tan sols recorren a mentides i a un seguit d'arts enganyoses amb la finalitat de convèncer i adular tots aquells que els escolten, especialment els prínceps. Aquesta ignorància comporta que els aduldors puguin arruïnar completament regnes i imperis. Per això, aquests falsos consellers solen trobar-se al costat dels tirans, que són uns mals governants.<sup>656</sup>

---

<sup>652</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 377.

<sup>653</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>656</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 401-402.

Els aduldors no només perjudiquen els prínceps, sinó que a la vegada, també perjudiquen els seguidors d'aquests governants, perquè –com hem comentat– els súbdits segueixen els costums dels prínceps; i si els prínceps o els reis són tirànics, aleshores, els seus súbdits també s'hi convertiran. Per això, Luisa Sigèa no només aconsella als prínceps que evitin i s'allunyin d'aquests falsos consellers, sinó que també ho recomana als súbdits.<sup>657</sup> Tanmateix, per poder allunyar-se dels aduldors, hom, prèviament, ha d'allunyar-se dels prínceps que escolten i segueixen els aduldors, perquè aquests falsos consellers sempre es troben al costat dels prínceps. El personatge de Blesil·la, com que viu una vida retirada, no té la necessitat d'allunyar-se dels prínceps, per a posteriori, poder allunyar-se dels aduldors, perquè en la vida que ella professa (la vida retirada) no té contacte amb prínceps que no són virtuoses –perquè no n'hi ha, només n'hi ha de virtuoses–, i per tant, tampoc no en té amb els aduldors.<sup>658</sup> Però en aquesta obra hi ha una altra protagonista, Flàminia, i ella sí que ha d'allunyar-se dels prínceps i dels aduldors, perquè viu enmig de la vida àulica. Luisa Sigèa argumenta que Flàminia pot fer front als afalacs dels aduldors i als seus comentaris nocius amb l'ajuda de la filosofia, és a dir, de l'autèntic coneixement, perquè aquest saber farà que s'adoni de les mentides i dels enganys que empren i que professen aquests falsos consellers,<sup>659</sup> i podrà continuar professant el seu estil de vida.

Els aduldors descrits per Sigèa serien comparables als sofistes descrits per Plató en el seu diàleg *Gòrgias*.<sup>660</sup> Com els sofistes grecs, d'acord amb la concepció platònica, els aduldors moderns ofereixen consells i eines als polítics amb una finalitat que no és ni la justícia ni tampoc el bé, sinó més aviat la persuasió<sup>661</sup> i el propi benefici.<sup>662</sup> Tal com hem dit, segons Sigèa, els aduldors són capaços de convertir en insensat fins i tot el més prudent dels reis per mitjà de les seves paraules astutes i enganyoses,<sup>663</sup> perquè no

---

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 403.

<sup>658</sup> Tal com veurem en l'apartat 6.8.1. Característiques de la vida retirada, Luisa Sigèa explica que la vida retirada no es caracteritza per ser una vida aïllada i completament solitària, sense prínceps ni altres acompanyants, sinó per ser una vida viscuda entre persones virtuoses que compten amb una ànima forta i regida per uns bons governants.

<sup>659</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 403.

<sup>660</sup> El sofista Gòrgias diu: «-Em refereixo a ésser capaç de convèncer de paraula els jutges en els tribunals, els consellers en el consell, els assembleïstes en l'assemblea, i en qualsevol altre reunió que resulti ésser una junta política. Amb aquesta potència tindràs per esclaus el metge i el mestre de gimnàstica. I quant a aquest banquer, es veurà que ha fet diners, però no per a ell, sinó per a tu, que ets hàbil a parlar i capaç de convèncer la massa.» (*Gòrgias*, 452e).

<sup>661</sup> *Ibidem*, 453a-c.

<sup>662</sup> *Ibidem*, 520a-e.

<sup>663</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 385.

busquen el coneixement ni tampoc la veritat, sinó el seu propi benefici<sup>664</sup> –igual que els sofistes descrits per Plató, els quals, amb la seva oratòria, ensenyaven a fer canviar de parer tothom qui acudia a ells per aprendre-ho, tot traient-ne, a més, profits i beneficis.

Nicolau Maquiavel, en la seva obra *El Príncep*, també reflexiona sobre quins són els millors consellers que han d'acompanyar i assessorar el príncep. Com ell mateix diu: «No vull deixar de banda un aspecte important, i un error contra el qual els prínceps es protegeixen amb dificultat, si no són molt prudents o si no han fet una bona elecció. Són els aduldors, dels quals les corts en són plenes, perquè els homes es complauen tant en les coses pròpies, i s'hi deixen enganyar de tal manera, que molt difícilment saben defensar-se d'aquesta pesta».<sup>665</sup> Maquiavel recomana al príncep que a l'hora d'escollir els seus consellers i ministres sigui molt prudent, ja que si es precipita, corre el risc d'acabar envoltat d'aduldors; i després, desfer-se d'aquesta plaga és molt difícil. Per això, aquest filòsof polític aconsella al príncep que s'envolti d'homes savis,<sup>666</sup> als quals ha de donar plena llibertat per dir-li la veritat, però només respecte a aquelles coses que el príncep els consulta, i res més; perquè a partir d'aquí, el príncep ha de deliberar sol i a la seva manera.<sup>667</sup> Maquiavel arriba a la conclusió que és convenient que els bons consells, vinguin de qui vinguin, és millor que neixin de la prudència del príncep, i no pas que la prudència del príncep neixi dels bons consells.<sup>668</sup> Luisa Sigea –com hem comentat– explica quelcom similar, ja que segons ella, el príncep és prudent sempre i quan posseeixi l'autèntic coneixement, és a dir, el coneixement filosòfic, i no pas si segueix els falsos preceptes procedents dels aduldors. El coneixement filosòfic l'ajudarà a esdevenir no només prudent, sinó també moderat i humanitari, i, per tant, un bon governant. Sigea, en una mostra de realisme, diu que en el cas que el príncep no sigui filòsof, aleshores, aquest príncep ha de ser aconsellat per filòsofs i no pas pels aduldors.

Sigea també explica que els aduldors no només es troben al costat dels prínceps, sinó que també n'hi ha entre les dones de la cort. En aquest cas, les aduldors són les criades, és a dir, aquelles dones que romanen sempre al costat de les dones nobles.<sup>669</sup> Les criades, com els aduldors, explica Sigea, entabanen les dones, les adulen i les allunyen del costat de Déu guiant-les en direcció als béns propis d'aquest segle. Luisa

---

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>665</sup> N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXIII, p. 127.

<sup>666</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XXIII, p. 128.

<sup>667</sup> *Ibidem*.

<sup>668</sup> *Ibidem*, cap. XXIII, p. 129.

<sup>669</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 413.

Sigea recomana a les dones el mateix que ha aconsellat als homes: lluitar contra aquestes adulesores amb l'ajuda del coneixement, perquè si les dones nobles són sàvies, aleshores s'adonaran de les mentides i els afalacs procedents de les criades, i recordaran que la seva recerca i el seu interès han d'estar centrats en les coses espirituals i no pas en les terrenals, perquè sinó no podran arribar al costat de Déu ni tampoc gaudir de la vida feliç. Luisa Sigea confia en què les dones, com els homes, poden fer front a aquestes falses conselleres. Per justificar-ho cita l'exemple de Demètria, la qual, enmig de tots els luxes de la vida cortesana i malgrat ser aconsellada per les seves criades, sabé mantenir-se ferma i portar una vida frugal; i ho aconseguí perquè era sàvia, és a dir, tenia coneixement i es deixava guiar per la filosofia.<sup>670</sup>

La filosofia, doncs, és un recurs amb el qual els homes i les dones compten per tal de poder fer front als aduldors, els falsos consellers i conselleres que pretenen allunyar-los de l'autèntic camí i també de l'autèntica meta, és a dir, del camí que han seguir per arribar al costat de Déu.

## 6.6. ELS SÚBDITS

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea ha explicat que Déu és l'encarregat d'atorgar als homes uns determinats prínceps, és a dir, prínceps bons o prínceps injustos depenent de les circumstàncies, amb la finalitat de premiar-los corregir-los o segons s'escaigui.<sup>671</sup> Sigea argumenta que els súbdits han d'obeir i també servir tant a uns prínceps com als altres, perquè aquests governants els sabran guiar en direcció a Déu; en paraules de Sigea: «Donant un rei bo i pietós al poble [Déu] mostra la seva preocupació per aquest, i l'ordena aprendre, per mitjà de l'obediència als reis, a servir-lo amb complaença, amb sinceritat i amb fidelitat».<sup>672</sup> Per això, explica Sigea, hom ha d'obeir i també servir tots aquests prínceps, i fer-ho per amor a Déu,<sup>673</sup> perquè aquests prínceps procedeixen de Déu i són els encarregats de conduir-lo cap a Aquest.

---

<sup>670</sup> *Ibidem*.

<sup>671</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 371, 382 i 388.

<sup>672</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>673</sup> Luisa Sigea diu: «També m'agradaria que vosaltres estiguéssiu sotmeses als vostres prínceps (amb qui tu vius a la cort), però per amor a Déu, [...]» (*Ibidem*, p. 436).

Luisa Sigea especifica, però, que no s'ha de servir, ni obeir, ni tampoc concedir els mateixos honors als prínceps que a Déu,<sup>674</sup> perquè només Déu és «l'únic Rei i Senyor».<sup>675</sup> Segons ella, hom ha de servir a uns i Altre d'acord amb el rang de cadascú. Els súbdits han d'obeir i servir els prínceps sotmetent-se a ells per mitjà de l'obediència, el respecte i la lleialtat;<sup>676</sup> en canvi, a Déu l'han de servir «amb complaença, amb sinceritat i amb fidelitat»<sup>677</sup> i, sobretot, amb amor; amb el mateix amor que Déu sent per tots i cadascun dels seus fills.<sup>678</sup>

Sigea reconeix que aquesta tasca d'obeir i servir els prínceps és una tasca difícil i carregosa; tal com ella mateixa diu: «No hi ha experiència de foc més pura pels mortals que la servitud, ja que a causa de la pròpia naturalesa de la servitud, aquesta sol ser odiada per tothom, fins al punt que durant tota la nostra vida anhelem i vivim per la llibertat».<sup>679</sup> Tanmateix, aquesta servitud s'ha de considerar com un pas previ i imprescindible que hom no pot saltar-se si vol arribar al costat de Déu, perquè obeint els prínceps s'està obeint Déu.<sup>680</sup> Per tal de poder fer front a aquesta servitud terrenal i temporal tan dura i així poder arribar al costat de Déu –«l'únic Rei i Senyor»–,<sup>681</sup> hom compta amb un seguit de virtuts, d'actituds i de recursos. Aquestes qualitats, actituds i recursos són: la paciència, l'obediència, un seguit de reflexions i de pensaments bíblics, i, en darrer lloc, el propi Déu.

Segons Sigea, la paciència és un bon mitjà perquè és capaç d'aconseguir que hom sigui moderat, és a dir, que no s'inquieti, que no s'angoixi, que no es desesperi, i que per tant, sigui capaç de suportar les injustícies, les mentides i les calúmnies relacionades amb la servitud.<sup>682</sup> La paciència possibilita aquest canvi d'actitud de l'home perquè fa que hom s'adoni que obeint i servint pacientment els prínceps està avançant en direcció a Déu, perquè obeir aquests –com hem dit– significa obeir Déu. Tal com ella mateixa diu: «La paciència enforteix la fe, governa la pau, encoratja l'amor, ensenya humilitat, espera el penediment, governa la carn, preserva l'esperit, frena la llengua, reté la mà, trepitja i venç les temptacions, evita els escàndols, consola el pobre i modera el ric, no cansa al malalt ni esgota el sa. Finalment, encomana el servent al senyor, i el senyor a

---

<sup>674</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 395 i 405.

<sup>675</sup> *Ibidem*, pp. 388 i 405.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>677</sup> *Ibidem*.

<sup>678</sup> Vegeu SI 103,11.17.

<sup>679</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 383.

<sup>680</sup> Vegeu *ibidem*, p. 382.

<sup>681</sup> *Ibidem*, pp. 388 i 405.

<sup>682</sup> *Ibidem*, pp. 382-383.

Déu». <sup>683</sup> Així, doncs, conclou Sigea, «amb la sola paciència com a guia, hom sortirà victoriós de totes les coses». <sup>684</sup>

En relació amb aquesta virtut, és a dir, la virtut de la paciència, Tomàs de Kempis, en la seva obra *La imitació de Crist*, també comenta com n'és d'important per tal de poder viure en aquest segle sense que hom perdi de vista la meta a què vol arribar, és a dir, Déu: «Senyor, Déu meu, ja veig com n'és de necessària la paciència; perquè aquesta vida és plena de contradiccions». <sup>685</sup> La paciència, doncs, és un recurs clau per tal de poder vèncer aquestes contradiccions terrenals. Tomàs de Kempis i Luisa Sigea coincideixen en aquesta concepció de la paciència perquè ambdós es basen en la mateixa font, a saber, el cristianisme, i, perquè ambdós, a més, pretenen assolir el mateix objectiu, a saber, arribar al costat de Déu. <sup>686</sup>

Un altra virtut amb la que hom compta per tal de poder afrontar aquesta dura servitud és l'obediència. Segons Sigea, aquesta virtut «no només ho pacifica tot, sinó que a més, fa mal-leable fins i tot allò que és aspre». <sup>687</sup> És a dir, l'obediència fa que els homes no s'allunyin del costat de Déu essent temptats pels béns propis d'aquest segle, especialment l'obediència respecte als prínceps injustos enviats per Aquest, ja que Déu fa ús d'aquests prínceps per tal de corregir els homes. <sup>688</sup> Tanmateix, és necessari que els homes tinguin en compte, com hem dit, que han d'obeir de maneres diferents els prínceps i Déu.

Hom també compta amb l'ajuda de diversos passatges bíblics, en els que s'explica aquesta tesi d'acord amb la qual servir els prínceps significa servir Déu. Gràcies a aquests passatges, els súbdits poden comprendre quina és l'autèntica servitud, quin significat té aquesta submissió i d'aquesta manera poder tolerar-la millor. Entre els nombrosos passatges bíblics on es fa referència a aquesta qüestió de la servitud, Luisa Sigea aconsella tenir en compte, especialment, les paraules de Pere: «Sotmeteu-vos, per

---

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>684</sup> *Ibidem*.

<sup>685</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, I,3,34. Segons Tomàs de Kempis, aquesta vida està plena de contradiccions perquè està relacionada amb béns materials, canviants, corruptibles, etc., que no fan res més que allunyar els homes del costat de Déu. D'aquí, precisament, el rebuig per part d'aquest pensador respecte a aquest món i a tot allò que hi està relacionat.

<sup>686</sup> Tot i que com hem anat veient i veurem al llarg d'aquest treball Tomàs de Kempis i Luisa Sigea discrepen en relació a altres qüestions. La principal d'aquestes divergències és, precisament, el rebuig total de la vida en aquest món per part de Tomàs de Kempis; mentre que per Sigea, hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç dintre d'aquest mateix segle, tot vivint una vida retirada o bé una vida àulica. Tal com ella mateixa diu: «Ambdós estils de vida [el de la vida retirada i l'àulic] han estat establerts per Déu, i per tant, no s'ha de considerar detestable ni menyspreable la vida en el segle.» (Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 485).

<sup>687</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>688</sup> Vegeu *ibidem*, p. 371.



amor a Déu, a tota institució humana: al rei, com a sobirà; als governadors, com a enviats seus per a castigar els malfactors i fer elogi dels qui es porten bé». <sup>689</sup> Recordem que Déu és l'encarregat d'enviar uns determinats governants d'acord amb el comportament dels súbdits, i que aquests governants, en tant que guies i com a representants del poder terrenal i temporal, ajudaran els homes a arribar al costat d'Aquest. D'aquí doncs, la necessitat d'obeir-los i servir-los.

A part dels recursos de la paciència, l'obediència i d'aquestes paraules de saviesa procedents de la Bíblia, els súbdits també compten, segons Luisa Sigea, amb un remei especialment reconfortant i vivificador, a saber, el propi Déu. Tal com ella mateixa diu: «La divina providència, encara que és completament immutable, ajuda la criatura canviant amb una varietat de mitjans; segons la malaltia, en recomana uns o en prohibeix uns altres, per tal que aquells que tendeixen al no-res siguin allunyats del vici, que és el principi de la mort, i també de la mateixa mort, i siguin retornats cap a la seva essència, recuperats i forts». <sup>690</sup> Déu estima els seus fills, i els seus fills l'estimen a Ell, per això, segons Sigea els homes volen retornar a Déu, volen arribar al seu costat i poder gaudir de la vida feliç, perquè «abandonar-lo [Déu] és morir, mirar-lo és estimar, veure'l és haver-lo». <sup>691</sup> Per aquests motius doncs, i malgrat totes les tribulacions que els homes sofreixen en aquest món terrenal, argumenta Luisa Sigea, val la pena emprendre aquest camí. Recordem sinó, la tesi principal d'aquesta obra «Déu és la meta, i els qui es dirigeixen cap a Ell viuran feliços, perquè viure, en efecte, no és res més que fer camí cap a Déu». <sup>692</sup>

Tomàs de Kempis, d'acord amb el pensament cristià, també argumenta que per poder seguir i imitar la vida de Crist, és a dir, per poder arribar al seu costat, hom ha de superar moltes tribulacions; tal com ell mateix diu: «Després, doncs, d'haver llegit i examinat tot això, hem de concloure que ens cal passar per moltes tribulacions si volem entrar en el reialme de Déu». <sup>693</sup> Segons Tomàs de Kempis, hom serà capaç de superar totes aquestes tribulacions i arribar al costat de Déu, perquè aquesta fita és la fita vital dels homes, el que fa que la seva vida terrenal tingui sentit. A més, hom compta amb aquesta obra *–La imitació de Crist–* i amb tots els recursos que s'hi proposen i s'hi desenvolupen per tal de poder assolir amb èxit aquest objectiu vital. Entre els

---

<sup>689</sup> Luisa Sigea cita 1Pe 2,13-14. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 388-389.

<sup>690</sup> *Ibidem*, pp. 483-484.

<sup>691</sup> *Ibidem*, pp. 452-453.

<sup>692</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>693</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, II,12,15.

nombrosos recursos plantejats per Tomàs de Kempis, s'hi troben presents els mateixos recursos proposats per Luisa Sigea, és a dir, la paciència, l'obediència, diferents passatges bíblics i el propi Déu, entre d'altres. Recordem que si Tomàs de Kempis i Luisa Sigea coincideixen i comparteixen en uns determinats arguments, tot i que discrepen en d'altres, és perquè ambdós parteixen de la mateixa font, és a dir, el cristianisme, i perquè volen aconseguir el mateix objectiu: arribar al costat de Déu.

Aquests recursos –la paciència, l'obediència, els passatges bíblics i el propi Déu–, doncs, són els mitjans clau, segons Luisa Sigea, amb els que hom podrà vèncer la dura esclavitud i arribar al costat de Déu.

## 6.7. LA FORTUNA, EL DESTÍ, LA SORT I L'ATZAR

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea utilitza els conceptes «*fortuna*» («fortuna»), «*fatus*» («destí»), «*sors*» («sort») i «*casus*» («atzar») sense definir amb massa precisió quina diferència hi ha entre ells, ja que en algunes ocasions els utilitza com si fossin conceptes sinònims,<sup>694</sup> i en d'altres, en sentits diferents.<sup>695</sup> El fet que Sigea no estableixi uns límits clars entre ells es deu a què es tracta de quatre conceptes que, tot i ésser diferents, es troben estretament relacionats entre si.

Al llarg de la història del pensament molts filòsofs han intentat explicar aquests quatre conceptes. Per exemple, Aristòtil, en la seva obra *Física*, explica que, a part de la causa material, formal, eficient i final, també hi ha dues causes més: la fortuna («*fortuna*») o la sort («*sors*»), i l'atzar («*casus*»).<sup>696</sup> Aquestes dues últimes causes, segons Aristòtil, estan relacionades amb les coses terrenals i humanes, i no pas amb les celestes, perquè fan referència a fets contingents en comptes de fets necessaris. A la vegada, la fortuna/sort i l'atzar, segons l'Estagirita, també divergeixen del destí («*fatus*»), perquè el destí fa referència a fets suposadament predeterminats per una força personal o impersonal, mentre que la fortuna/sort, i l'atzar apel·len a fets eventuals.

---

<sup>694</sup> Com és el cas per exemple, quan el personatge de Blesil·la explica, basant-se en Sèneca, la necessitat d'evitar tot allò que l'atzar atorga, perquè tot allò que hom anomena presents de la fortuna no són més que insídies. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 491.

<sup>695</sup> Com és el cas per exemple, quan el personatge de Flàminia diu: «Amb aquestes paraules també consola els desgraciats, la sort humil dels quals és causada per la fortuna que actua impunement, o al destí, fent-los esperar una felicitat més gran.» (Ibidem, p. 389).

<sup>696</sup> Vegeu Aristóteles, «Física», II,4,195b-197b.

La doctrina cristiana també reflexionà sobre la fortuna, el destí, la sort i l'atzar, considerant-les totes quatre, però, a diferència d'Aristòtil, subordinades al pla diví. El cristianisme concep Déu com un ésser perfecte, omnipotent, poderós, infinit, creador de tots les coses, etc., el qual ha ideat un pla perfecte que inclou el més mínim detall. D'acord amb el cristianisme, Déu també és infinitament savi respecte a la formulació dels seus plans i omnipotent en l'execució d'aquests mateixos plans, de manera que no pot cometre cap tipus d'error, ni tampoc no pot veure's sorprès per cap tipus d'imprevist; Ell ho sap tot i també ho domina tot, perquè és lliure respecte a qualsevol tipus de limitació humana. El pla diví ideat per Déu, a part de ser immutable i etern,<sup>697</sup> inclou totes les accions que els homes faran al llarg del temps,<sup>698</sup> incloent-hi les accions que semblen fortuïtes i casuals, i els pecats, perquè aquests pecats, precisament, estan pensats per concloure en bones accions.<sup>699</sup> De manera que tots i cadascun dels canvis que aniran succeint al llarg dels temps formen part d'aquest pla diví i dels propòsits del seu Autor, tal com es diu a la Bíblia: «Si tens sort, alegra-te'n; si estàs de desgràcia, reflexiona: Déu envia tant una cosa com l'altra, perquè l'home no pugui descobrir què passarà després d'Ell».<sup>700</sup> No té sentit, doncs, pensar que hi ha quelcom que es troba fora d'aquest pla diví i que hi va en contra. El poder diví va unit a la saviesa de Déu, a la seva santedat i, sobretot, al seu amor infinit envers els homes. Així doncs, ni la fortuna, ni la sort, ni l'atzar, ni tampoc l'home com a criatura pecadora, en cap cas, no poden malmetre els plans ni els propòsits divins, perquè Déu no està sotmès als canvis, ni a les debilitats, ni tampoc a les limitacions humanes. Tal com diu la Bíblia: «Davant seu [de Déu] tots els habitants del món sencer no són res, i Ell obra com vol amb tots els estols del cel i els habitants de la terra. Ningú no li pot deturar la mà ni pot demanar-li comptes d'allò que fa»;<sup>701</sup> o: «Es tiren els daus de la sort, i el que en surt ve del Senyor».<sup>702</sup>

Aquesta darrera argumentació està íntimament relacionada amb la qüestió de la predestinació, ja que si tot està prèviament determinat per Déu a través del seu pla diví,

---

<sup>697</sup> Vegeu Is 46,9-10: «Recordeu els fets antics: Jo sóc Déu, i no n'hi ha d'altre. Jo sol sóc Déu; no n'hi ha cap com jo. Des del principi anuncio les coses que vindran, dic per endavant el que encara no ha passat. Jo mano que es compleixi el meu disseny i duré a terme el que he decidit».

<sup>698</sup> Vegeu Dn 2,27: «Només el Déu del cel pot revelar aquest misteri i fer conèixer a Nabucodonosor allò que succeirà els darrers dies».

<sup>699</sup> Vegeu Gn 50,20: «Cert que vosaltres volíeu fer mal, però Déu n'ha volgut treure un bé. Déu es proposava salvar la vida d'un poble nombrós, i avui ho compleix».

<sup>700</sup> Coh 7,14.

<sup>701</sup> Dn 4,35.

<sup>702</sup> Pr 13,33.

aleshores, on rau la llibertat humana? Al llarg de la història, nombrosos teòlegs i pensadors cristians –com per exemple, Agustí d’Hipona, Tomàs d’Aquino, Joan Calví, entre d’altres– han intentar explicar aquest tema tan complex de la predestinació. Karl Rahner i Henry Rondet, autors de l’article sobre la “predestinació” de l’*Enciclopèdia Teològica Sacramentum Mundi*, intenten dilucidar a què fa referència quan el cristianisme apel·la a la predestinació. Segons ells, Déu contempla el món en el seu curs, i vol aquest curs; és a dir, vol que les coses es desenvolupin d’una determinada manera. Aquest voler només pot estar determinat per la llibertat sàvia i santa del propi Déu, la qual és incompreensible i inapel·lable. La impotència humana per expressar en termes humans la manera com Déu obra dificulta poder comprendre què és la predestinació. L’home només sap que la predestinació és el lliure amor de Déu, i aquest lliure amor de Déu vol la glòria de l’home. La predestinació, doncs, es presenta com quelcom desconegut, però també com a objecte de confiança i d’oració, perquè prové de Déu; un Déu que és bo, savi i misericordiós, i que per tant, vol el millor pels seus fills.

Tanmateix, segons Rhaner, malgrat que els homes estan en les mans misericordioses de Déu, la predestinació no suprimeix ni la llibertat humana, ni la responsabilitat humana, ni tampoc la relació dialogant entre l’home i Déu, sinó que la predestinació és el fonament d’aquestes qüestions i relacions, perquè la voluntat de Déu tendeix a constituir els homes com a lliures.<sup>703</sup>

Veiem doncs, com la fortuna, el destí, al sort i l’atzar, no només destaquen per les dificultats que comporta intentar definir-los i comprendre’ls, sinó també per les conseqüències que impliquen, perquè estan relacionats amb el problema de la predestinació, i amb el problema de la llibertat humana. Luisa Sigea, però, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, tot i que fa referència a aquests quatre conceptes, en cap moment no reflexiona sobre les conseqüències que suposa l’acceptació d’aquestes quatre forces actives respecte a la llibertat humana, ni tampoc a la qüestió de la predestinació. De fet, ni tan sols es qüestiona si els individus són o no són lliures, tot i que podem inferir que Sigea considera que els homes són lliures perquè explica que està en les mans d’aquests fer front a les temptacions, passions i vicis propis d’aquest món a partir de diferents mitjans, és a dir, que els homes són lliures per poder decidir fer o no fer ús d’aquests mitjans.<sup>704</sup> Tanmateix, d’acord amb l’argumentació de Karl Rahner i

---

<sup>703</sup> Vegeu K. Rahner; H. Rondet, “Predestinación”. A: *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi* [Recurs en línia no paginat].

<sup>704</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 383, 438, 496, 514, etc.

Henry Rondet, la decisió que cada individu prendrà Déu ja la sap, perquè aquestes decisions formen part del pla diví preestablert prèviament per Déu. Ens trobem doncs, davant d'un atzucac, és a dir, d'un problema molt complex –el de la llibertat humana i la predestinació– que encara avui es troba obert i sotmès a nombrosos debats i reflexions.

### 6.7.1. La fortuna

Luisa Sigèa, doncs, aliena a la qüestió de la predestinació, però partint de la doctrina cristiana, defineix la fortuna com quelcom canviant, variable, inestable, efímer, imprevisible, relacionada amb les coses divines i independent de l'home.<sup>705</sup>

Sigèa explica que la fortuna és capaç d'atorgar als homes un seguit de béns terrenals com per exemple, el poder, l'honor, la glòria, etc., però de sobte, arrabassar-los-els sense cap tipus de justificació comprensible des del punt de vista humà.<sup>706</sup> Per exemple, la fortuna atorga el do de la riquesa a certes persones, però imprevisiblement i inexplicablement els el pren i l'ofereix a uns altres que no l'esperen.<sup>707</sup> Els béns que la fortuna atorga als homes, com veiem, són béns terrenals i temporals, relacionats amb les temptacions, les passions i els vicis propis d'aquest segle. Tal com diu Sigèa: «De manera que tot bé aliè obtingut perquè l'hem desitjat no ens pertany, sinó que la fortuna ha fet que sigui nostre, com un bé que ens ha estat donat i que, per tant, se'ns pot treure. [...] I allò que nosaltres anomenem presents de la fortuna, en realitat, no són més que insídies».<sup>708</sup> Aquests béns, explica Sigèa, no són dignes de merèixer cap tipus de lloança ni de reconeixement, com tampoc no ho és la pròpia fortuna,<sup>709</sup> que n'és la subministradora, perquè els únics béns mereixedors de reconeixements són els espirituals i eterns, i aquests procedeixen únicament de Déu. En paraules de Sigèa: «No s'ha de fer cas a les coses humanes, sinó que cal buscar les coses eternes».<sup>710</sup>

Tot i que Luisa Sigèa considera la fortuna com quelcom negatiu, també la concep com una força que està relacionada amb les coses divines, és a dir, amb Déu. Per justificar aquesta relació amb les coses divines, Sigèa es basa en el cas de Pau Emili narrat per Plutarc. Sigèa explica que Pau Emili, davant la desgràcia de la mort dels seus

---

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 457. Vegeu la nota a peu de pàgina n° 583 on fem referència a la dificultat de fer compatibles la fortuna, el destí, la sort i l'atzar amb l'omnipotència divina.

<sup>706</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 398 i 459.

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>708</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>709</sup> Luisa Sigèa diu que s'ha de menysprear la fortuna, és a dir, no apel·lar-la ni tampoc esperar res d'ella perquè no depèn de nosaltres, sinó de Déu. Vegeu *ibidem*, p. 459.

<sup>710</sup> *Ibidem*, p. 409.

fills, digué que ell mai no havia temut les coses humanes –tot i que sí temia les divines– perquè coneixia les maneres de la fortuna; és a dir, sabia que després d’haver aconseguit alguna victòria i davant el final feliç d’una guerra acabada, l’esperava algun gran i dolorós infortuni, perquè, segons ell, totes les coses humanes estaven subjectes a la fortuna.<sup>711</sup> D’aquesta argumentació en podem inferir que, segons Sigea, la fortuna és quelcom diví a la qual estan subjectes totes les coses. És “divina” en el sentit que no prové de l’home, sinó d’una força superior, és a dir, de Déu, perquè d’acord amb el cristianisme, totes les coses humanes estan subjectes a Déu, concretament al pla diví d’Aquest. De tal manera doncs, que la fortuna, com també els béns que aquesta ofereix es troben inclosos dintre del pla diví, i, per tant, malgrat ser quelcom negatiu, també provenen de Déu.<sup>712</sup> Tal com succeïa en el cas dels prínceps injustos, també podem considerar que Déu fa ús de la fortuna per entregar i arrabassar als homes una sèrie de béns, amb l’objectiu de corregir-los, perquè millorin el seu comportament, i perquè a partir d’aquesta experiència, lluitin contra tots els vicis, en surtin enfortits i puguin arribar al seu costat.

La fortuna, doncs, és una força independent dels homes, perquè procedeix de Déu, i per tant, aliena a qualsevol tipus de manipulació possible per part d’aquests, ja que hom no pot fer res per aconseguir-la, ni per evitar-la, com tampoc no està en les seves mans suscitar els béns ni defugir dels mals que aquesta atorga. Tal com diu Sigea: «Allò que nosaltres anomenem presents de la fortuna, en realitat, no són més que insídies. I és tal la nostra misèria que som enganyats per ells, i mentre creiem dominar-los, en realitat hi estem sotmesos. Aquesta correguda per aconseguir-los condueix al precipici, i el resultat de viure en aquesta altura [...] és caure, perquè quan la fortuna ha començat a endur-se’ns, llavors, ja no és possible resistir».<sup>713</sup> Tanmateix, sí que està en les mans dels homes l’ús que fan d’aquests béns i d’aquests mals assignats a través d’aquesta força, és a dir, deixar-se emportar per aquests, o bé afrontar-los.

---

<sup>711</sup> *Ibidem*, pp. 456-457.

<sup>712</sup> Luisa Sigea diu: «El Senyor ens guarda de tot mal, però no pas posant-nos fora de perill de tota adversitat, sinó amb prevenció, per tal que dintre de les adversitats i de les onades de la tempesta, l’ànima no resulti ferida. En presència de la temptació, hom deixa que entri aquell que l’assalta; però si la temptació acaba bé, és a dir, si no en resulta ferit, aleshores, hom surt de l’abisme de les penes temporals i pot accedir al descans etern, perquè d’acord amb l’Apòstol, Déu és fidel i no permetrà que siguem temptats per damunt de les nostres forces.» (*Ibidem*, p. 510). Amb aquesta argumentació, Sigea vol destacar que –d’acord amb el cristianisme– tot prové i depèn de Déu; i que malgrat que des del punt de vista dels homes hi ha moltes coses que semblen injustes o dolentes, totes aquestes coses formen part del pla diví, i per tant, als ulls de Déu tenen un determinat sentit i també una determinada finalitat.

<sup>713</sup> *Ibidem*, p. 491.

Nicolau Maquiavel, en la seva obra *El Príncep*, també reflexiona sobre la fortuna i la relació d'aquesta amb Déu i amb els homes,<sup>714</sup> malgrat que no ofereix una explicació gaire àmplia del tema en qüestió. Recordem que Maquiavel considera que una part de la vida humana està en mans de Déu i de la fortuna –no especifica però, qui dels dos té més pes–, mentre que l'altra està en mans dels homes; d'aquesta manera, pot parlar de llibertat humana.<sup>715</sup> Maquiavel, doncs, no ho deixa tot en mans de Déu i de la fortuna sinó que destaca que està en les mans dels homes, per exemple, aconseguir i mantenir amb èxit un Estat. Tal com ell mateix diu: «I bé que les coses siguin així [dominades en part per Déu i la fortuna], això no obsta perquè els homes, quan els temps són tranquils, no puguin fer previsions amb muralles o terraplens, de manera que, si un riu torna a créixer, o bé les aigües seguiran per un canal, o l'ímpetu llur no serà tan desenfrenat ni perillós. Semblantment s'esdevé amb la fortuna, que manifesta la seva força poderosa on no hi ha virtut preparada per resistir-s'hi, i cap allí orienta el seu ímpetu on sap que no s'han fet muralles ni terraplens per parar-la».<sup>716</sup>

Com Sigea, Maquiavel també concep la fortuna com a canviant i inestable, i per tant, recomana al príncep que no s'hi reveli en contra, que no hi confii i que tampoc no basi les seves decisions polítiques en ella, ja que fer-ho comporta enfonsar-se quan aquesta canviï.<sup>717</sup> Maquiavel explica, però, que la fortuna no és bona ni dolenta, sinó que el que és bo o dolent és l'ús que fan els homes d'allò que aquesta força els dona. Un mal ús d'aquests béns seria, per exemple, quan els prínceps en temps de pau no s'ocupen com convé dels exercits o de la construcció de murades o terraplens.<sup>718</sup>

Maquiavel, a més, concep la fortuna com una dona,<sup>719</sup> per això, aconsella al príncep que si la vol tenir submissa, cal apallissar-la i bastonejar-la, perquè la fortuna es deixa dominar més fàcilment per aquells prínceps que la maltracten, que no pas per aquells que procedeixen fredament. A més, com a dona que és –segons Maquiavel–, sempre és

---

<sup>714</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXV, pp. 131-134.

<sup>715</sup> *Ibidem*, cap. XXV, p. 131.

<sup>716</sup> *Ibidem*, cap. XXV, pp. 131-132.

<sup>717</sup> Vegeu *ibidem*, cap. XXV, p. 132.

<sup>718</sup> *Ibidem*, cap. XXIV, p. 130.

<sup>719</sup> Aquesta analogia entre la fortuna i la dona està relacionada amb la concepció antropològica moderna de la dona, ja que d'acord amb aquesta concepció, les dones, no només són definides a partir del seu estatus social en relació als homes, sinó que sempre han de romandre sota la custòdia i el domini d'aquests. La justificació d'aquest control rau en la tesi dominant ja des de l'Antiguitat Clàssica que considera que les dones són éssers febles i propensos als vicis. Per tant, necessiten una contínua vigilància i una constant dominació per part dels homes. (Vegeu l'apartat 3. Concepció Antropològica de la dona a l'Edat Moderna, on s'expliquen i es justifiquen totes aquestes qüestions).

amiga dels joves, perquè aquests són menys circumspectes, més violents i la saben dominar amb més audàcia.<sup>720</sup>

La fortuna, doncs, és presentada en Sigea com una força canviant, variable, inestable, efímera, imprevisible, etc., i també relacionada amb el destí. De fet, Sigea considera el destí com un sinònim de la fortuna. Inferim que per Luisa Sigea aquests dos conceptes són sinònims perquè explica que el destí i la fortuna són els causants de la sort, concretament de la mala sort. Tal com diu: «Amb aquestes paraules també consola els desgraciats, la sort humil dels quals és causada per la fortuna que actua impunement, o al destí, fent-los esperar una felicitat més gran».<sup>721</sup> A més, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, no torna a fer ús del concepte «destí». El destí, doncs, també és una força canviant, variable, inestable, efímera, imprevisible, relacionada amb les coses divines i independent respecte als homes.

### 6.7.2. La sort

Segons Luisa Sigea la sort ve provocada per la fortuna i pel destí,<sup>722</sup> i, per tant, també prové de Déu. Com la fortuna, la sort també aporta béns temporals i conseqüències negatives; entre les aportacions perniciososes, Sigea destaca el vici de l'enveja.

Sigea explica, en primer lloc, que la sort procedeix i depèn de la fortuna perquè aquesta força actua a través de la sort fent que els homes se sentin atrets per les passions, pels vicis i per les temptacions pròpies d'aquest segle, i per tant, que s'allunyin del costat de Déu, perquè al costat de Déu no s'hi troben aquests béns temporals, sinó només els béns espirituals i eterns.<sup>723</sup> La sort, doncs, és un mitjà i una eina en mans de la fortuna.

Com que la sort procedeix de la fortuna, i aquesta força atorga i arrabassa els béns propis d'aquest segle, la sort, en conseqüència, també concedeix i arrabassa aquest tipus de béns. Aquests béns terrenals i temporals, diu Sigea, tendeixen a provocar conseqüències nefastes, perquè a causa de la sort, alguns homes posseeixen alguns béns i altres no, a la vegada que aquests mateixos béns els poden ésser arrabassats imprevisiblement, de manera que, aquesta situació no fa res més que provocar, per

---

<sup>720</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXV, p. 134.

<sup>721</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 389.

<sup>722</sup> Vegeu *ibídem*.

<sup>723</sup> Vegeu *ibídem*, p. 508.



exemple, enveja entre els homes. I l'envveja, segons Sigèa, és un dels pitjors vicis,<sup>724</sup> perquè entre d'altres coses, allunya els homes del costat de Déu. Per tant, els béns aportats per mitjà de la sort no han de ser buscats ni tampoc exaltats. Tal com Sigèa diu: «Tots els béns que són exteriors a nosaltres i que foren obtinguts per mitjà de la sort no han de ser lloats». Sigèa, però, també diu el següent: «[...] perquè [aquests béns obtinguts per la sort] els posseïm només pel bon ús que se'n faci; com per exemple, el poder, les riqueses i la gràcia, que, donant-nos una gran quantitat de força, posen a prova, molt probablement, tant les nostres parts dolentes com també les bones, i fan que siguem millors o pitjors».<sup>725</sup> Sigèa entén per “fer un bon ús dels béns terrenals i temporals” utilitzar aquests béns per vèncer els vicis interns i els vicis externs; com ella mateixa diu: «Vèncer el mal amb el bé»<sup>726</sup> i, d'aquesta manera, poder arribar al costat de Déu. Per poder fer un bon ús d'aquests béns, hom compta, per exemple, amb l'ajuda del coneixement, l'amor envers Déu, certes disposicions innates de l'ànima, l'exemple de determinades persones, etc.<sup>727</sup>

Malgrat aquesta concepció tan negativa de la sort, Luisa Sigèa també considera que aquesta sort també prové de Déu, en tant que procedeix de la fortuna, perquè la fortuna també prové de Déu. En conseqüència, doncs, la sort també emana de Déu, de tal manera que, no és només un mitjà i una eina que es troba en mans de la fortuna, sinó que també és un recurs que utilitza Déu, a través de la fortuna, per tal de corregir els homes, amb l'objectiu que aquests puguin arribar al seu costat després d'haver modificat la seva conducta i el seu procedir. Això suposa que si els homes es deixen emportar pels béns que assigna i arrabassa la sort, no podran arribar al costat de Déu; però si en saben fer un bon ús, aleshores, sí que podran arribar-hi i gaudir de la vida feliç.

Nicolau Maquiavel, al llarg de la seva obra *El Príncep*, utilitza el concepte «sort» com un sinònim del concepte de «fortuna» perquè els utilitza de manera indistinta i sempre amb el mateix sentit.<sup>728</sup> Com hem dit, segons Maquiavel, si bé una part de les coses del món estan governades per la fortuna i per Déu, l'altra està regida pel lliure

---

<sup>724</sup> Vegeu l'apartat 7.3.3. Vicis característics de les dones.

<sup>725</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 414.

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>727</sup> Vegeu pp. 202-204, on parlem de tots els mitjans amb els que hom compta per poder fer front als béns i els mals atorgats per la fortuna, el destí, la sort i l'atzar.

<sup>728</sup> Nicolau Maquiavel diu: «Concloc, doncs, que, pel fet de canviar la fortuna i d'aferrar-se els homes obstinadament a les maneres de fer pròpies, triomfaran mentre coincideixi amb la sort; i si estan en desacord, fracassaran.» (*op. cit.*, cap. XXV, p. 134).

albir dels homes.<sup>729</sup> D'aquí que recomani al príncep que no es deixi governar per la sort, sinó que amb l'ajuda de la virtut i especialment en temps de pau, aquest príncep aprofiti per preparar-se. D'aquesta manera, quan la situació canviï aquest príncep sabrà adaptar-se i aconseguirà que la sort no li giri l'esquena.<sup>730</sup>

Maquiavel doncs, com Luisa Sigea, també té en compte els efectes i les conseqüències negatives de la sort, per tal de poder-los fer front. Tanmateix, els objectius que volen assolir aquests dos pensadors venent aquestes conseqüències negatives no són no els mateixos. Com hem comentat, venent els efectes de la sort Maquiavel vol aconseguir i mantenir el poder polític; mentre que Sigea vol arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Per això, els recursos que proposa Maquiavel són recursos de caràcter polític; mentre que els mitjans plantejats per Sigea són de caràcter moral.

### 6.7.3. L'atzar

Luisa Sigea encara fa ús d'un darrer concepte relacionat amb la fortuna, el destí i la sort: l'«atzar». De fet, aquest darrer concepte podria ésser considerat com un sinònim de la fortuna i del destí, perquè Sigea li atribueix els mateixos atributs que assigna a aquestes dues forces; és a dir, Sigea considera l'atzar com una força canviant, variable, inestable, efímera, imprevisible, relacionada amb les coses divines i independent de l'home. Inferim aquesta hipòtesi a partir del següent argument que Luisa Sigea utilitza per parlar de l'atzar. Es tracta d'un argument desenvolupat per Plató, en el seu diàleg *La República*,<sup>731</sup> mentre reflexiona sobre els problemes de la poesia. Sigea explica que Plató compara la vida humana amb un joc de daus, on el jugador ha de buscar per sobre de tot la millor jugada; no obstant això, aquest filòsof també aconsella que sigui quin sigui el resultat, és necessari que hom tingui cura a l'hora de fer el millor ús d'allò que l'atzar li ha proporcionat, perquè dels dos elements [el resultat i l'ús d'aquest resultat] d'aquest joc, si bé un no depèn dels homes [el resultat], diu, l'altre [l'ús d'aquest resultat] sí que està en el seu poder si hom és savi i si accepta impassible allò que la sort li ha donat, perquè d'aquesta manera podrà treure'n el millor profit.<sup>732</sup> És a dir, l'atzar ofereix quelcom als homes, i està en les mans d'aquests convertir en positiu o en

<sup>729</sup> Vegeu ibídem, cap. XXV, p. 131.

<sup>730</sup> Ibídem, cap. XXV, pp. 132-134.

<sup>731</sup> Vegeu Plató, *La República*, X,604c.

<sup>732</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 471-472.

negatiu allò que l'atzar els ha proporcionat. Aquesta positivitat o negativitat, explica Sigèa, dependrà de l'ús que hom en faci, i també del coneixement, entès com a saber filosòfic, que aquest tingui, perquè si bé no està en les mans dels homes poder provocar o acabar amb els efectes de l'atzar, la fortuna o la sort –ja que totes aquestes forces i els seus efectes formen part del pla diví– els homes sí que poden vèncer els béns i els mals que aquestes forces els atorguen, perquè compten amb diferents mitjans.

Aquests mitjans amb què els homes compten per poder fer front als efectes de la fortuna, la sort i l'atzar són la virtut entesa en termes de coneixement, l'amor envers Déu, certes disposicions innates en l'ànima i l'exemple de determinades persones.

En primer lloc, hom compta amb la virtut, perquè aquesta, com ja hem vist, està relacionada amb el coneixement, amb l'autèntic coneixement, és a dir, amb el saber filosòfic.<sup>733</sup> Segons Sigèa, gràcies a l'autèntic coneixement, hom coneixerà i s'adonarà de la necessitat de posseir i de donar mostres d'una sèrie de virtuts per tal de poder alliberar-se de tots els vicis, i, d'aquesta manera, poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Gràcies a la virtut, doncs, concebuda com a sinònim de coneixement filosòfic, hom pot vèncer, en certa manera, els efectes de la fortuna,<sup>734</sup> si bé hom no pot fer res per propiciar ni tampoc per evitar els béns i els mals atorgats per la fortuna, gràcies a la virtut entesa com a coneixement, almenys, no es deixarà emportar per aquests béns que la fortuna li ofereix i li arrabassa, perquè hom sabrà que aquests béns no són els autèntics béns. El coneixement filosòfic, a més, farà que hom no s'estranyi quan tingui lloc algun canvi provocat per la fortuna, i que no esperi res abans que s'esdevingui,<sup>735</sup> perquè la filosofia, diu Sigèa, sap com actua aquesta força.

Maquiavel també argumenta que hom pot fer front als béns i als mals atorgats per la fortuna, especialment gràcies a la virtut i al coneixement.<sup>736</sup> Tanmateix, també reconeix la impossibilitat de no poder preveure tots els girs d'aquesta força, a causa, especialment de dos motius: en primer lloc, pel fet que els homes són d'una determinada naturalesa i els costa molt adaptar-se als canvis; i en segon lloc, perquè en

---

<sup>733</sup> Recordem que, al llarg d'aquest treball, utilitzem els termes «coneixement», «autèntic coneixement», «coneixement filosòfic» i «filosofia» com a sinònims del coneixement constituït per la unió del coneixement filosòfic i del coneixement religiós. Luisa Sigèa confia en el coneixement, juntament amb la virtut com els dos mitjans clau perquè els homes i les dones puguin alliberar-se de totes les passions, les temptacions i els vicis propis d'aquest segle i arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Vegeu els apartats 8.1.1. El coneixement, i 8.1.2. La virtut.

<sup>734</sup> Al llarg d'aquesta argumentació i basant-nos en els arguments de Luisa Sigèa, hem utilitzat el terme «fortuna» com a sinònim dels termes «destí», «sort» i «atzar».

<sup>735</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 457.

<sup>736</sup> Vegeu N. Maquiavel, *op. cit.*, cap. XXV, pp. 131-134. Aquest capítol es titula, precisament, "Del poder de la fortuna sobre les coses humanes, i com cal plantar-li cara".

el fons, aquests homes no canvien, ja que aferrats als mètodes que fins aleshores els han servit d'ajuda satisfactòriament, són incapaços de deixar-los de banda i adaptar-se. A causa d'això, la fortuna, inevitablement, se'ls emporta.<sup>737</sup> Recordem que Luisa Sigea també ha argumentat que, gràcies a la virtut entesa com a coneixement, hom no s'estranyarà davant dels canvis propiciats per la fortuna i que tampoc no esperarà res per part d'aquesta, però que tanmateix, no està en mans dels homes poder dominar-la ni derrotar-la; tan sols pot apaivagar els béns i els mals que aquesta atorga inesperadament, perquè la fortuna, com també la sort i l'atzar estan en mans de Déu i formen part del pla diví d'Aquest.

El segon mitjà amb què hom compta, segons Luisa Sigea, per poder fer front als béns atorgats per la fortuna, la sort i l'atzar és l'amor envers Déu,<sup>738</sup> és a dir, aquell amor concebut com el motor i la finalitat pel qual tot va ser creat i portat a l'existència. Només un amor així pot enfortir els homes, ja que si aquests «estimem Déu [diu Sigea], l'autor i guia de la nostra vida feliç, aleshores tota la resta de coses perd el seu valor».<sup>739</sup> A més, el sentit de la vida humana, d'acord amb el cristianisme i amb Luisa Sigea, és poder retornar al costat de Déu. Per tant, aquest amor i aquesta estimació fan que hom lluiti contra els efectes de la fortuna, la sort i l'atzar per tal de poder trobar-se novament amb Déu i gaudir de la vida feliç.

Tomàs de Kempis en la seva obra *La imitació de Crist* també presenta l'amor com quelcom que procedeix de Déu i també com un mitjà per tal que els homes puguin allunyar-se de totes les coses pròpies d'aquest segle, i arribar al seu costat. Tal com diu: «Res no és més dolç que l'amor, res més fort, res més alt ni més ample, res més deliciós; no hi ha res de millor ni a la terra ni al cel. Perquè l'amor és nat de Déu i no pot descansar sinó en Déu, per damunt de tota cosa creada. Aquell qui estima corre, vola i s'alegra; res no el detura, és lliure. Ho dóna tot per tenir-ho tot; i ho té tot en totes les coses, perquè per damunt de tot, reposa en l'únic Ésser, de qui tota cosa bona davalla».<sup>740</sup>

El tercer mitjà per poder vèncer els efectes de la fortuna, la sort i l'atzar consisteix en «certes disposicions innates, en les quals [...] la veritat invencible trobarà el lloc que li pertoca cada vegada que sigui necessari».<sup>741</sup> Inferim que Luisa Sigea entén per “certes

---

<sup>737</sup> *Ibidem*, cap. XXV, pp. 132-133.

<sup>738</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 506

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, III,5,14-16.

<sup>741</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 372.

disposicions innates” el fet que l’ànima de l’home, com que prové de Déu –perquè és Déu qui la creada, d’acord amb la doctrina cristiana<sup>742</sup> té tendència a tornar cap a Aquest, perquè només al costat de Déu hom és feliç. També deduïm que quan Luisa Sigea fa referència a la “veritat invencible”, s’està referint a l’autèntic coneixement, és a dir, a la veritat transmesa per Déu per mitjà de les Sagrades Escripures i també per la filosofia; perquè Sigea concep el coneixement com la unió del coneixement filosòfic i el coneixement cristià.

El darrer mitjà amb el que hom compta consisteix en què tant els homes com les dones siguin capaços d’orientar la seves pròpies vides a partir de «l’exemple d’uns i d’acord amb la sort d’altres».<sup>743</sup> És a dir, Luisa Sigea recomana als homes buscar testimonis virtuosos i savis que puguin ajudar-los, a partir dels seus exemples, a afrontar els mals provocats per la sort. Uns guies que seran els encarregats d’orientar-los i de conduir-los en direcció cap a Déu.<sup>744</sup> En aquest cas, els exemples són models bíblics: Abraham, Isaac, Jacob, Josep, Pau, «i molts altres més que no cito [diu Sigea per boca de Flaminia], i que també vivint entre el món amb les seves riqueses, meresqueren ser estimats i distingits per Déu».<sup>745</sup> Tots aquests homes, segons Sigea, saberen viure en aquest segle sense deixar-se emportar per les passions, per les temptacions, ni tampoc pels vicis propis de la vida terrenal i sovint proporcionats, en aquest cas concretament, per la sort.

El fet que hom compti amb aquests quatre mitjans –la virtut entesa en termes de coneixement, l’amor envers Déu, certes disposicions innates en l’ànima i l’exemple de determinades persones– per tal de poder afrontar els efectes de la fortuna, la sort i l’atzar, ens permet inferir que, malgrat que no està en mans de l’home acabar amb aquestes forces, això no significa la pèrdua de la llibertat humana. És a dir, certament, els homes han d’acceptar l’existència i la participació inevitable d’aquestes tres forces en la vida humana, ja que formen part del pla diví de Déu, però tenen la possibilitat d’acceptar o no els béns i els mals proporcionats per aquestes tres forces.

Aquesta darrera argumentació fa que la concepció de Sigea en relació a la fortuna, la sort i l’atzar, pugui ésser comparada, en determinats aspectes, amb el pensament estoic; concretament amb l’ètica estoica. Segons els estoics, el món està regit per una

---

<sup>742</sup> Vegeu Gn 2,7: «Llavors el Senyor-Déu va modelar l’home amb pols de la terra. Li va infondre alè de vida, i l’home es convertí en un ésser viu». Vegeu també el que diu Luisa Sigea: «Aquest principi [l’ànima] és celeste i diví.» (*Op. cit.*, p. 443).

<sup>743</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 511.

<sup>744</sup> Vegeu *ibídem*, p. 499.

<sup>745</sup> *Ibídem*, pp. 472-473.

“providència”<sup>746</sup> universal que ho governa per tot. Aquesta providència procedeix de déu, és a dir, d’un principi racional actiu. Pels estoics, déu i el món s’identifiquen, perquè consideren déu com l’ànima del món, i com l’artífex del cosmos. Segons aquests pensadors hel·lenístics, no hi ha res que no estigui a l’abast d’aquesta providència de déu, el qual ho governa i ho penetra tot, i que, en conseqüència, determina un destí. Tanmateix, els plans d’aquest déu són tan immutables com la seva essència, de manera que tot discorre com ha de discórrer, d’acord amb el destí o fat [fortuna]. I si els homes volen ser feliços, és a dir, que la seva ànima estigui tranquil·la, en pau (ataràxia)<sup>747</sup> han d’acceptar aquest destí. Tal com diu Marc Aureli: «Imagina que aquell que s’entristeix per qualsevol cosa s’assembla a un garrinet que, en ser sacrificat, crida i poteja. El mateix li passa a l’home que es plany, sol i en silenci, en el seu llit. Tan sols a l’èsser racional li és concedida la facultat d’acomodar-se de bon grat als esdeveniments. En realitat aquesta conformitat és quelcom necessari».<sup>748</sup>

Malgrat que Luisa Sigèa comparteixi alguns dels punts d’aquesta concepció estoica respecte el destí, la sort i el fat, com per exemple, la tesi que hi ha un déu que ho regeix tot, i del qual procedeix tot, el pensament de Sigèa també divergeix del pensament estoic. Segons Sigèa, els homes no han d’acceptar impassiblement tot allò que els atorga aquesta sort o aquest destí, perquè com hem vist, hom pot fer front als béns i als mals assignats per aquesta força –i previstos i decidits per Déu–, evitant, d’aquesta manera, que aquests béns i aquests mals els allunyin del seu propòsit, a saber, arribar al costat de Déu i ser feliç.<sup>749</sup>

A partir de tots aquests arguments podem inferir que els conceptes «fortuna», «destí», «sort» i «atzar» són quatre conceptes complicats de definir i també de diferenciar perquè es tracta de quatre conceptes que estan estretament relacionats entre si i que, a més, formen part del pla diví, un pla totalment desconegut, inexplicable i incompreensible per part dels homes. Tanmateix, Luisa Sigèa deixa clar com n’és

---

<sup>746</sup> Aquí no s’ha d’entendre el terme «providència» en el sentit cristià segons el qual Déu vetlla i té cura dels seus fills, sinó en el sentit estoic.

<sup>747</sup> Vegeu l’apartat 8. Filosofia Moral, on desenvolupem i expliquem el significat d’aquest terme estoic, el qual també està present en les reflexions de caràcter moral de Luisa Sigèa.

<sup>748</sup> Marc Aureli, *Reflexions*, X,28.

<sup>749</sup> Recordem el que ha dit Luisa Sigèa: «Tots els béns que són exteriors a nosaltres i que foren obtinguts per mitjà de la sort no han de ser lloats, perquè els posseïm només pel bon ús que se’n faci; com per exemple, el poder, les riqueses i la gràcia, que, donant-nos una gran quantitat de força, posen a prova, molt probablement, tant les nostres parts dolentes com també les bones, i fan que siguem millors o pitjors.» (*Op. cit.*, p. 414).

d'important i de necessari que hom lluiti contra els béns i els mals atorgats per aquestes forces fent-ne un bon ús, perquè sinó, aquests béns i aquests mals l'allunyan del costat de Déu, i, per tant de la vida feliç; una vida a la que hom pot accedir a partir de viure una vida retirada, o bé una vida àulica, dintre d'aquest mateix segle, perquè ambdues, segons Luisa Sigea, no només han estat establertes per Déu,<sup>750</sup> sinó que permeten als homes arribar al costat de Déu.

## **6.8. DUES OPCIONS DE VIDA: LA VIDA RETIRADA I LA VIDA ÀULICA**

A través dels personatges de Blesil·la i Flamínia, Luisa Sigea descriu la vida retirada i la vida àulica, tot mostrant les característiques positives i les característiques negatives d'ambdós estils de vida. A través de Blesil·la dona a conèixer els aspectes positius de la vida retirada, que és l'estil de vida que aquesta protagonista professa, i per tant, també els aspectes negatius de la vida àulica. Mitjançant el personatge de Flamínia fa el contrari, és a dir, per boca d'aquesta protagonista, Sigea presenta els trets més positius de la vida àulica en oposició als de la vida retirada. Aquest joc de forces, d'argumentacions i contraargumentacions mantingut entre les dues protagonistes criticant l'estil de vida de l'altra no s'ha de concebre com una falta de coherència en relació al pensament de Sigea, sinó que es tracta d'un recurs literari emprat per la pròpia Sigea amb l'objectiu de presentar les característiques de cada estil de vida. Aquest supòsit queda justificat a partir de la conclusió a què arriba Luisa Sigea: tant la vida retirada com la vida àulica són dos estils de vida igual de vàlids per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. En primer lloc, segons ella, perquè aquestes dues formes de vida han estat establertes per Déu<sup>751</sup> i, en segon lloc, perquè ambdues compten amb els recursos i les característiques necessàries per poder assolir aquesta fita vital. Aquests dos arguments li permeten inferir, primerament, que tant la vida retirada com la vida àulica, com hem dit, permeten als homes i a les dones arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç; i, en segon lloc, que no s'ha de considerar detestable ni menyspreable ni una forma de vida ni l'altra. La clau per saber quina d'aquestes dues

---

<sup>750</sup> Vegeu *ibídem*, p. 485.

<sup>751</sup> *Ibídem*.

formes de vida és la millor, segons Luisa Sigea, rau en cada persona, és a dir, segons el tipus de persona que sigui cadascú, haurà de viure un estil de vida retirat i solitari, o bé una vida àulica i entre la multitud.<sup>752</sup>

### 6.8.1. Característiques de la vida retirada

A través del personatge de Blesil·la, Luisa Sigea argumenta a favor de la vida retirada, una vida que, d'acord amb l'ideal del *locus amoenus*, també anomena vida allunyada dels tumults urbans, en solitud, monacal, obscura, privada o en el camp. Aquest personatge, com la pròpia Sigea,<sup>753</sup> ha tingut l'oportunitat d'experimentar les dues formes de vida, és a dir, tant la vida de la cort com la vida retirada, d'aquí que en pugui parlar àmpliament i amb fonament. Tal com ella mateixa diu: «Com saps, he experimentat les dues formes de vida, la vida àulica i la vida retirada, de manera que això em permet parlar de l'una i de l'altra llargament i amb certesa».<sup>754</sup> Tanmateix, el personatge de Blesil·la ha optat per la vida retirada perquè, segons ella, aquesta és el millor estil de vida per poder arribar al costat de Déu.

A través del personatge de Blesil·la, doncs, Luisa Sigea descriu la vida retirada com una vida equiparable al regne etern cristià; un regne cristià que es troba, però, dintre d'aquest mateix segle, perquè la vida retirada es tracta d'un estil de vida que permet que els homes i les dones puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç dintre d'aquest mateix món. Aquest "regne etern cristià terrenal" és similar al "regne etern cristià celestial" perquè segons Sigea, es tracta d'una vida on tots els elements que la constitueixen «testimonien l'artista meravellós del món»,<sup>755</sup> és a dir, Déu. Aquest indret també es caracteritza, especialment, per ésser una llar íntima, lliure de tota agitació, on l'ànima resta lliure de tota malaltia i de tot vici, on no hi falta res i on sempre hi ha pau,

---

<sup>752</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>753</sup> Recordem que Luisa Sigea visqué els primers anys de la seva vida a Toledo, gaudint de l'anonimat i lluny de les grandeses i les facilitats pròpies de la vida àulica. Un anonimat que es veié estroncat quan, juntament amb la seva germana Àngela, entrà a formar part de la cort lusitana l'any 1542. Inexplicablement, però, passats tretze anys, abandonà la vida àulica per tornar a viure de nou una vida allunyada de la multitud. Sigea, tanmateix, no deixà mai d'enyorar la vida cortesana, perquè li agradava, sempre li havia agradat, tal com podem veure a través del personatge de Flaminia –que, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, no deixa de lloar en cap moment aquesta forma de vida– o també en les cartes que escrigué des de Burgos al rei Felip II de Castella o a Honorato Juan (el preceptor del rei Carles I d'Espanya), demanant feina a la cort tant per a ella com per al seu marit. Vegeu M.R. Prieto, *op. cit.*, pp. 118-120 i 123-124.

<sup>754</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 430.

<sup>755</sup> *Ibidem*, p. 369.



tranquil·litat i descans.<sup>756</sup> En aquest “regne etern” tampoc no hi ha cap mena de discriminació per la vestimenta, ni cap desig de provocar l’admiració, ja que hom fa cas omís a la lloança i als béns terrenals.<sup>757</sup> Aquí hom tampoc no jutja els altres per no ser jutjat pel Senyor;<sup>758</sup> i aquesta situació comporta que els que professen aquest estil de vida no tenen por de Déu, perquè com que actuen bé, no han de témer cap tipus de càstig enviat per Ell. Luisa Sigea també explica que el bé del conjunt dels qui hi viuen és el bé de tots i de cadascun d’ells, de manera que l’home no causa cap dolor a cap altre home i la seva alegria és eterna.<sup>759</sup> Tampoc no hi viuen prínceps temibles ni senyors arrogants, sinó només aquells que estimen Déu,<sup>760</sup> és a dir, els prínceps ideals descrits anteriorment; concretament els justos i no pas els injustos, perquè aquests darrers no són necessaris. En aquest indret cadascú és el seu propi senyor, de manera que hom pot fer ús de la llibertat. Això significa que no hi ha ni esclaus ni tampoc submissió, sinó només súbdits fidels que actuen d’acord amb el procedir dels prínceps i moguts per l’amor envers Déu,<sup>761</sup> perquè aquests prínceps representen el poder diví. En aquest indret idíl·lic però terrenal és on, segons Sigea, es retiraren i continuen retirant-s’hi alguns filòsofs,<sup>762</sup> perquè en ell hi troben la tranquil·litat de la seva ànima i la llibertat per poder viure l’autèntica vida i reflexionar en la calma de la soledat.<sup>763</sup>

Segons Sigea, això és el contrari del que succeeix quan hom viu entre la multitud, perquè viure entre una munió de gent significa viure envoltat de vicis. A més, entre la multitud sempre hi ha algú que recomana algun vici, o bé que incita a d’altres [vicis] sense que hom se n’adoni.<sup>764</sup> De manera que, com diu Sigea, «com més gran és la multitud amb la que ens barregem, major és el perill».<sup>765</sup>

Així doncs, segons Sigea, és necessari que hom es retiri de la multitud i del contacte amb aquest segle el més aviat possible i que resti al costat d’aquells que poden ajudar-lo a ser millor, perquè es tracta d’un intercanvi mutu, ja que els homes «tot ensenyant

---

<sup>756</sup> Vegeu *ibidem*, p. 508.

<sup>757</sup> *Ibidem*.

<sup>758</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 509.

<sup>760</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>761</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>762</sup> *Ibidem*, pp. 487-488.

<sup>763</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>764</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>765</sup> *Ibidem*.

aprenen». <sup>766</sup> Aquesta lliçó, segons Sigea, no es pot portar a terme a la cort ni entre la multitud, sinó només «en el camp i entre pocs». <sup>767</sup>

Veiem doncs, que Luisa Sigea deixa ben clar que viure una vida “retirada i solitària” no significa viure una vida completament en solitud, sinó que en aquesta vida, hom viu acompanyat d’uns pocs i, a més, bons, <sup>768</sup> que li serveixen de model, ja que, segons ella, són pocs els qui realment són capaços d’escollir i de seguir aquesta opció de vida; en paraules de Sigea: «Són pocs els que l’habiten» <sup>769</sup> perquè són pocs els que compten amb una «ànima forta i invencible» <sup>770</sup> capaç d’alliberar-se de totes les passions, vicis, temptacions i béns propis d’aquest segle.

Respecte a les dones, Sigea destaca que en cap cas no han de viure soles. Per això, a les donzelles consagrades a Déu que volen professar un estil de vida retirada, els recomana viure en convents reservats especialment per a elles. <sup>771</sup> Quant a les dones casades, podran seguir aquest estil de vida tot vivint en companyia dels seus marits, i destinant, entre les seves ocupacions diàries, un petit espai de temps a la reflexió. Com ella mateixa diu: «Han de saber concedir un descans a la seva ànima i escollir un lloc retirat en el que, com en un port, es reuniran per protegir-se de les tempestes dels problemes, però no per escapar-se de les seves famílies, sinó per meditar allí sobre la conducta que han de tenir en relació als seus». <sup>772</sup> Respecte a les vídues, Sigea els aconsella acudir al temple del Senyor, on es dedicaran a meditar i reflexionar seguint l’exemple d’Anna, profetessa i vídua de Simeó, que esperava l’arribada de Crist. <sup>773</sup> En aquest cas, a diferència d’Anna, les vídues no han d’esperar la vinguda de Crist per poder retrobar-se amb Ell i gaudir de la felicitat, sinó que poden assolir aquesta fita vital dintre d’aquest mateix segle, tot seguint els preceptes desenvolupats per la mateixa Sigea al llarg d’aquesta obra.

Luisa Sigea insisteix en la importància que té aquesta mínima companyia, perquè això fa que ni els homes ni les dones no caiguin en el vici de la supèrbia, segons ella, el més abominable de tots els vicis, perquè en solitud els homes tendeixen a sobrevalorar-se, i, a més, a deixar-se emportar per molts altres vicis. <sup>774</sup>

---

<sup>766</sup> *Ibidem*, pp. 480-481.

<sup>767</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>768</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 499 i 508-509.

<sup>769</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>770</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>771</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>772</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>773</sup> Vegeu *ibidem*, p. 439.

<sup>774</sup> *Ibidem*, p. 483.

Segons Luisa Sigea, doncs, és en aquesta vida retirada on l'home es trobarà amb Déu, amb «la intel·ligència espiritual».<sup>775</sup> I, aleshores, podran filosofar junts i sense por sobre totes les coses: sobre allò que és invisible i intel·ligible i també sobre la utilitat de la vida present i la felicitat de la vida futura,<sup>776</sup> perquè tot el que hi ha en aquesta vida retirada inspira l'home a dedicar-se a la recerca de les coses grans i eternes –és a dir, al bé suprem, que és Déu– i a combatre el buit que aporten les distraccions fútils i vanes de la cort.<sup>777</sup>

Probablement, per desenvolupar aquesta tesi d'acord amb la qual hom podrà trobar-se amb Déu si viu una vida retirada, Luisa Sigea s'inspirà en certa manera amb les reflexions de Tomàs de Kempis, perquè aquest pensador també argumenta a favor de viure una vida retirada si hom vol seguir i imitar Crist, i si vol gaudir de la felicitat al seu costat. Tal com ell mateix diu: «Cerca un lloc retirat, complau-te a quedar-te sol amb tu mateix, no desitgis tractes ni converses; sinó fes que la teva ànima s'esplai en fervoses pregàries a Déu, a fi de conservar l'esperit compungit i la consciència pura».<sup>778</sup> Recordem que Tomàs de Kempis concep la vida en aquest món com una vida plena de temptacions i de mals;<sup>779</sup> per això argumenta que només en solitud hom podrà alliberar-se dels mals propis de la vida en aquest segle i restar al costat de Déu; una solitud, en aquest cas, completa i absoluta. Luisa Sigea, tot i que que recomana viure una vida allunyada de la multitud, com hem vist, no aconsella una solitud total, perquè aquesta solitud, comporta, com ja hem dit, el vici de la supèrbia;<sup>780</sup> ella recomana viure una vida retirada envoltada de pocs. A més, Sigea, a diferència de Tomàs de Kempis, no menysprea la vida en aquest segle, sinó que defensa que hom pot retrobar-se amb Déu i ser feliç en aquest món i entre la multitud. La clau està en seguir els preceptes que ella desenvolupa i argumenta al llarg d'aquesta obra.

La descripció d'aquest indret idíl·lic on hom pot gaudir d'una vida retirada conté un seguit de característiques pròpies de l'utopisme polític i presents també, per exemple, en l'obra *Utopia* (1516) de Thomas More. Aquesta obra, com el *Diàleg de dues donzelles* i seguint la moda renaixentista, també està escrita en forma de diàleg i l'acció es

---

<sup>775</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>776</sup> Vegeu *ibidem*, p. 508.

<sup>777</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>778</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, III,53,3.

<sup>779</sup> Tomàs de Kempis diu: «Gira't cap a Déu amb tot el cor, deixa estar aquest món miserable, i la teva ànima trobarà el repòs.» (*Ibidem*, II,1,2).

<sup>780</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 483.

desenvolupa enmig d'un *locus amoenus*.<sup>781</sup> Com hem comentat, aquests relats utòpics polítics ofereixen una visió idealitzada de la realitat basant-se no pas en *com és* la realitat sinó en *com ha de ser*, és a dir, descriuen indrets ideals on els homes que hi habiten i els reis que governen són ideals i perfectes, de manera que tots ells poden viure-hi bé gaudint d'una absoluta felicitat. El filòsof anglès Thomas More descriu la seva illa anomenada Utopia com un indret idíl·lic que, com el "regne etern" de Luisa Sigèa, està regit per uns prínceps bons,<sup>782</sup> on no hi ha distinció de classes entre els seus habitants a causa de les riqueses ni tampoc no hi ha esclaus,<sup>783</sup> sinó que hi ha llibertat – llibertat, en aquest cas, de consciència i de religió,<sup>784</sup> etc. És doncs, un indret on hom pot gaudir de la felicitat.<sup>785</sup>

Malgrat que les obres de Luisa Sigèa i Thomas More coincideixen en relació a alguns aspectes d'aquest espai idíl·lic, els objectius d'ambdues obres són diferents. Luisa Sigèa no pretén desenvolupar una utopia política, sinó que busca discernir quin és el millor camí per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, és a dir, la vida retirada o la vida àulica; de manera que les qüestions polítiques no són el motor de la seva obra. Thomas More, en canvi, descriu l'organització política i social d'un estat ideal; és a dir, reflexiona sobre qüestions de caràcter clarament polític. Per exemple, explica que en l'illa Utopia no hi ha propietat privada,<sup>786</sup> sinó que els seus habitants viuen en una mena de comunitarisme<sup>787</sup> a l'estil platònic, estan organitzats a partir d'oficis<sup>788</sup> i de famílies,<sup>789</sup> i són regits per un príncep escollit entre tots els syfogrants,<sup>790</sup> i per mitjà d'un nombre reduït de lleis que són conegudes per tots.<sup>791</sup> Els habitants

---

<sup>781</sup> Peter Giles i Hytlodeu són dos dels protagonistes de l'obra *Utopia*. Thomas More explica a través del personatge de Pere que ambdós protagonistes es trobaven dialogant a casa d'ell, en el jardí, asseguts en un banc cobert per herba verda. Vegeu T. More, *Utopia*, llibre I, p. 51.

<sup>782</sup> *Ibidem*, llibre II, p. 104.

<sup>783</sup> L'esclavatge, d'acord amb els habitants de l'illa d'Utopia és vist com una forma de càstig a causa d'infraccions greus, i serveix d'exemple pels altres habitants evitant que actuïn malament. S'accepta la compra d'esclaus estrangers que, com els d'Utopia, són homes que compleixen càstigs. Els esclaus, però, no pertanyen a ningú, sinó que són de la comunitat. Vegeu *ibidem*, llibre II, pp. 118, i 145-155.

<sup>784</sup> Malgrat que hi hagi diverses religions, en el fons, tots els habitants de l'illa d'Utopia creuen en un únic ésser suprem, que és Mitra. Vegeu *ibidem*, llibre II, pp. 167 i 180.

<sup>785</sup> Thomas More diu: «Els [els habitants d'Utopia] situen davant de tot els plaers de l'esperit (car els defensen com els primers i principals), la major part dels quals consideren que s'obtenen i avancen amb l'exercici de les virtuts i la consciència d'una vida bona.» (*Ibidem*, llibre II, p. 138).

<sup>786</sup> *Ibidem*, llibre I, pp. 89-90.

<sup>787</sup> *Ibidem*, llibre I, pp. 90-91; i també llibre II, pp. 113-114.

<sup>788</sup> *Ibidem*, llibre II, p. 105.

<sup>789</sup> *Ibidem*, llibre II, pp. 111-113

<sup>790</sup> Els syfogrants són el senat, els ancians savis. Segons Rafael, el protagonista encarregat de descriure l'illa d'Utopia, en aquesta illa n'hi haurien d'haver dos-cents. Vegeu *ibidem*, llibre II, pp. 103-105.

<sup>791</sup> *Ibidem*, llibre II, pp. 151-152.

d'Utopia només treballen sis hores,<sup>792</sup> i tots vesteixen igual –depenent del sexe i de l'edat.<sup>793</sup> Una altra diferència, seria que Sigee descriu aquest espai idil·lic en oposició a la vida àulica, donant a conèixer, d'aquesta manera, dos estils de vida diferents. Mentre que en More no s'hi troba aquesta distinció; More el que fa és descriure el lloc i l'organització política, social i religiosa perfectes on conviurà tota la societat.

Luisa Sigee no és l'única pensadora moderna que descriu la vida retirada en aquests termes. Dintre de l'àmbit de la literatura, Antonio de Guevara, en la seva obra *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* (1539), també ho fa. Antonio de Guevara considera la vida retirada com una vida viscuda en un *locus amoenus*, en el qual hom serà feliç. Es tracta d'un espai idil·lic, en el que hom pot gaudir de tots els privilegis materials que la natura ofereix, com per exemple l'aire, l'aigua, els aliments, etc., i on pot dedicar-se a un *otium* virtuós<sup>794</sup> en comptes del fals poder, del fals l'honor i de la falsa glòria propis de la vida àulica.<sup>795</sup> En aquest indret extraordinari, els homes també poden alliberar-se de les preocupacions mundanes i aconseguir l'equilibri i la serenitat necessàries per poder dedicar-se a la reflexió i a la creació literària –d'acord amb els humanistes de l'època, com per exemple Petrarca.<sup>796</sup> Aquesta proposta humanista, a més, té un rerefons religiós, perquè el contacte amb la naturalesa remet a Déu, ja que aquesta naturalesa, com la resta de la realitat, ha estat creada per Déu. Aquesta vida enmig de la naturalesa doncs, és concebuda com un lloc de recolliment i de salvació, on els homes poden autodominar-se, negar les passions, deixar de pecar, gaudir de la pau, viure en serenitat i equilibri, i recuperar-se internament i externament.<sup>797</sup> És a dir, és un espai on, acompanyat d'uns pocs, hom gaudeix dels plaers espirituals.

Veiem doncs que el que explica Luisa Sigee és més semblant al que diu Antonio de Guevara que no pas al que argumenta Thomas More, perquè Sigee i Guevara, a diferència de More, no pretenen desenvolupar una utopia política.

Quant a aquestes similituds entre Sigee i Guevara, com hem comentat a l'apartat dedicat a les característiques del *Diàleg de dues donzelles* de Sigee,<sup>798</sup> si aquests dos autors coincideixen en aquest cas, en aquesta caracterització tan positiva de la vida

---

<sup>792</sup> *Ibidem*, llibre II, p. 106.

<sup>793</sup> *Ibidem*, llibre II, pp. 105-106.

<sup>794</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. V-VI, pp. 160-174.

<sup>795</sup> *Ibidem*, cap. VII-XII pp. 175-221. Al llarg d'aquests sis capítols, Antonio de Guevara fa referència a les característiques pròpies dels prínceps de la seva època, emfasitzant sobretot els defectes d'aquests governants i l'estil de vida desmesurat que professen.

<sup>796</sup> Vegeu A. Rallo, *op. cit.*, p. 66.

<sup>797</sup> Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. III, pp. 141-148.

<sup>798</sup> Vegeu l'apartat 5.1. Gènere literari i temàtica.

retirada és perquè el pensament i les reflexions d'ambdós estan basats en les mateixes influències intel·lectuals i filosòfiques, com per exemple, Plató, Sèneca, Ciceró, Horaci, Virgili, Plutarc, Bernat de Claravall, etc., juntament amb la doctrina cristiana (la Bíblia) –recordem que Antonio de Guevara, a part de cortesà i escriptor, fou sacerdot i bisbe. Tanmateix, com hem destacat, les seves obres tenen continguts i objectius diferents, ja que l'obra de Sigea es tracta d'una obra filosòfica centrada a reflexionar sobre quina és la millor vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. En el cas d'Antonio de Guevara, en canvi, es tracta d'una obra literària, amb l'objectiu de fer un retrat de la conflictiva societat del segle XVI.<sup>799</sup> De manera que aquests dos autors també arriben a conclusions diferents.

Fins aquí, doncs, les característiques positives pròpies de la vida retirada. Una vida que, com hem vist, permet que tant els homes com les dones<sup>800</sup> puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Aquest estil de vida, però, no és tan idíl·lic ni tampoc tan perfecte com l'ha presentat Sigea a través del personatge de Blesilla, perquè a través de Flaminia, presenta una sèrie de crítiques en contra d'aquest estil de vida.<sup>801</sup>

A través del personatge de Flaminia, doncs, Luisa Sigea apel·la a un seguit de crítiques que qualsevol individu a favor de la vida àulica podria manifestar en contra de la vida retirada. En primer lloc, Sigea remet al fet que és freqüent que la vida retirada sigui considerada com una vida obscura, solitària, temible, arriscada, perquè fins i tot «aquell que ha practicat la vida solitària diu que és perillosa i afirma que els qui es retiren d'entremig de la multitud dels homes i viuen aquella vida estan exposats a pensaments immunds i malvats».<sup>802</sup> Segons Sigea però, viure una vida solitària no significa viure en una absoluta i completa solitud, sinó que significa viure una vida envoltada de poques persones; unes persones que són sàvies i virtuoses i que ajudaran els pocs que hi habiten a no deixar-se emportar per mals pensaments ni tampoc pels vicis, les passions o les temptacions pròpies d'aquest segle.

---

<sup>799</sup> Vegeu C.R. Raller, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea: ¿Crítica lascasiana, propaganda imperialista o "best-seller"?*, p. 252.

<sup>800</sup> Recordem que, al llarg d'aquest treball hem utilitzat el terme genèric «home» per referir-nos tant als homes com a les dones. Si es dona el cas que Luisa Sigea faci referència als homes o a les dones en concret, aleshores ho especificuem utilitzant els termes «home» i «dona».

<sup>801</sup> Recordem que el fet que Sigea lloï i critiqui a la vegada, en aquest cas la vida retirada, no significa que el seu pensament sigui contradictori, sinó que aquesta ambivalència és fruit del recurs literari que ha escollit la pròpia Sigea per redactar aquesta obra, i a la vegada per deixar clar que es tracta de dos estils de vida igual de bons a través dels quals hom pot arribar amb èxit al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

<sup>802</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 483.

Arran d'aquesta primera crítica, se'n pot inferir una segona: certament, viure en solitud ajuda a evitar certs vicis, com per exemple, l'enveja, l'ambició, etc. Tanmateix, aquesta mateixa solitud comporta caure en d'altres, com per exemple la supèrbia,<sup>803</sup> o bé pecar més. Una vida solitària comporta l'aparició del vici de la supèrbia perquè, romanent sol, hom tendeix a considerar-se superior i a menystenir tot allò que és realment important. La solitud també comporta que hom pequi «més ocultament»,<sup>804</sup> perquè no és observat per ningú, i, aleshores, pot fer tot allò que davant dels ulls dels altres no gosa fer. Aquestes crítiques, segons Sigee, tampoc no tenen sentit, perquè hom no viu en solitud, sinó que –com ja hem dit– compta amb un nombre reduït de companys savis i virtuosos que exerceixen de models per tal que aquest individu no es deixi emportar per cap tipus de vici.

Una altra crítica comuna que se sol fer contra la vida retirada és la que considera que es tracta d'un estil de vida ociós, perquè en aquesta vida hom gaudeix d'un «oci campestre»,<sup>805</sup> i l'ociositat, en paraules de Bernat de Claravall, «és la mare de les foteses i la madrastra de les virtuts».<sup>806</sup> És a dir, l'ociositat condueix a què els homes es deixin emportar pels vicis, les passions i les temptacions pròpies d'aquest segle, i que no puguin assolir la tranquil·litat de l'ànima,<sup>807</sup> sense tranquil·litat, «l'ànima és desviada del seu propòsit»,<sup>808</sup> és a dir, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Aquesta apel·lació d'acord amb la qual la vida retirada significa una vida ociosa, explica Sigee, és totalment infonamentada, perquè és precisament aquesta forma de vida la que els filòsofs segueixen i on es retiren amb l'objectiu de dedicar-se a reflexionar i filosofar, de tal manera que, vivint una vida retirada, aquests filòsofs no tenen temps de caure en el vici de l'ociositat, perquè no només es dediquen a la reflexió,<sup>809</sup> sinó que gràcies a aquest mateix coneixement també s'adonen que l'oci és un dels pitjors vicis del qual, per tant, s'han d'allunyar.<sup>810</sup> Tampoc no té sentit, continua Sigee, argumentar que aquest suposat ambient d'ociositat propi de la vida retirada no contribueix a què hom assoleixi la tranquil·litat de l'ànima, és a dir, que aquesta forma de vida no permet que els homes aconseguixin un autodomini i un autocontrol de si mateixos. Segons Luisa Sigee, només és possible assolir la tranquil·litat de l'ànima vivint en solitud,

---

<sup>803</sup> *Ibidem*.

<sup>804</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>805</sup> *Ibidem*, pp. 369 i 374.

<sup>806</sup> Bernat de Claravall citat per Luisa Sigee. Vegeu *ibidem*, p. 431.

<sup>807</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 471 i 488-489.

<sup>808</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>809</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 488-489 i 508.

<sup>810</sup> *Ibidem*, p. 431.

perquè entre la multitud no hi ha tranquil·litat; al contrari, entre la gernació s'acumulen els vicis, els quals pertorben l'ànima.<sup>811</sup>

A partir de tots aquests arguments podem veure com Luisa Sigea rebutja les diferents crítiques plantejades en contra de la vida retirada, i, d'aquesta manera, justifica que aquest estil de vida és una de les dues millors formes de vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè, com hem vist, compta amb un seguit de característiques que propicien i permeten aquest assoliment.

### **6.8.2. Característiques de la vida àulica**

A part de la vida solitària, segons Luisa Sigea, també hi ha un altre estil de vida que és igual de vàlid i de positiu a través del qual hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç: la vida àulica; un estil de vida que Sigea també anomena «vida de la cort», «vida cortesana», «vida terrenal», «vida temporal», «vida en aquest món», «vida en aquest segle», «vida entre la multitud», «vida pública» o «vida de la ciutat».

Sigea considera, a més, que els termes i les expressions «cort», «vida de la cort» i «vida cortesana» a part de fer referència a la vida pròpia de palau –l'indret on viu Flaminia–, també són sinònims de la vida àulica, perquè, segons ella, tot el que explica de la vida de la cort es pot fer extensiu a la vida dels súbdits i de la gent que viu a la ciutat.

Tal com succeeix en el cas de la vida retirada, la vida àulica també ha estat establerta per Déu<sup>812</sup> i compta amb una sèrie de característiques positives i amb diversos mitjans per poder arribar al costat d'Aquest i gaudir de la vida feliç, que Luisa Sigea dona a conèixer a través del personatge de Flaminia.

Luisa Sigea defineix la vida àulica com aquella vida on hi abunda tot, ja que es tracta d'una vida que està plena de tot allò que desitgen els mortals, per exemple, la felicitat, l'honor, la glòria, el poder, etc.<sup>813</sup> Tanmateix, és necessari que hom s'esforci molt si vol gaudir de tots aquests avantatges, perquè assolir-los suposa una tasca difícil i complicada; tal com diu Sigea: «Els qui ho vulguin, si s'esforcen durament, podran aspirar a tots aquests avantatges, malgrat que sigui complicat i sobrepassi les capacitats

---

<sup>811</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>812</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>813</sup> *Ibidem*, pp. 370-371.



humanes». <sup>814</sup> Segons Sigèa, l'assoliment d'aquests avantatges sobrepasa les capacitats humanes, perquè, tal com hem vist, l'autèntic poder, l'autèntic honor i l'autèntica glòria pertanyen a Déu i no als humans. En tot cas, a aquests els resta el poder, l'honor i la glòria terrenals i temporals sempre que s'allunyin, però, de totes les temptacions, passions i vicis d'aquest segle, i se centrin en els béns espirituals, els quals poden ésser abastats amb l'ajuda, especialment, de la virtut i del coneixement.

Luisa Sigèa també explica que els homes i les dones que viuen una vida àulica són persones amb converses brillants, d'aspecte elegant i distingit, i amb llibertat per atrevir-se a dir qualsevol cosa que vulguin. <sup>815</sup> Aquestes persones compten amb una «ànima forta i invencible», <sup>816</sup> és a dir, amb unes ànimes capaces de mantenir-se immunes davant les temptacions pròpies d'aquest segle presents en aquest estil de vida, <sup>817</sup> i per tant, aptes per arribar al costat de Déu sense la necessitat de viure retirades. Per aquests motius, a través de Flaminia, Sigèa argumenta que aquestes persones tenen molt més mèrit que aquelles que viuen una vida retirada i que s'aïllen de la multitud, com és el cas, per exemple, del personatge de Blesil·la. <sup>818</sup>

Aquestes persones que compten amb una ànima forta i invencible són persones encarregades de guiar i orientar, tot exercint de model, els homes i les dones que compten amb ànimes febles, perquè aquests, segons Sigèa, són persones incapaces de fer front o vèncer els vicis, les passions i les temptacions pròpies d'aquest segle sense l'ajuda d'altri, per això no poden viure un estil de vida retirada i entre pocs. <sup>819</sup> Alguns exemples de persones que compten amb una ànima forta i invencible, segons Luisa Sigèa i que han viscut una vida àulica, són els patriarques <sup>820</sup> i també Demètria i Paula. <sup>821</sup>

En relació als homes i dones que compten amb una ànima feble, Luisa Sigèa argumenta que, com que sovint es deixen emportar pels vicis, les passions i les temptacions pròpies d'aquest segle, també necessiten l'ajuda de prínceps injustos, és a dir, prínceps "dolents" enviats per Déu per tal de corregir totes aquestes

---

<sup>814</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>815</sup> *Ibidem*, pp. 370-371.

<sup>816</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>817</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>818</sup> *Ibidem*, p. 487.

<sup>819</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>820</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 413.

pertorbacions.<sup>822</sup> Com que aquests prínceps injustos procedeixen de Déu, hom els ha d'obeir i servir fidelment si vol arribar al seu costat.

Luisa Sigea insisteix i vol deixar clar que viure d'acord amb l'estil de vida àulic, és a dir, viure un estil de vida que conté tot allò que desitgen els mortals, no implica que aquesta forma de vida signifiqui viure una vida desmesurada, desenfrenada, immoderada i interessada únicament pels béns terrenals i temporals que s'hi troben, perquè, segons ella, la vida àulica també permet que hom pugui arribar al costat de Déu vivint enmig de la multitud. Tal com diu Sigea per boca de Flamínia: «No nego que en la vida àulica no hi hagi dolors, però tu mateixa has dit que és per mitjà del foc que l'or és provat, i que una ànima bona divideix per la meitat el mal en les coses dolentes».<sup>823</sup> És a dir, segons Sigea, hom pot assolir aquesta fita vital perquè hom, tot vivint una vida àulica, compta amb una sèrie de mitjans per poder fer front a totes aquestes passions, temptacions i vicis presents; els mateixos mitjans –com veurem–, amb els que compta si professa un estil de vida retirat.

Segons Sigea, la vida àulica tampoc no es caracteritza per ser una vida ociosa, perquè, tal com ella explica, les persones que hi viuen estan molt enfeïnades ocupant-se, per exemple, d'escollir la seva roba, d'adequar els seus ornaments, de polir les seves paraules amb gràcia i encant, de complaure els prínceps i demanar-los favors, entre moltes altres activitats; sempre, però, essent guiats per la virtut i allunyant-se de la desmesura. A més, aquestes persones també es dediquen a reflexionar i a assolir coneixements filosòfics. Aquestes tasques comporten que pels cortesans, el temps s'escoli sense deixar lloc a l'avorriment, provocant que «el principi i el final d'un any siguin un de sol».<sup>824</sup>

A partir de totes aquestes característiques, Luisa Sigea infereix i defensa que la vida àulica, com la vida retirada, també és un bon estil de vida per mitjà del qual hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Tanmateix, com que no és l'únic estil de vida bo i ideal, també és objecte de diverses crítiques, especialment per part d'aquelles persones que professen una vida solitària, com és el cas de Blesil·la.

La principal crítica que es tendeix a presentar contra la vida àulica és que es tracta d'una «casa aliena»;<sup>825</sup> és a dir, els homes que hi viuen es consideren pelegrins, com

---

<sup>822</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>823</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>824</sup> Vegeu *ibidem*, p. 372.

<sup>825</sup> *Ibidem*, p. 503.

hostes enmig del món,<sup>826</sup> perquè aquest món no els pertany ni tampoc no depèn d'ells. A més, aquest món, aquesta casa aliena, està ple de distraccions, de vicis, de passions, de trampes, d'immundícies, etc., i les persones que hi viuen es reuneixen per dedicar-se a disputes vanes i a imitar costums escandalosos.<sup>827</sup> Es tracta d'una forma de vida plena de riqueses, de béns mundans, materials, buits, caducs, incerts, inestables, sense fonament, superficials, fortuïts, temporals, carnals, seductors, miserables, falsos i enganyosos, com "les olles d'Egipte".<sup>828</sup> A més, d'acord amb el Savi del Cohèlet, argumenta Sigèa per boca de Blesil·la, tots aquests béns terrenals no són res més que «vanitat i un turment per l'esperit»,<sup>829</sup> perquè allunyen els homes de la recerca dels béns eterns, celestials i superiors, és a dir, dels que es troben prop de Déu i, a la vegada, també allunyen els homes del propi Déu.

Luisa Sigèa reconeix que certament la vida àulica es caracteritza per posseir tots aquests béns mundans; tanmateix, argumenta que hom pot fer front a tots aquests béns terrenals i temporals, allunyar-se'n i arribar al costat de Déu per mitjà d'una sèrie de recursos i sense la necessitat de viure una vida retirada. Alguns dels recursos que planteja són el coneixement filosòfic, l'exemple de persones virtuoses i el propi Déu. Sigèa explica que el coneixement filosòfic és una bona eina perquè si l'home posseeix aquest coneixement, aleshores s'adonarà que tots aquests béns terrenals són vans i caducs, i que els que ha de cercar són els autèntics, és a dir, els espirituals.<sup>830</sup> Respecte al segon mitjà, Luisa Sigèa recomana als individus que viuen una vida àulica que procedeixin de la mateixa manera que procediren els sacerdots d'Egipte, els quals, explica Sigèa, deixaren de banda totes les preocupacions del món, s'abstingueren de la carn i el vi, i passaren a dedicar-se a qüestions realment importants, com per exemple, la contemplació de la naturalesa de les coses, o les causes dels moviments regulars dels astres.<sup>831</sup>

Per explicar les característiques pròpies de la vida àulica, com hem anat comentant al llarg d'aquest treball, Luisa Sigèa probablement s'inspirà en l'obra *La imitació de Crist*, de Tomàs de Kempis, ja que aquest místic també defineix la vida terrenal en termes similars. De fet, Tomàs de Kempis també aconsella que hom no es deixi emportar per

---

<sup>826</sup> *Ibidem*.

<sup>827</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 508-509.

<sup>828</sup> "Les olles d'Egipte", conegudes també com "les olles dels egipcis", simbolitzen l'abundància. Vegeu Ex 16,3.

<sup>829</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 370. Luisa Sigèa cita el passatge bíblic Coh 1,14.

<sup>830</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 403.

<sup>831</sup> *Ibidem*, p. 464.

les coses que són pròpies d'aquest món terrenal tot dient: «Viu sobre la terra com un pelegrí i com un estranger; no t'interessis pels afers del món».<sup>832</sup>

Luisa Sigea reconeix que certament alguns dels béns que es troben en aquest segle s'utilitzen per satisfer la curiositat, el plaer i l'orgull, és a dir, per satisfer vicis. D'altres, en canvi, «s'utilitzen per a les necessitats».<sup>833</sup> De manera que, ocasionalment, hom pot gaudir dels béns terrenals, concretament, per satisfer les necessitats: per exemple, hom pot gaudir d'una casa que el resguardi i el protegeixi, però no cal que aquesta sigui una casa plena de luxes, ni construïda amb els millors materials; en paraules de Sigea: «Que aquesta casa sigui construïda de terra o de marbre vinçat procedent de l'estranger no interessa [...], perquè l'home es troba a cobert tant si està a sota del rostoll com a sota de l'or».<sup>834</sup> Luisa Sigea també considera, fins i tot, que alguns d'aquests béns procedeixen de Déu. Sigea explica que Déu inclogué aquests béns en aquest món per posar-los al servei dels homes amb l'objectiu de corregir-los i ajudar-los; tal com ella mateixa diu: «Els béns terrenals són de Déu, i a més, Déu mateix els va donar a aquesta terra per posar-los al servei dels homes».<sup>835</sup> De manera que no cal menysprear tots els béns terrenals, ni tampoc és necessari fugir d'aquest segle per fer-ho, perquè segons Luisa Sigea és possible viure una vida àulica essent envoltats per totes aquestes temptacions i a la vegada gaudir de la vida feliç tot trobant-nos amb Déu; tal com feren Abraham, Isaac, Jacob i Josep, els quals, visqueren enmig del món acompanyats de moltes riqueses.<sup>836</sup> Aquests patriarques, explica Sigea, saberen menysprear entre tots els béns terrenals aquells que eren innecessaris, i ho feren dintre d'aquest mateix segle, és a dir, sense la necessitat de retirar-se ni viure en solitud; mereixent, d'aquesta manera, «ser estimats i distingits per Déu».<sup>837</sup>

Una altra crítica que se sol tendir a fer en contra de la vida àulica, segons Sigea, és la que considera que en aquesta vida hi regna la impaciència, l'enveja i la lluita. Hi regna la impaciència perquè aquesta vida està plena de béns fortuïts i temporals que no fan res més que generar ànsies en els homes, especialment en els prínceps, per adquirir-los i posseir-los immediatament.<sup>838</sup> Aquesta impaciència també afecta els súbdits; en aquest cas, es tracta d'una impaciència fruit de la dura servitud envers els prínceps, perquè com

---

<sup>832</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, I,23,45.

<sup>833</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 472.

<sup>834</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>835</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>836</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 472-473.

<sup>837</sup> *Ibidem*, p. 473.

<sup>838</sup> *Ibidem*, p. 384.

diu Sigea, al costat dels prínceps hi regna «la flama inextingible de la impaciència».<sup>839</sup> Com a resposta a aquesta impaciència, Sigea proposa la paciència, perquè, tal com ja ha explicat,<sup>840</sup> els homes que viuen una vida àulica compten amb el recurs de la paciència, un recurs clau per poder afrontar la dura esclavitud envers els prínceps, perquè saben que servir pacientment els prínceps significa servir pacientment a Déu.<sup>841</sup>

A part de la impaciència, en la vida àulica, com hem dit, també s'hi troba el vici de l'enveja, que, com el de la impaciència, és una conseqüència negativa dels béns terrenals i temporals presents en aquest estil de vida. Segons Sigea, hi ha dos tipus d'enveja: l'enveja que hom té dels altres; i l'enveja que els altres tenen d'hom. El primer tipus, segons Sigea, és fàcil de vèncer; la clau està en el coneixement filosòfic i en la virtut de la paciència.<sup>842</sup> Luisa Sigea explica que si hom coneix quins són els autèntics béns, s'adonarà que no ha d'envejar aquells individus que posseeixen falsos béns, és a dir, béns terrenals; al contrari, més aviat n'haurà de sentir llàstima, perquè aquests individus desconeixen quins són els béns que en realitat han de cercar. Quant a la virtut de la paciència, també és un bon mitjà perquè, com ja ha dit Sigea, «la paciència [...] governa la carn, preserva l'esperit, frena la llengua, reté la mà, trepitja i venç les temptacions, evita els escàndols, [...]».<sup>843</sup> La paciència ajuda els homes a canviar d'actitud respecte als béns materials, és a dir, fa que els homes deixin de sentir-se atrets per aquests béns, i que passin a ser moderats, a dominar els seus vicis interns i externs i a deixar d'inquietar-se. D'aquesta manera, no tindran enveja dels altres, perquè tots aquests béns terrenals que els altres tenen, ja no els atrauran.

En relació al segon sentit de l'enveja, és a dir, a l'enveja que tenen els altres d'hom, Sigea considera que no es tracta d'una enveja tan dolenta ja que, segons ella, hom pot transformar aquest vici en virtut «si se li presta la deguda atenció».<sup>844</sup> Luisa Sigea explica que qualsevol persona que compregui que la seva vida i la seva glòria són envejades vigilarà més, vigilarà els seus actes i ordenarà tota la seva vida, perquè és propi de l'home sentir més vergonya de les pròpies faltes davant dels enemics que no pas dels amics.<sup>845</sup> De manera que hom pot millorar si concep l'enveja en aquest sentit.

---

<sup>839</sup> *Ibidem*.

<sup>840</sup> Vegeu l'apartat 6.6. Els súbdits.

<sup>841</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 382.

<sup>842</sup> *Ibidem*, pp. 399-400.

<sup>843</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>844</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>845</sup> Vegeu *ibidem*, p. 397.

Juntament amb la impaciència i l'enveja, un altre dels trets propis de la vida àulica és la lluita. Flamínia reconeix que és propi de l'home lluitar per aconseguir els seus objectius, sobretot l'honor i la glòria.<sup>846</sup> Tanmateix, aquesta lluita no només ha de ser concebuda com a negativa, sinó que es pot considerar positiva. Segons Sigèa, hom, enmig d'aquest segle, també lluita quan s'enfronta a les passions, als vicis, a les temptacions i en general a tots els béns humans amb l'objectiu de vèncer-los i poder arribar al costat de Déu.<sup>847</sup> Una lluita concebuda en aquests termes és possible i tindrà èxit si hom utilitza com a armes i mitjans la paciència, el coneixement i els exemples i els testimonis virtuoses que es troben entre la multitud.

Una darrera crítica que es pot proferir en contra de la vida àulica és la que considera que aquest estil de vida està regit per prínceps injustos, deslleials, posseïdors d'un poder excessiu, que tracten indegudament els súbdits,<sup>848</sup> que es deixen aconsellar per les falses recomanacions dels aduldors i que canvien constantment d'opinió.<sup>849</sup> A través de Flamínia, Luisa Sigèa reconeix que, certament, en la vida àulica hi ha prínceps d'aquest tipus; tanmateix, la seva existència queda justificada pel fet que es tracta de prínceps que han estat enviats per Déu amb la finalitat de corregir els súbdits pecadors.<sup>850</sup> En segon lloc, Luisa Sigèa destaca la necessitat que els prínceps presentin alguns defectes, com per exemple, l'ambició. De fet, la majoria de vegades Déu els perdona aquest vici, perquè, com explica Agustí d'Hipona, per mitjà d'ell hom pot expulsar-ne d'altres.<sup>851</sup> Així succeí, per exemple, en el cas de l'Imperi romà; Sigèa explica que, amb aquest únic vici, l'amor a la glòria [l'ambició], els romans pogueren reprimir en ells el desig de riquesa, i també molts altres vicis; per aquesta raó, se'ls concedí ser l'imperi del món d'acord amb l'artesa màxim de l'univers.<sup>852</sup> Segons Sigèa, si els súbdits se sotmeten a aquests prínceps, aleshores rebran el que realment es mereixen i, en conseqüència, podran corregir el seu comportament i arribar al costat de Déu.<sup>853</sup>

A través del personatge de Blesil·la, Luisa Sigèa, doncs, ha caracteritzat la vida àulica com una vida plena de distraccions, de vicis, de passions, de trapes, d'immundícies; on hi regna la impaciència, l'enveja, la lluita i la injustícia; i on també s'hi troben prínceps injustos guiats per aduldors. Aquestes crítiques són similars a les

---

<sup>846</sup> *Ibidem*, pp. 455-456.

<sup>847</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>849</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>850</sup> *Ibidem*, pp. 381-382.

<sup>851</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>852</sup> *Ibidem*.

<sup>853</sup> *Ibidem*, pp. 436-437.

que Antonio de Guevara desenvolupa en la seva obra *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*.<sup>854</sup> Guevara considera que la vida de la cort no és una vida autèntica, sinó una vida artificial, relacionada amb el món i amb els vicis propis d'aquesta vida terrenal, perquè en la cort no hi ha llibertat, ni tampoc alegria, sinó ambició, pecats, fama i falses riqueses.<sup>855</sup> A més, segons Guevara, la gent que hi viu es dedica a perdre el temps, a fingir falses amistats i a lloar falsos comportaments. De fet, Antonio de Guevara concep la vida de la cort com un desterrament per mitjà del qual Déu castiga la supèrbia de l'home.<sup>856</sup> En conseqüència, doncs, Guevara recomana la necessitat que hom menyspreï aquesta vida àulica.<sup>857</sup>

Aquest menyspreu de la cort però, té un rerefons i un significat molt clar per a Antonio de Guevara. Aquest escriptor volia que els seus conciutadans s'adonessin i fossin conscients que la societat estava canviant, és a dir, que estava tenint lloc la substitució de l'antiga base econòmica per una de mercantil,<sup>858</sup> el pas del camp a la ciutat.<sup>859</sup> Aquests canvis no eren només de caràcter econòmic sinó també polítics, socials, morals i antropològics, i, segons Guevara, calia reflexionar-hi per tal que no es perdessin els antics valors. De fet, en el fons, Antonio de Guevara fou un utòpic, ja que idealitzà la vida retirada en contraposició a la vida moderna, sense ésser conscient que els temps no només canviaven sinó que ja havien canviat.

A diferència d'Antonio de Guevara, Luisa Sigea, a través de Blesil-la, menysprea la vida de la cort no perquè aquest estil de vida àulic suposi l'abandonament de la vida rural i la pèrdua dels antics valors vigents fins aleshores, sinó perquè aquest estil de vida és el causant que els homes s'allunyin del costat de Déu i que no puguin gaudir de la felicitat, perquè està plena de béns terrenals que els desvien d'aquesta fita vital. Veiem doncs, com l'obra d'Antonio de Guevara i la de Luisa Sigea, tot i partir d'una temàtica similar, desenvolupen continguts diferents.

Antonio de Guevara i Luisa Sigea també divergeixen en què malgrat totes les crítiques que Sigea fa a la vida àulica, aquestes crítiques no la porten a menysprear ni

---

<sup>854</sup> Recordem que Antonio de Guevara, com Luisa Sigea, també visqué durant uns anys a la cort espanyola, al servei del rei Carles I d'Espanya (1500-1558); d'aquí que en pogués parlar amb coneixement.

<sup>855</sup> Antonio de Guevara recolza tots aquests arguments basant-se en els arguments de diferents filòsofs, com per exemple, Sòcrates, Plató, Aristòtil, Sèneca, Plutarc, etc. Vegeu A. de Guevara, *op. cit.*, cap. I, pp. 119-130.

<sup>856</sup> *Ibidem*, cap. VIII, pp. 181-188.

<sup>857</sup> *Ibidem*, cap. V, pp. 160-168.

<sup>858</sup> Vegeu A. Rallo, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>859</sup> Vegeu l'apartat 1. Context Històric d'Europa a l'Edat Moderna.

tampoc a rebutjar aquest estil de vida. Ben al contrari, considera que aquesta vida és igual de bona i de vàlida que la vida retirada, perquè també ha estat establerta per Déu, i a més compta amb els recursos necessaris per poder arribar al costat del Senyor.<sup>860</sup>

Segons Sigea, doncs, vivint una vida àulica, els homes i les dones poden arribar al costat de Déu (en el “regne etern”)<sup>861</sup> i gaudir de la felicitat sense haver de fugir d’entre la multitud, ni tampoc abandonar la vida de la cort; al contrari, poden aconseguir-ho vivint enmig d’aquest segle i entre la multitud. Tal com ella mateixa diu: «L’home que viu bé, purament, castament, prudentment i sàviament també viurà segur enmig de les trampes dels mals i de la iniquitat».<sup>862</sup>

### 6.8.3. Quina opció s’ha de seguir

Com acabem de veure, segons Luisa Sigea, Déu ha establert dos estils de vida –la vida retirada i la vida àulica– a partir dels quals els homes i les dones podran arribar al seu costat i gaudir de la vida feliç. La clau, segons Sigea, per poder considerar quina de les dues vides és més adequada per cadascú rau en el tipus de persona que és cada individu, concretament, en el tipus d’ànima que hom posseeix.<sup>863</sup>

Luisa Sigea explica que Déu recomana viure una vida retirada, és a dir, separats de la multitud, a aquelles persones que tenen una ànima forta i invencible i que no s’entreguen als vicis, perquè aquests no necessiten res d’aquesta multitud ni tampoc de la vida d’aquest segle per poder arribar al seu costat.<sup>864</sup> Tal com Sigea diu: «En efecte, l’ànima valenta, encara que tot el món conspiri en contra seva, encara que el temps i les circumstàncies canviïn, encara que el furor dels poderosos i dels prínceps es desencadeni en contra seva, i tots, ja siguin amics o enemics, facin un combat en contra d’ella, amb traïció o violència, aquesta ànima valenta no serà afectada per cap d’ells, perquè té el fonament sobre una roca ferma. I aquesta pedra és Crist».<sup>865</sup>

En canvi, Déu aconsella viure entre la multitud a aquelles persones que tenen una ànima feble, és a dir, aquelles que tendeixen a lliurar-se als seus vicis i que no són prou

---

<sup>860</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 485.

<sup>861</sup> Segons Luisa Sigea, si hom actua i procedeix seguint tots els preceptes que ella ha explicat i recomanat, podrà gaudir de les característiques del regne etern enmig d’aquesta mateixa vida terrenal i temporal, i tot vivint un estil de vida àulic o retirat, perquè aquest regne no és exclusiu de la vida retirada, sinó que hom també hi pot arribar seguint l’estil de vida àulic. Vegeu *ibidem*, pp. 484 i 509-510.

<sup>862</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>863</sup> Luisa Sigea diu: «És necessari saber distingir i discernir a qui recomanem viure d’aquesta manera, és a dir, amagat [...] i a qui una vida àulica.» (*Ibidem*, p. 470).

<sup>864</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>865</sup> *Ibidem*, p. 400.



fortes per poder esdevenir els seus propis jutges ni els seus propis guardians.<sup>866</sup> Aquestes persones –a partir de l'exemple i del seguiment d'aquelles que sí tenen una ànima forta i invencible i que, tanmateix, continuen vivint entre la multitud– podran arribar al costat de Déu, perquè segons Sigèa, «està establert que adequem i dirigim la nostra conducta a partir de l'exemple d'uns i d'acord amb la sort d'altres».<sup>867</sup> Algunes de les persones que compten amb una ànima forta i invencible, però que tanmateix romanen entre la multitud tot vivint una vida àulica, són –com ja hem dit– els patriarques,<sup>868</sup> i dones com Demètria i Paula.<sup>869</sup> Luisa Sigèa, però, no explica el motiu perquè algunes persones, malgrat posseir una ànima forta, valenta i invencible romanen entre la multitud. En el cas dels patriarques, podríem inferir que es deu a una decisió clarament divina; és a dir, es tracta d'una sèrie d'homes que han estat escollits de manera intencionada per Déu, el qual els assigna dur a terme una missió molt concreta: exercir de guies per consuir els homes en direcció cap a Ell. En relació a Demètria i Paula, ambdues foren dones molt pietoses i exemplars per a les dones, de manera que podem concloure que també foren escollides per Déu. A partir d'aquests arguments, podríem inferir, doncs, que és Déu qui escull unes determinades persones, a les quals, prèviament, ha dotat amb una ànima forta, valenta i invencible, i els encomana la tasca d'exercir de guies dels altres homes i dones tot vivint una vida àulica i no pas una vida retirada.

Tanmateix, segons Sigèa, tant si hom viu una vida retirada com si viu una vida àulica ha de trencar amb tots els vicis, acabar amb totes les passions, deixar de banda tots els béns terrenals i aspirar a ser ric només en virtut, ja que només d'aquesta manera aconseguirà arribar al costat de Déu.<sup>870</sup> Per poder arribar-hi és imprescindible i condició *sine quan non* que hom no es deixi emportar ni pels vicis interns –com per exemple la supèrbia– ni pels externs –com són el desig de poder, d'honor, de glòria, etc. Per això, Sigèa recomana als homes i a les dones fugir ràpidament de tots aquests vicis, perquè quan més temps passi, més els costarà alliberar-se'n. Luisa Sigèa concep el terme «fugir» en un sentit diferent a l'habitual. En general, aquest terme tendeix a adoptar una connotació negativa, considerant-se que es tracta d'una acció covarda proferida per persones febles i temeroses. Tanmateix, segons Sigèa, fugir significa menysprear les

---

<sup>866</sup> Vegeu *ibídem*, p. 484.

<sup>867</sup> *Ibídem*, p. 511.

<sup>868</sup> Vegeu *ibídem*, p. 474.

<sup>869</sup> *Ibídem*, p. 413.

<sup>870</sup> *Ibídem*, p. 499.

coses d'aquest món, és a dir, les passions, els vicis, les temptacions i les concupiscències, com ara els diners, les riqueses, el poder, els honors, la glòria, etc., pròpies de la vida d'aquest segle i que provoquen vicis no només externs sinó també interns.<sup>871</sup>

Si hom aconsegueix menysprear tots aquests vicis –els interns i els externs–, significa que ha mort en relació a aquests mals, i, per tant, aquests ja no el poden temptar ni perjudicar. És necessari doncs, que aquest segle i les coses d'aquest segle morin per l'home.<sup>872</sup>

Luisa Sigea deixa clar que aquesta fugida i aquesta mort respecte als vicis, les passions, les temptacions i els béns terrenals, no són ni un signe de manca de fe, ni tampoc quelcom vergonyós, sinó un signe de prudència i de glòria: de prudència, perquè significa que hom s'ha adonat de les conseqüències negatives que comporten tots aquests béns terrenals, i per tant, ha decidit allunyar-se'n, ja que és innecessari i absurd exposar-se a aquest tipus de perills i temptacions,<sup>873</sup> i de glòria, perquè té molt mèrit aconseguir alliberar-se de tots aquests béns terrenals.<sup>874</sup>

Luisa Sigea també destaca com «n'és de meravellós aquest intercanvi»,<sup>875</sup> és a dir, fugir –morir– i substituir totes les coses vils i passatgeres, per totes les recompenses –els béns espirituals– que permetran que hom aconsegueixi arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.<sup>876</sup>

Per poder fugir i morir respecte als vicis interns i externs és necessari lluitar amb perseverança, «sense fi i sense mesura»,<sup>877</sup> perquè tots els mals propis d'aquest segle tampoc no tenen ni fi ni mesura. Aquesta lluita no és una lluita fàcil, perquè alliberar-se dels costums adoptats, respectats i obeïts durant un llarg període de temps és realment complicat.<sup>878</sup> Tampoc no és una batalla ràpida, ja que la lluita contra tots aquests mals durarà tant de temps com el temps que hom hagi estat en contacte amb ells.<sup>879</sup> Tanmateix, com hem anat veient, hom disposa de diversos mitjans per poder lluitar, menysprear, fugir i morir respecte a tots els mals propis de la vida en aquest segle: el coneixement, la saviesa, la paciència, l'amor, els nombrosos preceptes i les diferents

---

<sup>871</sup> *Ibidem*, pp. 370, 476-477 i 490.

<sup>872</sup> *Ibidem*, pp. 466-467, 490 i 494-495.

<sup>873</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>874</sup> *Ibidem*, p. 476.

<sup>875</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>876</sup> *Ibidem*.

<sup>877</sup> *Ibidem*, p. 490.

<sup>878</sup> Vegeu *ibidem*, p. 495.

<sup>879</sup> *Ibidem*, p. 479.

proves de fe dels màrtirs i dels deixebles explicades a les Sagrades Escripures, el guiatge i model de determinades persones i, especialment, l'ajuda del propi Déu.

Segons Luisa Sigea, hom compta amb l'ajuda de Déu, perquè Déu sap que aquesta lluita per poder fugir dels mals propis d'aquest món és una lluita àrdua i difícil. Per això, com que Déu és un Ésser omnipotent, bo i pietós amb els homes, «té cura d'ajudar-los sense descans».<sup>880</sup> Una manera d'ajudar-los, per exemple, és atorgant-los diferents qualitats; és a dir, Déu fa que els homes posseïxin determinades qualitats i virtuts que els ajudaran a fer front a tots aquests mals terrenals.<sup>881</sup> Per exemple, als prínceps els dona les virtuts de la saviesa, la moderació, la prudència i la humanitat; als súbdits, la paciència i l'obediència; i a les dones –com veurem– els atorga les virtuts de la pudicícia, la moderació, el silenci, la castedat, l'harmonia i la caritat.

Luisa Sigea destaca que aquesta lluita contra els vicis interns i externs no s'acaba mai, perquè hi ha vicis que tot i que hom lluita contra ells, resisteixen. Per això aconsella que hom no deixi mai de lluitar, i també que custodiï com si fos un vigilant atent tots aquells vicis amb els quals s'ha enfrontat, ja que poden renéixer de nou si hom no vigila.<sup>882</sup> Només així, els homes i les dones podran arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

Aquesta lluita i aquesta mort en relació als vicis interns i externs ha de ser portada a terme tant per les persones que viuen una vida retirada com per aquelles que viuen la vida àulica, perquè en ambdós casos els vicis sempre hi són presents. En la vida retirada els vicis més freqüents són, evidentment, els interns, com ara la supèrbia. En la vida àulica, en canvi, no només destaquen els interns, sinó sobretot els externs, ja que en aquest estil de vida hom està constantment en contacte amb els béns i les temptacions terrenals, és a dir, amb l'origen i l'arrel d'aquest tipus de vicis.

Si tenim en compte aquesta argumentació, d'acord amb la qual en la vida àulica destaquen tant els vicis interns com els externs, sembla contradictori que Luisa Sigea recomani a les ànimes febles romandre-hi. Diem que “sembla contradictori” perquè Sigea compta amb arguments per justificar aquesta proposta. La clau principal està en Déu. Segons Sigea, hom compta amb Déu, perquè, com s'explica a la Bíblia, «Déu és

---

<sup>880</sup> Vegeu *ibidem*, p. 493.

<sup>881</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>882</sup> *Ibidem*, p. 514.

fidel i no permetrà que siguem temptats per damunt de les nostres forces».<sup>883</sup> És a dir, el Senyor estima els seus fills i els guarda de tot mal, però no pas posant-los fora de perill de tota adversitat, sinó amb prevenció, per tal que dintre de les adversitats, les seves ànimes no resultin ferides. Luisa Sigea explica que en presència del pecat i davant de totes aquestes dificultats pròpies de la vida terrenal hom és corregit molt millor, progressa més bé i s'autoconeix amb més claredat que no pas quan està sol; tal com ella mateixa diu: «He experimentat en moltes ocasions que és entre aquestes dificultats que som corregits molt millor i que progressem més bé; com també ens autoconeixem amb més claredat que en la vida retirada».<sup>884</sup> Per això recomana als homes i a les dones que tenen una ànima feble romandre enmig de la multitud i seguir uns bons guies. Tal com ella mateixa diu: «Cal sostreure del contacte del poble l'ànima tendra i poc ferma en la rectitud, ja que passar-se al costat dels nombrosos és cosa fàcil»;<sup>885</sup> les persones que compten amb ànimes febles han de seguir, doncs, aquelles persones que tenen unes ànimes fortes i invencibles i que viuen enmig de la vida àulica per tal d'ajudar-los.

Per desenvolupar aquesta argumentació, Sigea, probablement tingué novament en compte les recomanacions de Tomàs de Kempis, ja que aquest autor també féu ús de la mateixa cita Bíblica que ha utilitzat Luisa Sigea en un moment de la seva argumentació: «Per això, no hem de desesperar quan som temptats, sinó pregar amb més fervor perquè Déu es digni a ajudar-nos en totes les nostres tribulacions, ja que segons la cita de sant Pau, *ell donarà també la manera de poder resistir-la*».<sup>886</sup> Tomàs de Kempis també considera que Déu no desempara mai els seus fills: vol que ells arribin al seu costat, per això els ajuda i roman al seu costat en tot moment.

Segons Sigea, doncs, la vida retirada i la vida àulica són dos camins igual de bons perquè els homes i les dones puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Dos estils de vida diferents, amb característiques diferents i pensades per ésser escollides per persones diferents, però amb un mateix objectiu i amb uns mitjans gairebé comuns per assolir-lo. Tal com Sigea diu: «Perquè, si bé els camins són diversos, en realitat es tracta d'una única ruta i seu propòsit també és el mateix».<sup>887</sup>

---

<sup>883</sup> Luisa Sigea cita 1Co 10,13: «Les proves que heu hagut de suportar no eren sobrehumanes; Déu és fidel i no permetrà que sigueu temptats per damunt de les vostres forces. I, juntament amb la prova, us donarà el mitjà de sortir-ne i poder-la suportar.» (Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 510).

<sup>884</sup> *Ibidem*, p. 514.

<sup>885</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>886</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, I,13,28.

<sup>887</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 438.

A partir de tots aquests arguments, doncs, podem justificar que l'objectiu de l'obra *Diàleg de dues donzelles* no és un objectiu polític sinó un objectiu ètic. És a dir, que Luisa Sigea subordina la seva concepció política a la seva concepció ètica. La seva concepció "política" està constituïda per una sèrie de reflexions centrades en les virtuts que han de tenir els prínceps, quins han de ser els consellers d'aquests governants, en què consisteix la seva tasca, d'on procedeix i quin significat té el seu poder, el seu honor i la seva glòria, quina relació han de mantenir amb els súbdits, quines virtuts han de tenir aquests súbdits, etc. Tanmateix, aquestes reflexions no constitueixen ni formen part d'una teoria política pròpiament dita. És a dir, Sigea, a diferència de pensadors coetanis, com per exemple, Thomas More o Nicolau Maquiavel, o anteriors, com Plató i Aristòtil, no desenvolupa un sistema teòric a partir del qual argumentar i justificar l'origen i els límits del poder, ni com aconseguir-lo, ni com mantenir-lo, ni sobre quines són les millors i les pitjors formes de govern, ni la necessitat o no de dividir el poder, etc., entre moltes altres qüestions pròpies de la filosofia política. Més aviat, el que ha fet Luisa Sigea ha estat tractar diverses qüestions de caràcter polític relatives a la vida àulica i a la vida retirada, a partir de reflexionar sobre quina d'aquestes dues és la millor forma de vida per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Tal com veurem, succeeix quelcom similar en relació a la seva concepció antropològica i epistemològica.

## 7. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA

Tal com succeeix respecte a la concepció política, Luisa Sigea no desenvolupa una concepció antropològica pròpiament dita, sinó que a partir dels arguments desenvolupats per les dues protagonistes mentre reflexionen sobre quin és el millor estil de vida per poder arribar a la vida feliç, Sigea aporta un seguit de principis i de consideracions de caràcter antropològic. Com en el cas de la política, doncs, Sigea també subordina l'antropologia a l'objectiu del *Diàleg de dues donzelles*: arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè per Sigea «Déu és la meta, i els qui es dirigeixen cap a Ell viuran feliços».<sup>888</sup>

La concepció antropològica defensada per Luisa Sigea és una concepció dualista, amb clares influències platòniques i cristianes. Segons Sigea, tant els homes com les dones estan antropològicament constituïts per una ànima i un cos creats per Déu. Aquesta concepció antropològica dualista es troba explicada, principalment, al llarg del *Segon dia* del *Diàleg de dues donzelles*, tot i que en el *Primer* i en el *Tercer dia* de diàleg, també s'hi troben nombroses referències. Durant aquesta segona jornada de diàleg, Sigea reflexiona, especialment, sobre la concepció antropològica de les dones; tot i que ho fa de manera indirecta. Sigea ofereix un seguit de recomanacions respecte a com han de ser, quines virtuts han de tenir i com s'han de comportar les dones per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç; i mentre desenvolupa tots aquests arguments, va desenvolupant i presentant la seva concepció antropològica.

### 7.1. DUALISME ANTROPOLÒGIC

Com hem dit, Luisa Sigea desenvolupa una concepció antropològica dualista segons la qual tant l'home com la dona estan constituïts per ànima i cos, essent l'ànima el principi antropològic més important. Aquest home i aquesta dona, a més, han estat creats per Déu –un Déu cristià, omnipotent, bondadós, etern, infinit, perfecte, etc., que, com hem vist, és «l'únic Rei i Senyor».<sup>889</sup>

---

<sup>888</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>889</sup> *Ibidem*, pp. 388 i 405.

### 7.1.1. Característiques de l'ànima/esperit

La paraula «ànima» pot tenir nombrosos significats depenent de l'àmbit des del qual s'estudii; és a dir, pot tenir un sentit antropològic, psicològic, epistemològic, teològic, etc. En funció d'aquests diferents àmbits, també es tendeix a utilitzar, a part d'«ànima», els termes «esperit», «ment», «cor», etc.

Luisa Sigèa, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, utilitza diverses paraules per referir-se a l'ànima com a principi antropològic, a saber, «*animus*» («ànima»),<sup>890</sup> «*spiritus*» («esperit»)<sup>891</sup> i «*cor*» («cor»)<sup>892</sup>. En general, Sigèa utilitza el terme «ànima» per fer referència a aquell principi vital que, juntament amb el cos, constitueix l'home i la dona,<sup>893</sup> i utilitza els termes «*spiritus*» i «*cor*» per parlar d'uns temes concrets que estan relacionats amb aquest principi vital; per exemple, Sigèa fa servir la paraula «esperit» i «cor» quan explica que l'ànima pot ser canviant, competitiva i gelosa,<sup>894</sup> i també quan argumenta a favor de la necessitat de la purificació d'aquest principi.<sup>895</sup>

En algunes ocasions, Sigèa també utilitza el terme «*mens*» («ment») en un sentit que sembla ser el més comú,<sup>896</sup> és a dir, per referir-se a aquella part de l'ànima encarregada del pensament<sup>897</sup> i de l'ingeni en tant que raciocini.<sup>898</sup>

Luisa Sigèa dona a conèixer i explica les característiques de l'ànima basant-se en nombrosos passatges bíblics, juntament amb les reflexions de diferents pensadors, com Sèneca, Ciceró, Gregori de Nissa, Ambròs de Milà, Agustí d'Hipona,<sup>899</sup> etc. En alguns

---

<sup>890</sup> Luisa Sigèa diu: «[...] és evident que l'home consta d'ànima i de cos» (Ibidem, p. 443).

<sup>891</sup> Luisa Sigèa diu: «Si bé totes aquestes qualitats, d'una banda, sovint tendeixen a molestar les ànimes dels homes dolents perquè s'oposen als seus propis costums –com ja he dit abans–, d'altra banda, també inciten els esperits dels bons perquè segueixin els prínceps.» (Ibidem, p. 380) [La cursiva és nostra].

<sup>892</sup> Luisa Sigèa diu: «Així és Déu, i és cap a Ell que es dirigeix tota ànima pura i lliure de pecat i de luxúria, i també tot cor purificat, com el que David reclamava per a ell. Déu ens féu per a Ell, i és per això que el nostre cor resta inquiet fins que no reposen en Ell.» (Ibidem, p. 454) [La cursiva és nostra].

<sup>893</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina n° 890, i la pàgina 284 d'aquest treball.

<sup>894</sup> Luisa Sigèa diu: «L'esperit de cada home neix essent espontàniament competitiu, desconfiat i gelós» (*op. cit.*, p. 399); i també: «El cor dels joves naturalment ardent, la seva edat inestable i la seva curiositat inquieta, [...]» (Ibidem, p. 507) [La cursiva és nostra].

<sup>895</sup> Luisa Sigèa diu: «Del pit prim, és a dir, del cor, s'han de treure els mals pensaments, i lliurar-los al foc de l'altar, amb la finalitat que el cor purificat pugui veure el Senyor» (Ibidem, p. 485) [La cursiva és nostra].

<sup>896</sup> Josep Ferrater Mora defineix la ment com aquell «agent intel·lectual que utilitza la intel·ligència». J. Ferrater Mora, *op. cit.*, "mente", (vol. III, p. 2364) [La traducció és nostra].

<sup>897</sup> Luisa Sigèa diu: «En relació als homes amb els que parlu, què més es pot afegir, sinó el que en digué Jeremies? [...] De manera que, si no diuen res de bo, aleshores no cal escoltar-los. Hem de pensar que les ments d'aquests homes estan brutes a causa de la maldat i del verí de la immundícia, ja que sempre esclaten amb paraules injustes.» (*Op. cit.*, p. 428) [La cursiva és nostra].

<sup>898</sup> Luisa Sigèa diu: «De manera que comprendre sota la llum de la ment és més clar i més perfecte que viure.» (Ibidem, p. 445) [La cursiva és nostra].

<sup>899</sup> D'entre tots aquests pensadors, Agustí d'Hipona, per exemple, equipara, en alguns casos, l'ànima amb l'esperit: «Tu ets home, i tens esperit i tens cos. Aquest esperit és l'ànima, per mitjà de la qual tu ets

casos reconeix les seves fonts; en d'altres, no, d'acord amb la manera de procedir pròpia dels escriptors del Renaixement.<sup>900</sup>

Malgrat la pluralitat de termes utilitzats per Luisa Sigea per referir-se a l'ànima, podem inferir que la concepció d'aquesta pensadora respecte a l'ànima és la següent: l'ànima ha estat creada per Déu; és el principi més important de la persona humana en detriment del cos; és diferent al cos; posseeix la facultat de la intel·ligència, la voluntat, i pot conèixer i reflexionar; és perfecta, eterna i immortal; i, tanmateix, varia, és a dir, canvia però en el sentit que madura i que es pot purificar.<sup>901</sup>

Així doncs, Luisa Sigea concep que l'ànima, igual que el cos,<sup>902</sup> ha estat creada per Déu; tal com ella mateixa diu: «Aquest principi [l'ànima] és celeste i diví».<sup>903</sup> Sigea justifica aquesta afirmació basant-se en la doctrina cristiana. D'acord amb el cristianisme, Déu és el creador de totes les coses, és «l'artista meravellós del món.[...] És a qui pertany tot el domini del món sencer, i és a qui estan sotmeses totes les coses».<sup>904</sup> Entre aquestes coses destaquen, especialment, els homes i les dones,<sup>905</sup> els quals estan constituïts per una ànima i un cos.

Sigea també explica que si hom té en compte les característiques de l'ànima – superior al cos, perfecta, eterna, immortal, que madura amb el pas del temps– i també les característiques del món –canviant, temporal, plena de vicis, passions i temptacions–, aleshores es pot inferir que l'ànima no pot procedir de res terrenal, sinó

---

home. La teva essència és ànima i cos. Tens un esperit invisible i un cos visible.» (*Homílies sobre la primera carta de san Juan*, XXVI,13 [La traducció és nostra]). En d'altres casos però, Agustí considera l'ànima i l'esperit com dos principis diferents: «¿No sabies que aquestes dues coses [l'ànima i l'esperit] pertanyen a l'essència de la naturalesa? Perquè l'home és ànima, esperit i cos; si bé algunes vegades l'ànima i l'esperit són designats amb el nom comú d'ànima [...], aquí també s'hi troba inclòs l'esperit». (*Naturaleza y origen del alma*, II,II,2 [La traducció és nostra]). Tot i això, Agustí considera que l'esperit o la ment –perquè també utilitza el terme «ment»– és la imatge de Déu, i també que la ment és la part més elevada de totes les que constitueixen l'ànima de l'home. Vegeu M.C. Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, pp. 231-235.

<sup>900</sup> Vegeu l'apartat 5.5. Influències i Fonts d'inspiració. Recordem que, tot i que Sigea parteix d'alguns dels arguments més cèlebres i també més coneguts d'aquests pensadors, no els cita per comentar-ne el contingut i a partir d'aquí reflexionar-hi i mostrant-s'hi a favor o en contra, sinó que aquestes reflexions li serveixen de pretext o com a mers fils conductors per desenvolupar les seves pròpies reflexions, per donar-los rellevància, i també per mostrar la seva erudició.

<sup>901</sup> No deixa de sorprendre que Luisa Sigea consideri que l'ànima és perfecta i a la vegada canviant. Més endavant, veurem com Luisa Sigea justifica aquesta paradoxa tot basant-se en la doctrina cristiana.

<sup>902</sup> Luisa Sigea diu: «[Les dones] no han de modificar res del que Ell ha creat i constituït. En efecte, aixequen la mà contra Déu quan gosen retocar i transformar allò que Ell va crear, perquè ignoren que tot allò que neix és obra de Déu, [...]» (*op. cit.*, p. 410). En aquesta argumentació, Sigea fa referència al fet que les dones no han de maquillar-se, és a dir, que no han de “modificar” els seus cossos, concretament, els seus rostres. Arran d'aquest passatge, inferim que el cos ha estat creat per Déu, com la resta de coses del món. vegeu l'apartat 7.1.2. Característiques del cos.

<sup>903</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 443.

<sup>904</sup> *Ibidem*, pp. 369 i 452.

<sup>905</sup> Vegeu Gn 5,2: «[Déu] Creà l'home i la dona; els beneí i, quan foren creats, els donà el nom “d'éssers humans”».



que els seus orígens han de ser forçosament divins,<sup>906</sup> perquè només Déu posseeix els mateixos atributs que l'ànima –a més de molts d'altres, perquè Déu és perfecte.

L'ésser humà, doncs, compta amb una ànima i un cos creats per Déu, dos principis antropològics diferents, ja que posseeixen característiques diferents. Segons Sigèa, l'ànima és superior al cos perquè «li corresponen les funcions principals i al cos les secundàries».<sup>907</sup> Una d'aquestes funcions principals és, per exemple, la de «donar instruccions als sentits»,<sup>908</sup> és a dir, dominar el cos. A l'ànima li corresponen les funcions principals, perquè, segons Sigèa, posseeix la superioritat de la intel·ligència, a la qual tota la naturalesa de l'home obeeix i en la qual resideix la facultat de reflexionar i conèixer, juntament amb la voluntat.<sup>909</sup> Sigèa explica que gràcies a aquesta facultat de reflexionar, l'home pot conèixer; és a dir, adquirir coneixements filosòfics a partir dels quals pot saber quin és l'objectiu de la seva vida –arribar al costat de Déu– i com assolir aquest objectiu –vencent els vicis, les passions i les temptacions pròpies d'aquest segle. Pel que fa a la voluntat, Luisa Sigèa la concep com la força de l'ànima per mitjà de la qual aquest principi vital lluita per arribar al costat de Déu, ja que «si hom té una voluntat bona, aleshores posseeix certament el bé, el qual és preferible a tots els regnes de la terra i a tots els plaers».<sup>910</sup> Luisa Sigèa, probablement, s'inspirà en el pensament de Plató per establir aquesta relació entre l'ànima i la voluntat, ja que aquest filòsof grec, en el seu diàleg *La República*, argumenta que la voluntat és una facultat de l'ànima, concretament de l'ànima irascible, a la qual li corresponen les virtuts ètiques i polítiques del valor, la fortalesa i el coratge; és a dir, els principis d'acció per mitjà dels quals en l'ànima hi haurà harmonia –i, en conseqüència, també n'hi haurà a la polis.<sup>911</sup> Tanmateix, ja hem dit que Sigèa, malgrat partir d'aquestes reflexions platòniques, cerca un objectiu diferent a l'objectiu polític que, en aquest cas, cercava Plató; Sigèa vol arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

Els coneixements filosòfics que l'ànima pot adquirir són un dels mitjans que, segons Sigèa, ajuden a aquest principi vital a alliberar-se dels vicis interns –com per exemple,

---

<sup>906</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 443. Luisa Sigèa a vegades utilitza el concepte «intel·ligència» com un sinònim d'«ànima». Entesa, però, com a intel·lecte, raciocini, enginy, pensament, i no pas com a principi vital. Sigèa diu: «Tenim intel·ligència per comprendre» (Ibidem, p. 480); i també: «D'aquí en resulta que només pot ser feliç aquell qui viu per la intel·ligència (és a dir, per l'ànima)» (Ibidem, p. 449).

<sup>907</sup> Ibidem, p. 443.

<sup>908</sup> Vegeu ibídem.

<sup>909</sup> Ibidem.

<sup>910</sup> Ibidem, p. 444.

<sup>911</sup> Vegeu Plató, *La República*, IX,580d-e.

la supèrbia–, i també a dirigir i dominar el cos i «donar instruccions als sentits».<sup>912</sup> Luisa Sigea explica que si l'ànima, gràcies a aquests coneixements, és capaç de regir amb èxit el cos, també podrà alliberar-se de tots els vicis, passions i temptacions externes pròpies d'aquest segle, i, per tant arribar al costat de Déu; perquè tots aquests vicis, passions i temptacions terrenals accedeixen a l'home a través del seu cos. De manera que dominar el cos significa dominar tots aquests mals terrenals; tal com diu Sigea, «d'ànima doncs, ha d'estar alegre i confiada, ha de dominar tots els esdeveniments, [...] ha d'obrir la seva casa a la pobresa, refrenar les passions i meditar l'endurança del dolor; perquè a partir de tot això, l'ànima trobarà el camí cap a la vida feliç».<sup>913</sup>

D'altra banda, però, si l'ànima no és capaç d'assolir aquesta fita, és a dir, si no és capaç de dominar el cos, aleshores es troba empresonada, subjugada al cos, i per tant, no pot alliberar-se de tots els mals propis d'aquest segle ni tampoc arribar al costat de Déu. De fet, Sigea reconeix que és una tasca realment complicada: «De fet, amb prou feines és possible, en tot un segle, dominar o subjugar els vicis que una llarga llicència ha permès fer créixer»;<sup>914</sup> és complicada, però no impossible, perquè hom compta amb diversos mitjans per poder assolir aquesta fita –per exemple, i com acabem de veure, la reflexió, el coneixement i la voluntat.

Aquesta tesi a favor de la preeminència de l'ànima sobre el cos, juntament amb la de la consideració del cos com una presó o tomba de l'ànima, ja foren desenvolupades per Pitàgoras i la doctrina pitagòrica; més endavant, foren adoptades per Plató i, segles més tard, passaren a formar part de la doctrina cristiana. Segons els pitagòrics, l'ànima és l'encarregada de dominar des del cor fins al cervell. Aquesta ànima està dividida, com explica Diògenes Laerci parlant de la doctrina pitagòrica, en tres parts, a saber, ment, intel·ligència i ànim.<sup>915</sup> La primera i la darrera d'aquestes tres parts les tenen tots els homes, dones i animals (d'aquí que els pitagòrics recomanin no menjar animals ni res que sigui animat),<sup>916</sup> i són mortals. En canvi, la segona, és a dir, la intel·ligència, tan sols es troba en l'home i la dona i és immortal. Aquesta part de l'ànima, d'acord amb els

---

<sup>912</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 443. Per tal que l'ànima pugui alliberar-se dels vicis interns, Luisa Sigea proposa els mateixos mitjans que havia proposat als prínceps i als súbdits perquè aquests poguessin alliberar-se dels vicis interns i externs propis d'aquest àmbit polític. Com veurem a continuació, Sigea torna a plantejar aquests mateixos mitjans per tal que el cos pugui alliberar-se dels vicis. Es tracta dels mateixos mitjans perquè l'objectiu d'alliberar-se dels vicis és el mateix en tots els casos: poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

<sup>913</sup> *Ibidem*, p. 493.

<sup>914</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>915</sup> Vegeu D. Laerci, *op. cit.*, llibre VIII,30-32.

<sup>916</sup> *Ibidem*, llibre VIII,37.

pitagòrics, transmigra de cos en cos abandonant el difunt per poder purgar-se durant un cert temps a l'Hades, i un cop purificada ocupa un nou cos. Els pitagòrics també argumenten que el destí de les ànimes està sotmès a la Justícia Còsmica, una justícia distributiva, que es basa en la igualtat geomètrica que dirigeix el cicle de naixements i morts. Així, el món terrestre és tan sols un habitatge per estar-hi de passada, temporalment, on l'ànima està empresonada en el cos fins que pot alliberar-se'n per passar a purificar-se i animar de nou una altra existència temporal, és a dir, un altre cos sempre esperant tornar a néixer en una forma més elevada.

Aquestes tesis antropològiques a favor de la superioritat de l'ànima en detriment del cos foren adoptades, modificades i ampliades per Plató. En el diàleg *Alcibiades*, Plató explica que «allò essencial de l'home no és altra cosa que l'ànima»,<sup>917</sup> en el *Fedó*, escriu que «l'home és ànima i el cos és la seva presó»;<sup>918</sup> i en el *Cràtil*, explica que «el cos és la tomba de l'ànima».<sup>919</sup> L'objectiu antropològic de Plató és que l'ànima s'alliberi del cos per tal de poder retornar al món de les idees, és a dir, al món d'on procedeix, per tal de poder continuar en contacte amb les idees.

En el llibre de la Saviesa també s'hi diu: «El cos, sotmès a la corrupció, afeixuga l'ànima; aquesta cabana de terra és una càrrega per a l'esperit que s'endinsa en la reflexió».<sup>920</sup> En aquest cas, en comptes de parlar del cos com a “presó” de l'ànima, s'utilitza la metàfora de la “cabana de terra”, però s'empra amb el mateix sentit, és a dir, es concep el cos com un element que, deixant-se emportar per totes les coses terrenals i corruptibles, perjudica l'ànima en la seva recerca d'allò que és realment important, a saber, els béns espirituals. La doctrina cristiana ha continuat defensant el mateix.<sup>921</sup>

Per aquests autors, l'ànima és diferent del cos, el cos és considerat com un llast, i, per tant, l'ànima ha de separar-se'n: en el cas dels pitagòrics, la separació de l'ànima i del cos és essencial per tal que l'ànima pugui purificar-se esperant renéixer en una forma més elevada; segons Plató, l'ànima només podrà conèixer, retornar al món de les idees i continuar aprenent, si pot alliberar-se del cos; pel cristianisme, el cos és el causant que l'ànima no actuï com ha d'actuar d'acord amb els divins preceptes, perquè aquest principi està relacionat amb els béns terrenals i dificulta que hom, un cop mort i en el

---

<sup>917</sup> Plató, *Alcibiades*, 130c. Vegeu també *Fedó*, 83b; 94e i 114c.

<sup>918</sup> Ídem, *Fedó*, 62b i 82e.

<sup>919</sup> Ídem, “Cràtil”, 399c.

<sup>920</sup> Sv, 9,15.

<sup>921</sup> Jm 2,26: «Així com el cos, sense l'esperit, és mort, també la fe sense les obres és morta»; i també 2Co 5,5: «[...] posem aquest home en mans de Satanàs, perquè el seu cos sigui castigat; així se salvarà el seu esperit el dia del Senyor».

judici final, pugui restar eternament al costat de Déu; en darrer lloc, segons Luisa Sigea, si l'ànima no és capaç de dominar el cos, significa que s'està deixant emportar pels vicis externs i també pels interns, i per tant, que no podrà arribar al costat de Déu ni gaudir de la vida feliç dintre d'aquest mateix segle.<sup>922</sup>

Fins aquí, doncs, els arguments aportats i desenvolupats per Luisa Sigea a través dels quals ha justificat els orígens divins de l'ànima, les facultats que aquesta posseeix i la seva preeminència respecte al cos. L'ànima, però, també es caracteritza per ser perfecta, eterna i immortal, i, tanmateix, mutable –en el sentit, però, que madura.

Segons Luisa Sigea, l'ànima és un principi «perfecte per naturalesa»<sup>923</sup> perquè prové de Déu, i Déu és perfecte.<sup>924</sup> Si l'ànima és perfecta, argumenta Luisa Sigea, no li manca res ni tampoc no necessita res, especialment respecte a les coses pròpies d'aquest segle;<sup>925</sup> és a dir, no requereix els béns terrenals i temporals per satisfer-se ni per ser feliç. L'únic que desitja és poder arribar al costat de Déu, perquè és al costat del Senyor on hom realment pot ser feliç. Tal com diu Sigea: «Déu és el guia i la meta de la vida feliç».<sup>926</sup>

Luisa Sigea també argumenta que l'ànima és eterna; de fet, aquesta eternitat és el que la diferencia de la resta d'elements terrenals. En paraules seves: «Certament, hi ha una naturalesa que és singular i una essència de l'ànima que és irreductible i no està relacionada amb els elements naturals ordinaris; així, sigui quina sigui la naturalesa d'allò que en l'ànima té sentiment, raó, voluntat i activitat, aquest principi és celeste i diví. És per això, perquè aquest principi és etern, que és necessàriament diferent a la naturalesa de les coses humanes».<sup>927</sup>

Si l'ànima és eterna, aleshores, també és immortal. Aquesta immortalitat s'ha d'entendre dintre de la concepció cristiana i també en termes cristians, perquè Luisa Sigea és una pensadora clarament cristiana. Aquesta immortalitat, doncs, significa que un cop la persona mori, l'ànima –i també el cos–<sup>928</sup> ressuscitarà<sup>929</sup> al costat de Déu,<sup>930</sup>

---

<sup>922</sup> La concepció de la superioritat de l'ànima com a principi antropològic respecte al cos –fou i continua essent– una de les tesis antropològiques més recurrents dintre de la història del pensament.

<sup>923</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 477.

<sup>924</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 451 i 453.

<sup>925</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>927</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>928</sup> Luisa Sigea diu: «La carn i l'esperit només poden ressuscitar sols i purs, per tant, si [les ànimes] han estat condemnades no ressuscitaran ni en carn ni en esperit.» (*Ibidem*, p. 419).

<sup>929</sup> Com veurem més endavant, l'ànima, i també el cos, que ressuscitaran no seran una ànima i un cos terrenals, sinó espirituals.

sempre i quan hagi actuat correctament,<sup>931</sup> és a dir, si no s'ha deixat emportar pels vicis interns i s'hagi purificat.<sup>932</sup> No deixa de ser paradoxal el fet que Luisa Sigea argumenti que l'ànima, d'una banda, és perfecta, i de l'altra, la necessitat que aquest principi es purifiqui<sup>933</sup> a causa d'haver-se deixat emportar pels vicis interns, perquè si és perfecta això significa que no pot deixar-se guiar pels vicis i pecar. Aquesta antinòmia podria solucionar-se si considerem que l'ànima que és perfecta i no canvia és l'ànima espiritual; mentre que l'ànima que és imperfecta i que canvia perquè es deixa emportar pels vicis interns<sup>934</sup> i peca, és l'ànima terrenal. Segons Sigea, però, aquesta ànima terrenal que canvia també pot fer-ho en un sentit positiu; és a dir, a mesura que passa el temps, l'ànima terrenal pot madurar i purificar-se –purificar-se en el sentit d'alliberar-se de tots els seus vicis– a través, per exemple, de fer bones obres, de la penitència, la caritat, el coneixement, seguir exemples de persones virtuoses, etc.<sup>935</sup>

Per explicar aquesta evolució i aquesta purificació, Sigea utilitza l'exemple de dos ocells: el pardal i la tórtora.<sup>936</sup> Segons Sigea, l'ànima dels joves és similar a un pardal; mentre que l'ànima dels adults ja madurs és com la tórtora. Luisa Sigea justifica aquesta comparació explicant que les ànimes dels joves estan excitades a causa de la inestabilitat pròpia de l'edat i a la seva curiositat, tal com els succeeix als pardals; en canvi, les ànimes dels adults, com les tórtores, representen un model de senzillesa i castedat. Segons Sigea, les ànimes dels joves són ànimes immadures, estan excitades, són inestables, curioses, competitives, desconfiades i geloses<sup>937</sup> perquè no saben dominar els seus cossos sinó que es deixen emportar per totes les coses pròpies d'aquest

---

<sup>930</sup> Luisa Sigea diu: «Vosaltres sou llinatge reial i sacerdotal; només penseu en aquest Pare que no mor mai, que encara viu i que va morir perquè nosaltres poguéssim ressuscitar un cop morts.» (*Op. cit.*, p. 484).

<sup>931</sup> Luisa Sigea diu: «La salvació de l'ànima i la immortalitat del cos, la força de la justícia i la victòria sobre les passions enemigues, la glòria, l'honor i la pau només són concedides per a l'eternitat als bons.» (*Ibidem*, p. 505).

<sup>932</sup> Luisa Sigea diu: «Una ànima santa, com diu Gregori, es purifica cada dia dels seus pecats per mitjà de la penitència i per les bones obres, [...]» (*Ibidem*, p. 422).

<sup>933</sup> Com ja hem comentat, Luisa Sigea utilitza el terme «cor» i no el d'«ànima» per referir-se a l'ànima com un principi canviant i que necessita purificar-se.

<sup>934</sup> Aquests vicis, com veurem, vénen propiciats pel cos, quan aquest no es deixa dominar per l'ànima sinó per les temptacions, les passions i els vicis propis d'aquest segle.

<sup>935</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina n° 912, on fem referència a aquesta qüestió dels mitjans que planteja Luisa Sigea per tal de vèncer els vicis interns i externs, i perquè sempre es tracta dels mateixos mitjans.

<sup>936</sup> Per desenvolupar aquesta explicació Luisa Sigea s'inspira en un passatge dels Salm, concretament el Sl 84,4; i també en els comentaris que Agustí d'Hipona féu d'aquest Salm en la seva obra *Enarraciones sobre los salmos*, Sl 84,1. Sigea però, no és fidel al significat que tenen aquests dos ocells en aquest Salm, ni tampoc en relació a la tesi desenvolupada per Agustí d'Hipona en relació a aquest passatge bíblic. Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 507.

<sup>937</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 399. Tal com ja hem comentat, per desenvolupar aquesta tesi d'acord amb la qual l'ànima és competitiva, desconfiada i gelosa, Luisa Sigea utilitza el terme «esperit» en comptes del d'«ànima».

segle, les quals arriben a l'home a través del cos, i que provoquen vicis interns. Es tracta d'ànimes que –com els pardals–, es deixen emportar per tot allò que els atrau –els béns terrenals– sense considerar què és el més important –els béns espirituals. Tanmateix, quan hom madura, si ha après i ha adquirit els coneixements necessaris, és a dir, coneixements filosòfics, i també una sèrie de virtuts, la seva ànima també haurà madurat, serà casta i sòbria –com la de les tórtres– i aleshores ja sabrà com dominar el cos i no es deixarà emportar pels vicis interns. Madurar, per Sigèa, significa conèixer i reconèixer quin és l'autèntic objectiu vital –arribar al costat de Déu– i com assolir-lo –allunyar-se dels mals terrenals i temporals que provoquen els vicis interns.<sup>938</sup>

L'ànima terrenal, doncs, segons Sigèa, canvia en el sentit que millora, evoluciona i madura positivament, perquè aquests canvis l'ajuden a purificar-se, és a dir, a superar i deixar de banda tots els vicis interns. D'aquesta manera, i juntament amb la resta de característiques que poseeix, podrà arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. L'ànima arribarà al costat del Senyor –en aquest segle– acompanyada del cos. Aquest cos, però, també ha de purificar-se, és a dir, ha d'oïr l'ànima i ha d'alliberar-se de tots els vicis externs.<sup>939</sup>

Aquesta concepció antropològica de l'ànima com a principi vital immortal i la necessitat de purificar-se també fou defensada per Pitàgoras, per Plató i pel cristianisme. Com hem vist, Pitàgoras i la doctrina pitagòrica expliquen que l'ànima és eterna i immortal perquè, quan un individu mor, l'ànima se separa del cos; aleshores, aquesta ànima passa a formar part d'un cicle de reencarnacions, del qual només es pot alliberar quan s'hagi purificat i sigui capaç d'accedir al bé diví. Pitàgoras ofereix un seguit de màximes i prescripcions de caràcter pràctic, una *paideia*, per dotar l'individu de coneixement i de control sobre si mateix. Segons Pitàgoras, la *paideia* és el mitjà per arribar a la nostra meta superior, la qual consisteix a alliberar-se del cos, dominar-lo a ell i a les passions, i així poder prestar atenció a l'ànima i a les coses vertaderament importants, és a dir, les coses immaterials, eternes i incorpòries.<sup>940</sup> Aquesta millora s'aconsegueix a través de la percepció dels sentits –és a dir, mirant formes belles i escoltant bones melodies– o a través de la percepció intel·lectual, com per exemple a partir de les matemàtiques.<sup>941</sup>

---

<sup>938</sup> Vegeu ibídem, pp. 506-507.

<sup>939</sup> Ibídem, pp. 443 i 505.

<sup>940</sup> D'acord amb D. Laerci, *op. cit.*, llibre VIII, 9,19-20.

<sup>941</sup> D'acord amb Porfirio, *Vida de Pitàgoras*, 36-40.

Plató, inspirant-se en la doctrina pitagòrica, argumenta que l'ànima, a diferència del cos, està emparentada amb la divinitat, és eterna i immortal.<sup>942</sup> Segons aquest filòsof grec, la unió de l'ànima i del cos és simplement una unió temporal. Amb la mort del cos, l'ànima queda alliberada sempre que es trobi prou purificada per una vida digna; si no és així, es veurà obligada a transmigrar a un altre cos, humà o bé d'altres animals.<sup>943</sup> De manera similar als pitagòrics, Plató també defensa que les successives transmigracions permeten la purificació de les ànimes, per tal que –en el seu cas– aquestes puguin retornar en el món de les idees. A mesura que l'ànima s'acosti al bé i a la veritat a partir del coneixement, podrà alliberar-se d'aquest cicle de les transmigracions i romandre en el món de les idees.

Luisa Sigea adopta del pensament pitagòric i del pensament platònic la tesi d'acord amb la qual l'ànima és eterna i immortal; així com també l'argumentació sobre la necessitat de purificar l'ànima. Deixa de banda però, la teoria de la transmigració d'aquest principi antropològic, perquè Sigea, en aquest cas, té en compte el pensament cristià, i el cristianisme no accepta tal teoria. Segons el cristianisme, l'ànima, i també el cos –espirituals i no pas terrenals–, són dos principis immortals. Tal com digué Jesucrist: «Jo sóc la resurrecció i la vida. Qui creu en mi, encara que mori, viurà; i tot aquell qui viu i creu en mi, no morirà mai més».<sup>944</sup> A diferència del pensament pitagòric i el platònic, el cristianisme argumenta que quan un individu mor, l'ànima i el cos es transformen, i passen a ser jutjats per Déu. És a dir, en funció del comportament que cada individu ha tingut en la vida terrenal, Déu decideix si l'ànima i el cos de cada persona podrà retrobar-se amb Ell, o bé restaran condemnats eternament. Tal com explica Pau a la Carta als Hebreus: «Als homes ens toca morir una sola vegada, i després de la mort ve el judici».<sup>945</sup>

---

<sup>942</sup> Vegeu Plató, *Fedó*, 70a-d; 77d i 105e-106a-b.

<sup>943</sup> Plató diu: «Tota ànima que es torni companya del déu i reïxi a veure quelcom de veritat roman indemne fins a la volta següent, i si aconsegueix d'anar-ho repetint ja serà sense dany per sempre. Però quan una ànima no se'n surt, no segueix i no veu res, l'atrapa la desgràcia en forma d'oblit, s'omple de mal i s'afeixuga; atùida, perd les ales i cau a terra. Aleshores és llei que aquesta ànima no sigui implantada, en la primera gènesi, en cap naturalesa animal, sinó que ho sigui la que ha vist més coses, en la sembra d'un home que serà filòsof, o amic de la bellesa, o músic, o amorós. En la segona gènesi, l'ànima serà implantada en la sembra d'un que serà rei legítim, o guerrer, o amb dots de comandament. En la tercera gènesi, en la sembra d'un home que serà polític, o bon administrador, o econòmic; en la quarta gènesi [...]» (*Fedre*, 248c-249a).

<sup>944</sup> Jn 11,25.

<sup>945</sup> He 9,27.

### 7.1.2. Característiques del cos

Recordem que Luisa Sigea defensa una concepció antropològica dualista, és a dir, concep l'home i la dona com a individus constituïts per dos principis vitals, l'ànima i el cos. En aquest cas, els termes llatins que Sigea utilitza per referir-se al cos són «*corpus*» (que significa «cos») i «*caro*» (que significa «carn»). Fa ús del terme «cos» per apel·lar al cos com a principi antropològic, és a dir, el cos físic<sup>946</sup> i també terrenal.<sup>947</sup> I utilitza la paraula «carn» per parlar del cos espiritual, és a dir, el cos que ressuscitarà, d'acord amb la doctrina cristiana.<sup>948</sup>

Luisa Sigea ha desenvolupat una concepció positiva respecte a l'ànima, perquè –com acabem de veure– l'ha concebuda com un principi creat per Déu i que és perfecte, etern, immortal, canvia –en el sentit que madura i es purifica–, i és més important que el cos perquè posseeix la facultat de reflexionar i conèixer, i també la voluntat.

En relació al cos, en canvi, sembla que en desenvolupa una de més negativa, ja que tot i que aquest principi vital, com l'ànima, també ha estat creat per Déu, es caracteritza per ser un principi imperfecte, corruptible, mutable i variable, i amb tendència a deixar-se emportar per les temptacions, les passions i els vicis terrenals i temporals. Sigea també el concep com el causant del mal en l'home i la dona i com un “enemic” de l'ànima. D'aquí doncs, la necessitat de «subordinar el cos a l'ànima i no pas l'ànima al cos».<sup>949</sup>

Malgrat aquesta concepció tan negativa, Sigea també explica que el cos, com l'ànima, és immortal, és a dir, també ressuscitarà –sempre i quan, però, hagi obeït l'ànima i actuat correctament–, perquè, segons Sigea, quan hom arribi al costat de Déu després de la mort física, hi arribarà en ànima i cos, i no només en ànima. Un cos i una ànima, però, espirituals i no pas terrenals.<sup>950</sup>

A l'hora de definir i caracteritzar el cos, doncs, Luisa Sigea comença explicant les característiques pròpies del cos terrenal, unes característiques que són majoritàriament negatives. Segons Sigea, quan aquest cos està en contacte amb les temptacions, els vicis, les passions, els mals i els béns propis d'aquest segle, esdevé dèbil, canviable,

<sup>946</sup> Luisa Sigea diu: «[...] és evident que l'home consta d'ànima i de cos» (*Op. cit.*, p. 443).

<sup>947</sup> Luisa Sigea diu: «El qui és prudentíssim sabrà que ser home és ser cuc i pols, i immediatament procurarà ascendir fins allò que en ell és la primera i principal part, a saber, l'ànima; i des d'aquesta fortalesa, fugirà de la lletjor de la brutícia del cos, i voldrà esdevenir bo, i arribarà a ser-ho, [...]» (Ibidem, p. 451).

<sup>948</sup> Luisa Sigea diu: «Però la carn i l'esperit només poden ressuscitar sols i purs, per tant, si [les ànimes] han estat condemnades no ressuscitaran ni en carn ni en esperit.» (Ibidem, p. 419).

<sup>949</sup> Ibidem, p. 443.

<sup>950</sup> Vegeu 1Co 15,35-54.



corruptible, inestable, i per tant, imperfecte. El cos terrenal esdevé imperfecte<sup>951</sup> perquè es deixa temptar per tots aquests mals terrenals i temporals, els quals, diu Sigèa: «Assequen els ossos i fan pesada l'ànima».<sup>952</sup> Així, quan el cos terrenal és guiat per tots aquests mals, en comptes de deixar-se dirigir per l'ànima, esdevé imperfecte i, a part de perjudicar-se a si mateix, també està afectant negativament l'ànima, perquè l'ànima i el cos són els dos principis constitutius de l'home i estan interconnectats entre ells. Un d'aquests efectes negatius sobre l'ànima és que aquesta esdevé competitiva, desconfiada i gelosa.<sup>953</sup> En canvi, si el cos terrenal es deixa guiar i conduir per l'ànima, aleshores, ambdós principis antropològics en surten beneficiats, ja que procedint d'aquesta manera, ambdós s'estaran allunyant de tots aquests mals terrenals i temporals, i es dirigiran en direcció a Déu. El cos terrenal, doncs, és el causant principal del mal en l'home i en la dona.

Segons Sigèa, per tal d'evitar que el cos terrenal es deixi emportar per tots aquests vicis externs, és a dir, per les temptacions, les passions i els béns propis d'aquest segle, hom compta amb diversos mitjans, per exemple, el coneixement –especialment el coneixement filosòfic–; l'amor a Déu; el model de determinats guies i testimonis; i l'ajuda del propi Déu. Aquests són, de fet, els mateixos mitjans als quals Sigèa fa referència quan es tracta d'ajudar l'ànima a alliberar-se dels vicis interns.<sup>954</sup> Es tracta dels mateixos recursos, perquè l'objectiu de tots aquests mitjans és que l'home no es deixi emportar per les passions, els vicis i les temptacions pròpies d'aquest segle. Segons Sigèa tots aquests mals terrenals accedeixen a l'home a través del cos terrenal, i són els causants del naixement de vicis interns i externs. Tots aquests mitjans ajudaran l'ànima terrenal a dominar el cos terrenal i a evitar que aquest es deixi emportar pels vicis externs. A la vegada, hom també podrà afrontar els seus vicis interns, i, en conseqüència, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Com diu Sigèa, és necessari «fugir de les trampes externes, i també de les que ens segueixen per tot arreu [les internes]».<sup>955</sup>

Segons Sigèa, a més de tots aquests mitjans, hom compta amb un recurs que és especialment útil i efectiu per evitar que el cos terrenal desobeeixi les instruccions de

---

<sup>951</sup> Considerem l'adjectiu "imperfecte" com l'adjectiu que recull totes les característiques negatives del cos com a principi antropològic.

<sup>952</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 388. Aquesta analogia de l'ànima pesada és d'arrel platònica, però la dels ossos no.

<sup>953</sup> Vegeu *ibidem*, p. 399.

<sup>954</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina n° 912.

<sup>955</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 481.

l'ànima terrenal i es deixi guiar per les temptacions, els vicis i les passions pròpies d'aquest segle. Aquest mitjà consisteix a tractar el cos terrenal molt durament; d'aquesta manera, deixarà de desobeir l'ànima i se sotmetrà al seu mestratge, tal com correspon.<sup>956</sup> Que Luisa Sigèa recomani la necessitat de tractar molt durament aquest cos, no significa que estigui aconsellant desatendre'l ni maltractar-lo. El que recomana Sigèa és que hom sigui moderat respecte a les necessitats corporals, és a dir, que «el menjar calmi la fam, la beguda apagui la set, el vestit ens resguardi del fred, [...]».<sup>957</sup> També recomana, especialment a les dones, la pràctica d'un «exercici aprovat»,<sup>958</sup> és a dir, exercici moderat per tal de tenir un cos saludable de cares a la maternitat, i, a la vegada, per poder vèncer la verbositat, l'ociositat, la curiositat, la calúnnia, l'enveja, i molts altres vicis.<sup>959</sup> Per tant, segons Luisa Sigèa, tractar molt durament el cos terrenal vol dir que no s'ha de deixar que sigui arrossegat per les temptacions, els vicis i les passions pròpies d'aquest segle, als quals aquest cos té tendència; i no pas descuidar-lo ni tractar-lo malament.

A l'hora de desenvolupar aquesta concepció tan negativa del cos terrenal i també la tesi segons la qual hom ha de tractar-lo molt durament, Luisa Sigèa s'inspirà, principalment, en les reflexions de Sèneca, perquè al llarg de la *Tercera part del Tercer dia*, Sigèa cita constantment nombrosos fragments de l'obra *Lletres a Lucili*, d'aquest filòsof estoic. Entre aquestes citacions, s'hi troba, precisament, un fragment on Sèneca desenvolupa aquesta darrera tesi. D'acord amb la filosofia estoica, Sèneca argumenta a favor d'una antropologia dualista segons la qual l'home està constituït per la unió de l'ànima i del cos;<sup>960</sup> dos principis que han estat creats pels déus.<sup>961</sup> Tanmateix, tot i que ambdós tinguin el mateix origen, Sèneca considera que l'ànima és més important que el cos, perquè, gràcies a la facultat de la raó, l'ànima és capaç de dirigir els instints del cos.<sup>962</sup> Sèneca argumenta a favor de la necessitat de tractar molt durament el cos i sotmetre'l a la custòdia de l'ànima perquè vol assolir un objectiu molt clar: que l'ànima

---

<sup>956</sup> Vegeu *ibídem*, p. 491.

<sup>957</sup> *Ibídem*.

<sup>958</sup> *Ibídem*, p. 431.

<sup>959</sup> Vegeu *ibídem*. Més endavant veurem com tots aquests vicis citats, juntament amb d'altres, són els principals vicis femenins.

<sup>960</sup> Sèneca diu: «Nosaltres, cal confessar-ho, tenim un amor innat al nostre cos, del qual ens ha estat confiada la tutela. No nego que l'hàgim de tractar bé, però sí que l'hàgim de servir, car a molts servirà qui a ell servirà, qui en passarà massa pena, qui tot ho referirà a ell.» (*Lletres a Lucili*, XIV,1).

<sup>961</sup> Sèneca diu: «Tots els homes provenen dels déus.» (*Ibídem*, XLIV,1).

<sup>962</sup> Sèneca diu: «Gran és l'abast de la nostra ànima car a ell [a Déu] s'eleva, si no l'afeixuguen els vicis.[...] Ens hem de comportar no com qui ha de viure per al cos, sinó com qui no pot viure sense el cos, un amor excessiu al qual ens neguiteja amb temences, ens carrega d'afanys, ens exposa a afronts.» (*Ibídem*, XCII,27 i 30; i XIV,2).

racional pugui retornar al costat de Déu, ja que l'ànima, explica Sèneca, a diferència del cos, és immortal.<sup>963</sup> Però perquè l'ànima racional pugui retrobar-se amb Déu ha de purificar-se en aquesta vida terrenal, i la purificació consisteix en què l'ànima domini el cos, tot evitant que aquest es deixi emportar per les passions, ja que si hom procedeix mogut per totes aquestes passions del cos i no té un autodomini d'aquest, aleshores no podrà retornar al costat de Déu.

Un altre mitjà amb el que hom compta per poder vèncer aquestes passions és Déu. Sèneca explica que Déu ajuda els homes dotant les seves ànimes amb la facultat de la raó.<sup>964</sup> Tot home, diu Sèneca, és racional pel fet de ser home, perquè la racionalitat és la característica pròpia dels homes. A través de la raó, doncs, hom pot alliberar-se de les passions i de la inestabilitat que li proporcionen els sentits. D'aquesta manera, pot conèixer la veritat, perquè aquesta racionalitat li permet adonar-se de totes aquestes passions i del que comporta lliurar-se a elles.<sup>965</sup> La raó, explica Sèneca, és la facultat pròpia dels homes que els distingeix dels altres éssers vius i es troba en l'ànima. L'ànima és preexistent i està constituïda per una part racional i una part irracional; aquesta darrera està sotmesa a la primera.<sup>966</sup> La tasca de l'ànima consisteix a cuidar i

---

<sup>963</sup> Sèneca diu: «Aqueix dia que per ésser l'últim tant t'espaordeix, és el natalici del dia etern. Deixa la càrrega. ¿Per què vacil·les, com si no haguessis nascut primerament amb aquest cos, havent-ne deixat un altre en què estaves amagat? Hesites, tornes enrere: també llavors vas ésser expel·lit amb gran força de la mare. [...] Ara no és per a tu cosa nova d'ésser separat d'allò de què abans formaves part; abandona de bon grat els membres ja inútils i deixa aquest cos llarg temps habitat: prompte serà trossejat, destruït, anorreat. [...] ¿Per què estimes tant aquestes coses, com si fossin teves? No n'ets sinó cobert: dia vindrà que te n'arrencarà i et traurà d'un estatge tan horrible i pudent. Tu mateix, des d'ara desfés-te'n tant com puguis, i deixant-te de tota delectança no inherent a les coses necessàries, medita ja des d'ara quelcom de més elevat i de més sublim. [...] Què et semblarà la llum divina quan la veuràs en el seu lloc? Aquest pensament no deixa romandre en l'ànima res de sutze, res de baix, res de cruel. Ell ens diu que els déus són testimonis de tota cosa, ell ens mana de merèixer llur aprovació, de preparar-nos per a ells i de proposar-nos l'eternitat.» (Ibidem, CII,26-29).

<sup>964</sup> Sèneca diu: «Cal cercar una cosa que no es passi amb l'edat, que no pugui trobar obstacle. ¿Quina és? L'ànima, però l'ànima recta, bona, gran, la qual ¿com anomenaràs sinó dient-li un Déu sojornant en el cos humà? Aquesta ànima pot pertànyer igualment a un cavaller romà, com a un afranquit i a un esclau. Perquè ¿què és un cavaller romà, un afranquit, un esclau? No són sinó noms nats de l'ambició o de la injustícia. És possible de pujar al cel des d'un racó, sols que sorgeixis “i t'afaiçonis digne d'un Déu...” [...] Però la raó és comuna a déus i a homes, acomplerta en ells, acomplidora en nosaltres.» (Ibidem, XXXI,9-11 i XCII,27).

<sup>965</sup> Sèneca diu: «Lloa-li allò que no pot dar-se ni arrabassar-se, allò que és propi de l'home. ¿Demanes què és? L'ànima, i en l'ànima, la raó perfecta. Car l'home és animal racional, per tant, el seu bé arriba a la perfecció quan aconsegueix allò per què va néixer. ¿I què és allò que aquesta raó li exigeix? Una cosa facilíssima: viure d'acord amb la llei de la seva natura.» (Ibidem, XLI,8-9).

<sup>966</sup> Sèneca diu: «Crec que tu i jo convindrem que les coses externes s'adquireixen per al cos, que es té cura del cos per esguard de l'ànima i que en l'ànima hi ha facultats subalternes per les quals ens movem i ens alimentem i que ens han estat donades per a servei de la part principal. En aquesta part principal, hi ha una cosa d'irracional, i alguna cosa de racional. Allò serveix a això, únic que no s'ordena a res més, ans ens ordena a ell tota cosa. Car també la raó divina comanda totes les coses, i ella per ningú no és comandada: d'igual natura és la nostra raó, perquè d'ella procedeix.» (Ibidem, XCII,1).

custodiar el cos com si fos la seva tutora, però sense viure al seu servei;<sup>967</sup> és a dir, l'ànima ha de vetllar perquè les necessitats materials i corporals puguin ésser satisfetes, però sempre amb moderació, d'acord amb el principi estoic de l'autoconservació.<sup>968</sup> Entre els recursos amb els quals hom compta per poder mantenir recte el cos per mitjà de l'ànima, s'hi troba el de tractar-lo molt durament, en el sentit de satisfer de manera moderada les necessitats d'aquest principi antropològic, perquè el cos, explica Sèneca, té tendència a deixar-se a emportar per les passions.<sup>969</sup> Unes passions que són causades per la ignorància,<sup>970</sup> la vanitat,<sup>971</sup> les adulacions,<sup>972</sup> l'actuació per inèrcia,<sup>973</sup> l'actuació d'acord amb la majoria sense reflexionar,<sup>974</sup> la inconstància,<sup>975</sup> etc.

A partir d'aquesta argumentació, podem inferir que Luisa Sigea es basà clarament en les reflexions de Sèneca a l'hora de desenvolupar una concepció negativa del cos terrenal. També s'hi basà per argumentar a favor de la preeminència de l'ànima respecte al cos, de la necessitat que l'ànima domini el cos, i en relació als mitjans amb els que hom compta per assolir aquest autocontrol. Aquestes coincidències s'expliquen pel fet que la fita vital de Sèneca és similar a la de Luisa Sigea, arribar al costat dels déus –en el cas de Sèneca–, o de Déu –en el cas de Sigea.

Malgrat aquestes coincidències, Sigea discrepa de Sèneca en relació a diversos punts. En primer lloc, segons Luisa Sigea, el cos terrenal és un principi antropològic mortal, però aquest cos, quan hom mori físicament, esdevindrà –com veurem– un cos espiritual immortal, el qual, juntament amb l'ànima espiritual també podrà arribar al costat de Déu si, prèviament, ha sabut obeir l'ànima i s'ha alliberat de totes les passions, vicis i temptacions pròpies d'aquest segle. En segon lloc, en relació a aquesta primera

---

<sup>967</sup> Vegeu *ibídem*, XIV,1-2.

<sup>968</sup> El principi d'autoconservació consisteix en la cura d'un mateix, per tal que hi hagi harmonia interior i exterior. Tal com explica Sèneca: «Jo et proporcionaré un creditor ben dispost, aquell creditor catonià: ampra diners a tu mateix. Per poc que siguis, serà suficient, si allò que ens manca ens ho demanem a nosaltres mateixos. Perquè cap diferència no hi ha, car Lucili, entre no desitjar i tenir. El darrer resultat és en ambdós casos el mateix: no passar cap neguit. No és pas que et demani negar res a la natura –ella és porfídiosa, no pot ésser vençuda, demana el que és seu– sinó que aprenguis que tot allò que excedeix del natural no és cosa de necessitat, sinó de caprici.» (*Ibídem*, CXIX,2).

<sup>969</sup> Vegeu Sèneca, "Sobre la ira", II,1,3-4.2.

<sup>970</sup> Vegeu Sèneca, *Lletres a Lucili*, CXX,8.

<sup>971</sup> *Ibídem*, LIX,11.

<sup>972</sup> Sèneca diu: «Tots aquests exemples inculcats als nostres ulls i a les nostres orelles han d'ésser renovats, buidant el nostre pit de les falses sentències que l'omplen; al seu lloc, cal introduir la virtut, perquè extirpi les mentides i les falsedats agradables, i, separant-nos del poble, al qual donem massa crèdit, ens restitueixi a les doctrines sanes, car la saviesa consisteix a seguir la natura i a reprendre aquell lloc d'on ens ha tret l'error públic. Un gran pas envers el seny és d'haver abandonat es qui aconsellen la follia i haver-se allunyat d'aquest contacte a l'un i a l'altre damnós. [...]» (*Ibídem*, XCIV,68-71).

<sup>973</sup> *Idem*, *De la tranquil·litat de l'esperit*, II,6.

<sup>974</sup> Vegeu Sèneca, "Sobre la felicitat", I,3-4.

<sup>975</sup> Vegeu Sèneca, *Lletres a Lucili*, XX,6.

discrepància, Sígea argumenta que quan hom mor, l'ànima i el cos terrenals queden en aquest món, però l'ànima i el cos espirituals retornaran junts al costat de Déu. En darrer lloc, Sígea considera aquesta en aquesta vida terrenal i temporal hom ja pot retrobar-se amb el Senyor –tant si viu una vida retirada o una vida àulica–, tot seguint els preceptes amb els que compta per tal d'alliberar-se dels vicis interns i externs.

Veiem, doncs, que si bé la concepció antropològica de Sèneca i de Luisa Sígea aparentment s'assemblen, en realitat, si s'estudien les reflexions d'ambdós pensadors en profunditat, podem adonar-nos de les importants divergències que hi ha entre ells.<sup>976</sup>

Aquesta concepció tan negativa del cos també es troba present en les reflexions antropològiques pitagòriques, platòniques i cristianes, les tres principals influències del pensament filosòfic de Luisa Sígea. Com hem vist, Pitàgoras, els pitagòrics i Plató conceben el cos com una presó per l'ànima, i consideren que el cos i l'ànima són dos principis antropològics amb característiques diferents. Quant al cristianisme, Tomàs de Kempis, en la seva obra *La imitació de Crist*, també argumenta a favor d'una concepció antropològica negativa del cos. Aquest místic alemany explica que hom no ha de seguir el cos, al contrari, ha de tractar-lo molt durament: «Castiga des d'ara el teu cos per mitjà de la penitència, a fi que puguis tenir aleshores una sòlida confiança».<sup>977</sup> És a dir, hom ha de lluitar contra el cos fins als darrers moments de la seva vida,<sup>978</sup> i no permetre en cap cas aquest venci l'esperit<sup>979</sup> perquè el cos és una presó<sup>980</sup> que vol revoltar-se contra l'esperit<sup>981</sup> fent que hom esdevingui pecador.<sup>982</sup> Luisa Sígea comparteix, en certa manera, alguns d'aquests arguments de Tomàs de Kempis, com ara la necessitat de tractar molt durament el cos o de “lluitar contra aquest principi vital” perquè no domini

---

<sup>976</sup> Això fa que puguem inferir que l'obra *Diàleg de dues donzelles* no és un simple compendi de reflexions originàries d'altres pensadors; Luisa Sígea hi desenvolupa un pensament filosòfic propi, i són precisament aquestes múltiples divergències les que a poc a poc van constituint el que es pot considerar “el petit corpus filosòfic sígea”.

<sup>977</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, I,23,34.

<sup>978</sup> Tomàs de Kempis diu: «Enrobustiu-me amb una força celestial, per tal que l'home vell, fet de misèria carn no enterament subjecta a l'esperit, no prevalgui i domini, ja que contra la carn hem de combatre fins al darrer sospir d'aquesta vida de misèries.» (Ibidem, III,20,11). Contràriament a Sígea, Tomàs de Kempis utilitza el terme «carn» per parlar del cos terrenal.

<sup>979</sup> Tomàs de Kempis diu: «Que no em vencin, Déu meu, que no em vencin la carn ni la sang; que no em deixi enganyar pel món i la seva glòria fugaç; que no em rebolquin les astúcies del dimoni.» (Ibidem, III,26,5).

<sup>980</sup> Tomàs de Kempis diu: «Tancat dins la presó del meu cos, necessito menjar i llum.» (Ibidem, IV,11,21).

<sup>981</sup> Tomàs de Kempis diu: «Feu que usi amb temprança tals coses necessàries i que no les busqui amb desig adelerat. No m'és permès de negligir-les, perquè cal sostenir la naturalesa; però la vostra llei santa prohibeix de buscar allò que és superflu o en excés delitable. Altrament la carn es revoltaria contra l'esperit.» (Ibidem, III,26,9-12).

<sup>982</sup> Tomàs de Kempis diu: «Però “amb la carn serveixo la llei del pecat”, tot obeint més aviat els sentits que la raó.» (Ibidem, III,55,8).

l'ànima sinó que aquesta domini el cos. Tanmateix, Sigea discrepa de Tomàs de Kempis, perquè argumenta que tractar molt durament el cos terrenal no significa castigar-lo ni tampoc subjugar-lo en la servitud, sinó que s'exerciti de manera moderada amb la finalitat que no es deixi emportar, per exemple, pel vici de l'ociositat. Tal com ella mateixa diu: «Així doncs, voldria que, sense un treball excessiu, i sense l'esgotament a causa de l'oci, vosaltres seguíssiu el terme mig».<sup>983</sup> A més, tampoc no es tracta que l'ànima lluiti contra el cos, sinó fer que el cos se subordini a l'ànima, perquè segons Sigea, «tota la naturalesa de l'home ha d'obeir l'ànima».<sup>984</sup> Només així els homes i les dones podran arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat.

Malgrat aquesta concepció negativa del cos terrenal, Luisa Sigea també considera i argumenta que quan el cos aconsegueix alliberar-se dels mals terrenals i es deixa guiar per l'ànima, aleshores, quan hom mor, el cos pot ressuscitar al costat de Déu, perquè el cos, com l'ànima, també és immortal.<sup>985</sup> En aquest cas, Sigea ja no està fent referència al cos terrenal sinó al cos espiritual. Aquestes afirmacions s'han d'entendre dintre de la doctrina cristiana. En el Nou Testament, concretament en la Primera Carta de Pau als Corintis,<sup>986</sup> s'explica que l'ànima i el cos ressuscitaran; tanmateix, aquesta ànima i aquest cos no ressuscitaran prenent la mateixa forma ni les mateixes característiques que tenen en el món terrenal, sinó que seran una ànima i un cos diferents. Tal com diu Pau: «Se sembla un cos corruptible, però en ressuscita un d'incorruptible; se sembla un cos sense honor, i ressuscita gloriós; és sembrat feble, i ressuscita ple de força. És sembrat un cos terrenal, i ressuscita un cos espiritual. Perquè, així com hi ha cossos terrenals, també hi ha cossos espirituals».<sup>987</sup> Però per poder ressuscitar en ànima i cos, segons Sigea, és necessari que hom, en vida, no s'hagi deixat emportar ni pels vicis interns ni pels externs, perquè com diu Pau: «Noteu-ho bé, germans: aquest cos de carn i sang no és capaç de posseir en herència el Regne de Déu; un cos corruptible no pot heretar la vida incorruptible».<sup>988</sup> És a dir, un cos que ha sigut pecador no pot arribar al costat de Déu, només hi pot accedir un cos purificat. El cos purificat és aquell que no s'ha deixat emportar per les passions, ni pels vicis i ni tampoc per les temptacions pròpies d'aquest segle; només aquest cos és el que pot ressuscitar i ser immortal; en paraules de Pau: «Quan aquest cos corruptible s'haurà revestit d'allò que és incorruptible i aquest cos

---

<sup>983</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 431.

<sup>984</sup> Vegeu *ibidem*, p. 443.

<sup>985</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>986</sup> Vegeu 1Co 15,35-58.

<sup>987</sup> 1Co 15,42-44.

<sup>988</sup> 1Co 15,50.

mortal s'haurà revestit d'immortalitat, llavors es complirà allò que diu l'Escriptura: *La victòria ha engolit la mort*.<sup>989</sup> Quelcom similar succeeix amb l'ànima: aquesta, com el cos, només podrà ressuscitar quan s'hagi alliberat dels vicis interns. En paraules de Sigea: «La salvació de l'ànima i la immortalitat del cos, la força de la justícia i la victòria sobre les passions enemigues, la glòria, l'honor i la pau només són concedides per a l'eternitat als bons, perquè només els qui posseeixen aquestes coses poden dir que no tenen necessitats; en canvi, els que no estan compromesos amb elles, certament, són pobres i sense recursos».<sup>990</sup>

Aquesta argumentació ens serveix per veure que la concepció antropològica de Luisa Sigea respecte al cos, no és una concepció tan negativa. De fet, si aquest principi antropològic és vist, a priori, com un principi negatiu, especialment en relació a l'ànima, és perquè es tracta d'un cos terrenal que es deixa emportar pels mals d'aquest segle, és a dir, pels vicis externs, en comptes d'obeir el guiatge de l'ànima. Tanmateix, si el cos terrenal aconsegueix alliberar-se de tots aquests mals, aleshores, pot arribar, igual que l'ànima –terrenal i purificada–, al costat de Déu; perquè hom no només arriba –en ànima i cos espirituals– al costat de Déu quan mor físicament,<sup>991</sup> sinó que també pot assolir aquesta fita en aquesta vida terrenal; concretament, a través de la vida retirada o de la vida àulica i a partir de morir, no pas físicament, sinó respecte a les coses pròpies d'aquest segle, perquè, com diu Sigea, «l'home que viu bé, purament, castament, prudentment i sàviament també viurà segur enmig de les trampes dels mals i de la iniquitat»,<sup>992</sup> és a dir, enmig d'aquest segle.

### 7.1.3. La mort

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea concep la vida humana a la terra com una vida fràgil i breu, perquè segons ella, l'home pot morir en qualsevol moment i per qualsevol causa<sup>993</sup> –recordem que està en mans de Déu decidir el curs de la vida dels homes, i aquests desconeixen els continguts del pla diví. Per mostrar com són de fràgils els homes i també la misèria que suposa la vida humana en aquest segle, Luisa Sigea compara els homes amb els animals. Segons Sigea, les persones comparteixen algunes

---

<sup>989</sup> 1Co 15,54.

<sup>990</sup> L. Sigea, *op. cit.*, pp. 505-506.

<sup>991</sup> Luisa Sigea diu: «Hem d'acceptar que ens arribi la mort en el moment que ho vulgui El qui ens governa.» (Ibídem, p. 459).

<sup>992</sup> Ibídem, p. 511.

<sup>993</sup> Luisa Sigea diu: «La vida dels mortals és ridículament breu i efímera.» (Ibídem, p. 447).

característiques antropològiques amb els animals, tot i que també divergeixen en d'altres. Les persones i els animals, per exemple, comparteixen el fet que busquen les satisfaccions corporals i eviten les molèsties.<sup>994</sup> En canvi, divergeixen en què els animals no són capaços de fer bromes ni de riure, com tampoc no senten amor respecte a la glòria, ni tenen cap desig de poder. Sigea deixa ben clar, però, que el fet que els animals no tinguin aquests trets ni tampoc aquests desitjos, no significa que els homes puguin considerar-se millors que ells<sup>995</sup> –de fet, en el cas, per exemple, del sentit de l'humor, afirma que no es tracta pas d'una manifestació gaire notable en l'home.<sup>996</sup> Luisa Sigea explica que els homes, a diferència d'altres espècies, en general, no s'ajuden entre si, ni tampoc no tendeixen a lluitar junts contra els enemics comuns; al contrari, els homes tendeixen a perjudicar els altres homes perquè es deixen guiar pel desig del poder i per totes les passions, temptacions i vicis propis d'aquest segle, i això comporta que sigui l'espècie més fràgil de totes.<sup>997</sup>

Sigea explica que mentre hom es troba vivint la vida terrenal i temporal, viu enmig de preocupacions i de dolors que no fan res més que allunyar-lo de Déu, perquè la vida en aquest segle, en la que hom camina cansat i trist, està plena de vicis, passions i temptacions.<sup>998</sup> A causa d'això, Sigea diu: «En aquesta vida la majoria dels homes desitgen la mort sense obtenir-la; però si l'obtenen, llavors, s'alegren, perquè només en la mort descansa l'home».<sup>999</sup>

El fet que Luisa Sigea desenvolupi una concepció negativa dels homes i també de la vida terrenal, no significa que estigui argumentant a favor de la mort física; és a dir, Sigea no defensa el suïcidi com un mitjà per tal de poder acabar amb tots els mals propis d'aquest segle i d'aquesta manera poder arribar ràpidament al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Al contrari, com ella mateixa diu que no està en les nostres mans acabar amb la vida per tal de poder escapar de les misèries que aquesta comporta,<sup>1000</sup> perquè aquesta és una decisió que únicament pot prendre Déu.<sup>1001</sup> A més, acabar físicament amb la pròpia vida aniria en contra de les seves conviccions cristianes. Més aviat, al que Sigea es refereix quan parla de “la mort” o de “morir” és a una mort en relació a les coses d'aquest segle. En paraules seves: «Et mostraré [Blesil·la diu a

---

<sup>994</sup> Vegeu *ibidem*, p. 445.

<sup>995</sup> *Ibidem*.

<sup>996</sup> *Ibidem*.

<sup>997</sup> Vegeu *ibidem*, p. 509.

<sup>998</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 443 i 490.

<sup>999</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>1000</sup> Vegeu *ibidem*, p. 461.

<sup>1001</sup> Vegeu *ibidem*, p. 458.



Flamínia] que en aquesta vida hi ha una mort –i es tracta d’una mort molt digna– que ens permetrà morir de vegades en el món».<sup>1002</sup> La mort, doncs, és concebuda com un mitjà de què hom disposa per poder fer front a les temptacions, els vicis i les passions pròpies d’aquest segle, i no pas una mort física. Tal com ja hem comentat, morir respecte a les coses d’aquest món significa menysprear-les, menystenir-les, fugir de la seva mala influència. Tal com diu Sigea: «No podem morir per mitjà d’aquesta mort si no vivim com si estiguéssim morts en el món i també morts respecte a les concupiscències d’aquest mateix món».<sup>1003</sup>

De fet, Sigea argumenta que la fortalesa de l’ànima consisteix a viure de tal manera que hom no hagi de témer la mort, sinó més aviat menysprear-la,<sup>1004</sup> és a dir, no tenir-la en compte ni preocupar-se’n, i, a més, fer-ho amb «una mirada alegre»,<sup>1005</sup> perquè, segons ella, hom pot gaudir de Déu i de la felicitat de viure al costat d’Aquest vivint en aquest segle, és a dir, vivint una vida terrenal i temporal.<sup>1006</sup> La clau està, segons Sigea, en haver estat capaç d’allunyar-se i no deixar-se emportar pels mals propis d’aquest segle, amb l’ajuda dels diferents mitjans amb els que hom compta, ja sigui des d’una vida retirada o des de la vida àlica.

Luisa Sigea explica que Plató, en el diàleg *Fedó*, ja havia afirmat que el temor a la mort és propi de «l’ànima indigna d’un home aliè al coneixement».<sup>1007</sup> De manera que si hom veu un home que es rebel·la perquè ha de morir, aquesta és una prova per adonar-se que aquest home és amic del seu cos i no pas de la saviesa, i també amic dels diners i dels honors.<sup>1008</sup> Qui tem la mort, doncs, segons Sigea, és algú que persegueix les coses insignificants i temporals en comptes d’aspirar als béns superiors, als béns espirituals, i per tant, es tracta d’una persona que ha viscut «una vida mal viscuda»,<sup>1009</sup> ja que s’ha deixat guiar pels nombrosos béns terrenals que constitueixen la vida en aquest segle.

Aquesta vida mal viscuda, precisament, és la que provoca que hom cridi la mort, és a dir, que vulgui morir, perquè no es veu capaç d’afrontar tots els perills, malalties, pors o preocupacions que l’assetgen.<sup>1010</sup> Per això, afirma Sigea, Plini el Vell diu que «el millor

---

<sup>1002</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>1003</sup> *Ibidem*.

<sup>1004</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 456-457 i 493.

<sup>1005</sup> *Ibidem*, p. 493.

<sup>1006</sup> Vegeu *ibidem*, p. 474.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, p. 456.

<sup>1008</sup> *Ibidem*.

<sup>1009</sup> *Ibidem*.

<sup>1010</sup> Vegeu *ibidem*, p. 447.

obsequi que la natura ha donat a l'home és una vida breu»;<sup>1011</sup> també ho afirma Ambròs de Milà quan diu que els homes desitgen la mort, perquè «només en la mort descansa l'home».<sup>1012</sup> Luisa Sigea però, no comparteix aquestes reflexions tan pessimistes de Plini el Vell i Ambròs de Milà, perquè segons ella, si hom vol canviar la seva vida, els seus costums i arribar al costat de Déu, el que ha de fer, en primer lloc, és reflexionar durant un llarg temps sobre la fragilitat humana, i, en segon lloc, «considerar amb una saviesa i amb un judici madurs què vol seguir i què vol evitar».<sup>1013</sup> Segons Sigea, això significa que hom ha d'emprar els diferents mitjans amb què compta per poder gaudir d'una vida feliç al costat de Déu, dintre d'aquest mateix món i sense la necessitat d'haver d'apel·lar a la mort abans d'hora. Sigea també argumenta que «no hi ha conducta més lloable i més plaent que caminar per la vida de tal manera que al final d'aquesta no hi hagi cap preocupació ni cap inquietud»,<sup>1014</sup> i que a més, hom hagi estat capaç d'abordar aquesta mateixa vida «sense por».<sup>1015</sup> Així, Luisa Sigea espera els homes i les dones perquè lluitin contra totes les passions, temptacions i vicis propis d'aquest segle amb la finalitat que puguin gaudir d'una vida terrenal i temporal tranquil·la i feliç al costat de Déu, fins al moment que els toqui morir i retrobar-se amb Aquest.

El pensament de Luisa Sigea en relació a la vida i la mort és: «Visquem com si haguéssim de morir, i preparem-nos per la mort com si haguéssim de viure sempre»,<sup>1016</sup> és a dir lluitem contra totes les temptacions, els vicis i les passions pròpies d'aquest segle perquè puguem viure al costat de Déu dintre d'aquest mateix segle. A més, segons Sigea, també és necessari «acceptar que ens arribi la mort en el moment que ho vulgui El qui ens governa»,<sup>1017</sup> i sense témer aquest moment, perquè morint físicament hom, finalment, podrà retrobar-se “cara a cara” amb Déu.

---

<sup>1011</sup> *Ibidem*.

<sup>1012</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>1013</sup> Vegeu *ibidem*, p. 511.

<sup>1014</sup> *Ibidem*, p. 457.

<sup>1015</sup> *Ibidem*.

<sup>1016</sup> *Ibidem*, p. 454.

<sup>1017</sup> *Ibidem*, p. 458.

## 7.2. DÉU I EL DIABLE

Luisa Sigea utilitza diferents termes per referir-se a Déu: «*Deus*» («Déu»), «*Christus*» («Crist»), «*Dominus*» («Senyor») i «*Rex*» («Rei»), i sempre en majúscula, com a signe de respecte. El Déu al que apel·la Luisa Sigea és un Déu cristià que compta –com veurem– amb atributs del Déu de l'Antic Testament i amb atributs del Déu del Nou Testament. Per definir-lo i caracteritzar-lo, a part de fer ús de diferents passatges bíblics, Sigea també cita diferents reflexions de pensadors cristians com Jeroni d'Estridó, Ambrós de Milà, Agustí d'Hipona o Bernat de Claravall, entre d'altres.

Luisa Sigea doncs, considera en primer lloc que Déu és un ésser perfecte i omnipotent, perquè és el creador i l'artesà suprem de totes les coses, «l'artista meravellós del món»,<sup>1018</sup> compta amb la ment més òptima i posseeix una saviesa insondable i una intel·ligència independent i lliure. D'Ell brollen la prudència i el coneixement,<sup>1019</sup> perquè, de fet, Ell és la veritat.<sup>1020</sup>

Déu també és perfecte i omnipotent en el sentit que no només ha creat totes les coses que constitueixen la realitat, sinó que també les domina i vetlla per elles. Només Ell és «Rei i Senyor»,<sup>1021</sup> perquè a Ell pertany tot el domini del món sencer. Ell és a qui estan sotmeses totes les coses,<sup>1022</sup> i qui s'encarrega d'atorgar i prendre el poder als prínceps pensant sempre en el bé dels seus fills.<sup>1023</sup> Per això Déu és l'únic que és «honorable i gloriós per sempre»,<sup>1024</sup> perquè no hi ha cap poder a la terra que pugui comparar-se al seu.<sup>1025</sup>

Déu també és l'encarregat de jutjar totes les accions dels homes, tant les bones com les dolentes, per amagades que siguin, i de repartir recompenses als bons i càstigs als dolents segons un ordre necessàriament determinat per Ell mateix.<sup>1026</sup> Per això Déu és venjador, fiador i vivificador;<sup>1027</sup> en algunes ocasions és venjador, perquè vol corregir

---

<sup>1018</sup> *Ibidem*, pp. 369 i 452.

<sup>1019</sup> Luisa Sigea diu: «Només el Senyor dóna la saviesa i d'Ell brollen la prudència i el coneixement.» (*Ibidem*, p. 498).

<sup>1020</sup> Luisa Sigea diu: «Que la veritat, és a dir Crist, [...]» (*Ibidem*, p. 506); i també «Jo [Déu] sóc el camí, la veritat i la vida.» (*Ibidem*, p. 495).

<sup>1021</sup> *Ibidem*, pp. 388 i 405.

<sup>1022</sup> Vegeu *ibidem*, p. 452.

<sup>1023</sup> *Ibidem*, pp. 381-382.

<sup>1024</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>1025</sup> Vegeu *ibidem*, p. 453.

<sup>1026</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>1027</sup> *Ibidem*, p. 384.

els actes dels homes i reconduir-los en direcció al seu costat;<sup>1028</sup> en d'altres, Déu és fiador i vivificador perquè és bo i pietós, i estima i té cura de tots i cadascun dels seus fills, com si tingués cura només d'un, i, sobretot, com si cadascú fos un de sol.<sup>1029</sup> Per això, «dóna força al qui no té vigor, i multiplica la força i el poder dels qui no en tenen».<sup>1030</sup>

Per desenvolupar aquesta concepció d'acord amb la qual Déu és venjador, fiador i vivificador, Luisa Sigea té en compte les característiques del Déu de l'Antic Testament i del Déu del Nou testament. Sigea apel·la al Déu de l'Antic Testament quan els homes necessiten ésser instruïts i amonestats, mentre que quan aquests necessiten ànims, força i ésser encoratjats, apel·la al Déu del Nou Testament. Recordem que el Déu de l'Antic Testament es caracteritza per ser un Déu pare, creador, poderós, indestructible, cruel, poc bondadós i poc pietós; en canvi, el Déu del Nou Testament és un Déu més misericordiós, més amorós, més esperançador i, sobretot, és un Déu salvador. El fet que Sigea faci referència alhora a les característiques del Déu de l'Antic Testament i a les del Déu del Nou Testament, també ens permet comprendre perquè considera Déu com l'encarregat de crear la desgràcia i, a la vegada, d'establir la pau.<sup>1031</sup> Déu pare, creador i poderós –el Déu de l'Antic Testament– adreça els seus fills enviant-los desgràcies quan aquests s'allunyen d'Ell; mentre que Déu pare misericordiós, amorós i esperançador –el Déu del Nou Testament– estableix pau quan els homes actuen com han d'actuar.

Luisa Sigea explica que el diable és el causant que els homes s'allunyin del costat de Déu i que Aquest hagi de ser un Déu cruel, poc bondadós i poc pietós. Basant-se en el cristianisme,<sup>1032</sup> Sigea concep el diable com el causant que hi hagi mal en el món. Sigea utilitza tres termes per referir-se al diable: «*diabolus*» («diable»), «*daemonium*» («dimoni») i «*apostati angeli*» («àngels apòstates»), i els utilitza com a sinònims.

El diable, explica Luisa Sigea, està al darrera de les maquinacions dels envejosos i dels enemics,<sup>1033</sup> és el causant que els servidors i els criats de Déu s'allunyin del seu

---

<sup>1028</sup> Ibidem.

<sup>1029</sup> Ibidem, pp. 382 i 493.

<sup>1030</sup> Ibidem, p. 387.

<sup>1031</sup> Luisa Sigea diu: «Jo sóc el Senyor i no n'hi ha d'altre. [...] Jo formo la llum i creo la tenebra, dono la pau i creo el mal.» (Ibidem).

<sup>1032</sup> En la tradició cristiana, es defineix el diable, entre d'altres atributs, com el causant que hom hagi pecat a partir de les temptacions que aquest li ha plantejat; i també com aquell ésser que no descansa mai tot incitant els homes en direcció al mal. Vegeu T. de Kempis, *op. cit.*, I,13,3; II,9,35-36; i també IV,18,10. Vegeu també l'accepció «Diablo» dintre de l'*Enciclopedia Teològica Sacramentum Mundi* [Recurs en línia no paginat].

<sup>1033</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 396.

Senyor,<sup>1034</sup> és l'instigador de les dones perquè aquestes aixequin la mà contra Déu, gosant retocar i transformar, a partir del maquillatge, dels ornaments i de les cures corporals excessives, allò que Ell ha creat i construït.<sup>1035</sup> El diable és capaç de transfigurar l'esperit i el cos dels homes per mitjà dels vicis, dels desitjos i de les concupiscències del món.<sup>1036</sup> Per tant, segons Sigèa, el diable és l'adversari,<sup>1037</sup> el maligne<sup>1038</sup> i l'enemic<sup>1039</sup> de Déu.

Tanmateix, segons Luisa Sigèa, hom també disposa d'un seguit de mitjans per poder fer front i vèncer el diable; els mateixos mitjans que li serveixen per vèncer els vicis interns i els externs. Es tracta dels mateixos mitjans que li serveixen per poder fer front i vèncer totes les temptacions, totes les passions i tots els vicis propis d'aquest segle, perquè tots aquests mals terrenals, precisament, arriben a l'home a través del diable, perquè és ell qui insta l'home a pecar. Els mitjans amb què compten els homes per vèncer aquest enemic de Déu i d'ells mateixos són el coneixement filosòfic, la paciència, la prudència, la moderació, els exemples de persones virtuoses, diferents passatges bíblics, i el propi Déu. Entre aquests mitjans, Luisa Sigèa destaca especialment –altra vegada– el del coneixement filosòfic, perquè gràcies a aquest coneixement hom serà conscient i s'adonarà de les astúcies i dels enganys del diable; d'aquesta manera, podrà preveure'ls amb antelació i evitarà quedar-ne pres.<sup>1040</sup>

Gràcies a aquests mitjans, doncs, Luisa Sigèa argumenta que hom podrà assolir el seu objectiu vital dintre d'aquest mateix segle: arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè, segons Luisa Sigèa, és en direcció a Déu que es dirigeix «tota ànima pura i lliure de pecat i de luxúria»,<sup>1041</sup> ja que Déu és l'autor, l'objectiu i la meta de la vida feliç,<sup>1042</sup> Ell és la felicitat, només amb Ell els homes i les dones són feliços, de manera que, viure la vida, diu Luisa Sigèa, «no és res més que fer camí cap a Déu».<sup>1043</sup>

---

<sup>1034</sup> Ibidem, pp. 399-400.

<sup>1035</sup> Ibidem, p. 410.

<sup>1036</sup> Ibidem, p. 456.

<sup>1037</sup> Ibidem, p. 418.

<sup>1038</sup> Ibidem.

<sup>1039</sup> Ibidem, p. 422.

<sup>1040</sup> Ibidem i també pp. 431-432

<sup>1041</sup> Ibidem, p. 454.

<sup>1042</sup> Vegeu ibidem, pp. 452 i 492.

<sup>1043</sup> Ibidem, p. 452.

### 7.3. CONCEPCIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA DONA

Luisa Sigea també argumenta que tant els homes com els dones poden arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè les dones, com hem anat veient al llarg d'aquest treball, comparteixen moltes característiques comunes amb els homes: poden accedir al poder, gaudir de l'honor i de la glòria, i també poden viure d'acord amb un estil de vida retirat o bé àulic, depenent de si compten amb una ànima forta o bé amb una de feble; les dones, com els homes, estan constituïdes per dos principis vitals: l'ànima i el cos; així com també tendeixen a deixar-se emportar pels vicis interns i pels vicis externs. En aquest darrer cas, però, a part de comptar amb els mateixos mitjans i amb els mateixos recursos que els homes per tal de poder vèncer tots aquests vicis, les dones també compten amb alguns recursos específicament adequats per a elles. Gràcies a tots aquests recursos, segons Sigea, les dones també podran arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç dintre d'aquest segle.

Sigea dedica tot el *Segon dia* del *Diàleg de dues donzelles* específicament a les dones. Al llarg d'aquest segon dia de diàleg, Sigea desenvolupa un seguit de pautes i de recomanacions respecte a com han de ser i com s'han de comportar les dones, tot seguint la mateixa línia dels moralistes de l'època, com per exemple, Erasme de Rotterdam (1466-1536), Joan Lluís Vives (1492-1540) i Juan Hurtado de Mendoza (1497-1550), entre d'altres.

Seguint també la concepció antropològica de l'Època Moderna, d'acord amb la qual les dones són classificades a partir del seu estatus civil i religió, Luisa Sigea explica les virtuts que cada tipologia de dona ha d'adquirir i mostrar, els vicis i els defectes que han d'evitar, els engalaments i els ornaments adequats que poden utilitzar, els models de dona que han de seguir, etc. Entre aquestes explicacions i recomanacions s'hi troben presents certs indicis de "feminisme",<sup>1044</sup> tot i que en d'altres, es pot percebre una clara influència patriarcal que fa impossible considerar Luisa Sigea com una pensadora "feminista".

---

<sup>1044</sup> Som conscients que no podem utilitzar el terme «feminisme» per qualificar les reflexions de Luisa Sigea, perquè, com veurem més endavant, el feminisme començà a forjar-se pels volts de la Revolució Francesa (1789), tot i que el concepte, com a tal, no aparegué fins l'any 1890 a França. Vegeu la nota a peu de pàgina n° 1219.

### 7.3.1. Classificació social de les dones

D'acord amb els moralistes de l'Època Moderna i de la concepció antropològica vigent aleshores, Luisa Sigea classifica les dones en quatre categories: donzella, casada, vídua i prostituta, és a dir, respecte a la relació que mantenen amb els homes: com a “reproductores” (futures, actuals i passades) o “amants”.<sup>1045</sup> Es tracta de la mateixa classificació utilitzada a l'Antiga Grècia;<sup>1046</sup> adoptada també durant l'Edat Mitjana;<sup>1047</sup> i encara mantinguda en l'Edat Moderna i fins molts segles després.

Luisa Sigea no qüestiona aquesta catalogació, malgrat que en aquesta classificació social de les dones no hi queda inclosa –però sí reduïda– tota la diversitat femenina. Una de les absències més notables dintre d'aquesta taxonomia és el cas de les dones solteres. De fet, aquesta opció no es contemplava; d'acord amb la concepció antropològica de la dona de l'Època Moderna, no era concebible que una dona fos soltera per decisió pròpia, i que per tant, que no estigués relacionada socialment amb cap home, perquè l'objectiu propi de les dones d'aquesta època era casar-se. El termes llatins que s'utilitzaven per fer referència a les donzelles solteres eren «*caelebs*» («solter/soltera») i «*virgo inupta*» («no casada»), tanmateix, no s'empraven amb freqüència perquè eren conceptes que tenien connotacions negatives per les dones a les quals apel·lava.<sup>1048</sup> Al llarg de l'obra *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea utilitza el terme «*virgo inupta*» per fer referència a aquelles donzelles que han destinat la seva vida únicament a Déu, i que tenen Aquest com a amant i com a espòs,<sup>1049</sup> i no pas per apel·lar aquelles donzelles que han renunciat al matrimoni perquè no volen casar-se o bé perquè no han trobat marit; d'acord amb els moralistes de l'època, Sigea també considera que l'objectiu de les dones és trobar un espòs, ja sigui un espòs terrenal o espiritual (Déu). Al llarg del *Segon dia* d'aquest diàleg, doncs, Luisa Sigea també dóna

---

<sup>1045</sup> En general i en gairebé totes les èpoques, s'ha tendit a caracteritzar la dona a partir d'aquests dos rols. De fet, no serà fins al segle XVIII pròpiament, amb les lluites iniciades per Mary Wollstonecraft (1759-1797) amb la seva obra *Vindicació dels drets de la dona* (1792), que apareixeran noves concepcions respecte a la dona.

<sup>1046</sup> La concepció de la dona grega, concretament atenesa, era la següent: se la caracteritzava com a “reproductora”, és a dir, com a esposa, mare o filla; o bé com a “amant”, és a dir, com a *pornai*, concubina o hetera. Mai no se la definia com a ciutadana lliure de la polis, perquè pels grecs, les dones eren éssers que no arribaven a l'estatus de “ser per naturalesa animals socials”, perquè no tenien logos, és a dir, paraula/raó que els permetés poder crear ni manar, però sí entendre i obeir. Vegeu S. Pomeroy, *op. cit.*, pp. 173-140.

<sup>1047</sup> A la Bíblia trobem dones com per exemple Rebeca, Raquel, Lia o Rut que apareixen acompanyades per l'epítet de matriarques; o d'altres, com Maria Magdalena, pel de prostituta. Vegeu Rm 9,10; Gn 30,6.23; Gn 30,19. Recordem que el cristianisme és una de les fonts principals en les que es basa Luisa Sigea per desenvolupar el seu pensament filosòfic en general.

<sup>1048</sup> Vegeu M. Vigil, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1049</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 421.

una sèrie de consells i de recomanacions per tal que les dones puguin trobar marits dignes,<sup>1050</sup> i també perquè puguin conservar l'amor d'aquests.<sup>1051</sup>

Això ens permet inferir –com anirem veient– que si bé Luisa Sigea argumenta a favor d'una antropologia similar entre homes i dones –com hem vist<sup>1052</sup> i veurem–, en el fons, aquesta antropologia no és pas una antropologia “feminista” perquè no conté elements a favor de l'igualitarisme social entre homes i dones, ni tampoc de l'emancipació de les dones; més aviat es tracta d'una concepció amb influències clarament patriarcal, ja que per exemple, Sigea considera que les dones no han de sortir de casa, a no ser que sigui totalment necessari.<sup>1053</sup>

### 7.3.1.1. Les donzelles

Luisa Sigea utilitza el terme llatí «*virgo*» per referir-se a dos tipus de dones joves: en primer lloc, a dones que estan en edat de convertir-se en esposes, és a dir, dones casadores;<sup>1054</sup> i, en segon lloc, a dones que no estan destinades al matrimoni, sinó que consagren la seva vida a Déu.<sup>1055</sup> Sigea utilitza el terme «*virgo inupta*» per referir-se a aquestes donzelles consagrades a Déu, i no pas per fer referència a les dones solteres, perquè en l'Època Moderna continuava essent quasi inconcebible que una dona no estigués relacionada amb cap home.<sup>1056</sup>

Al llarg de tot el *Diàleg de dues donzelles*, hem traduït el concepte «*virgo*» com a «donzella» i no pas com a «verge», perquè encaixa més bé amb la concepció antropològica de la dona de l'Època Moderna. Recordem sinó com els moralistes d'aquesta època, per exemple, Joan Lluís Vives, o escriptors com Luis de León i Miguel de Cervantes, es referiren a aquest grup de dones amb l'expressió “la perfecta donzella”,

---

<sup>1050</sup> Ibidem, pp. 443-444.

<sup>1051</sup> Ibidem, pp. 418 i 421.

<sup>1052</sup> Recordem que Luisa Sigea defensa que les dones, com els homes, estan constituïts per una ànima i un cos; dos principis antropològics que compten amb les mateixes característiques que els dos principis antropològics masculins: són immortals, ressuscitaran i podran arribar al costat de Déu. De manera que, segons Sigea, les dones, com els homes, també poden arribar al costat de Déu en aquesta vida terrenal i també retornar a Ell un cop morin físicament.

<sup>1053</sup> Luisa Sigea diu: «També m'agradaria que vosaltres us mostréssiu en públic (quan sigui necessari que hi aparegueu) maquillades i engalanades d'acord amb les instruccions dels apòstols, tot obtenint la blancor a partir de la vostra senzillesa; el vermell, de la puresa; [...]» (*Op. cit.*, p. 433).

<sup>1054</sup> Ibidem, p. 438.

<sup>1055</sup> Ibidem, p. 421.

<sup>1056</sup> Ja en el segle VI a.C., la idea d'una dona soltera, sense estar sotmesa a cap tipus de domini ni de control masculí, independent i administradora dels seus propis béns era quelcom inconcebible d'acord amb el context i el paradigma antropològic de la dona grega entre els segles VI a.C.-III a.C., clarament patriarcal. Aquesta concepció no va ser discutida per les pensadores de l'època.



la qual es caracteritzava per posseir els següents atributs: verge, púdica, innocent, obedient, humil, discreta, silenciosa i vergonyosa.<sup>1057</sup>

El concepte «donzella» inclou implícitament el significat de «verge». La virginitat era una condició indispensable tant en el cas de les donzelles que estaven destinades al matrimoni com en el cas de les que no que ho estaven. Respecte a les primeres, la virginitat era una condició imprescindible però també transitòria, perquè a part del rol d'esposa, a les dones també se'ls exigia el de mare; i ser mare significa deixar de ser verge. L'única excepció, en aquest sentit, és Maria. D'acord amb la doctrina cristiana, en Maria s'hauria materialitzat l'ideal de dona virtuosa i maternal, de mare compassiva i misericordiosa, i de dona i esposa cristiana. Maria també representa el model de submissió i de passivitat ideat i defensat tant pels moralistes cristians com també pels moralistes moderns. Tanmateix, aquest model és un model impossible d'ésser assolit, perquè Maria és l'única que pot dir que ha estat mare essent verge. Això féu que les altres dones no s'hi poguessin assemblar, perquè si eren verges, no podien ser mares, i si optaven per ser mares, deixaven de ser verges.

La virginitat però, pot ser valorada des d'un altre punt de vista, tal com ho fa Joan Lluís Vives. D'acord amb aquest humanista valencià, la virginitat és, precisament, el que fa que les dones puguin ser, en certa manera, similars a Maria,<sup>1058</sup> perquè per Vives, la virginitat no només significa la integritat, la puresa i la incorrupció física del cos, que és molt important,<sup>1059</sup> sinó també integritat, la puresa i la incorrupció del pensament, de l'ànima.<sup>1060</sup> Per això, segons ell, la virginitat –física i mental– és «una perla»<sup>1061</sup> i també la joia més excel·lent que pot posseir una dona.<sup>1062</sup> Per justificar aquestes reflexions, Vives es basa en arguments de Ciceró, Agustí d'Hipona i Jeroni d'Estridó. Vives però, té en compte que les dones perdran aquesta “perla” física –és a dir, la virginitat física–

---

<sup>1057</sup> Joan Lluís Vives per exemple, diu que les virtuts que totes les dones en general han de tenir, especialment les donzelles, són: ser casta, honesta, benparlada, humil, honrada, vergonyosa, modesta, etc. Vegeu J.L. Vives, *op. cit.*, libro I, cap. 12, pp. 123-135.

<sup>1058</sup> Joan Lluís Vives diu: «Ara penso en la gran cura que has de dedicar [la donzella] per guardar aquesta perla que és la virginitat, la qual et fa similar a l'església, i igual, en part, a Maria, germana dels àngels, Mare de Déu i esposa de Jesucrist.» (Ibidem, libro I, cap. 6, p. 73) [La traducció és nostra].

<sup>1059</sup> Joan Lluís Vives dedica dos capítols del primer llibre de la seva obra *De institutione feminae christiana*, a parlar sobre la virginitat física. Entre les seves reflexions, destaquen els nombrosos consells que ofereix a les donzelles per tal que puguin conservar aquesta virginitat fins que siguin mares. Vegeu els capítols “De la virginidad” (ibídem, pp. 69-74) i “Del cuidado que se ha de tener de la virginidad” (ibídem, pp. 75-80).

<sup>1060</sup> Joan Lluís Vives diu: «Ara totes les meves paraules estaran dirigides a la verge, la qual té en si mateixa el bé incomparable que és la integritat o la puresa i incorruptibilitat del pensament i del cos en què consisteix la vertadera virginitat.» (Ibidem, libro I, cap. 6, p. 69) [La traducció és nostra].

<sup>1061</sup> Ibidem, libro I, cap. 6, p. 73.

<sup>1062</sup> Ibidem, libro I, cap. 7, p. 75.

quan es casin i siguin mares; en aquest cas, la pèrdua de la virginitat està justificada. No ho està en el cas que les dones la perdin a causa del plaer.<sup>1063</sup>

En relació a les donzelles que no estan destinades al matrimoni, la virginitat no només és una condició indispensable, sinó també és una condició perpètua, ja que es tracta de donzelles que han decidit destinar i dedicar la seva vida únicament a Déu. Aquesta decisió implica i comporta que no mantindran cap tipus de relació marital ni sexual amb cap altre home, ja que sempre tenen i tindran Déu com a «amant [...] i com a espòs».<sup>1064</sup> En el cas d'aquestes donzelles, a més, la virginitat es convertirà en una virtut, una virtut indispensable per poder ésser considerades com a donzelles dignes i virtuoses, i per poder mantenir Déu com a amant.<sup>1065</sup>

Luisa Sigea també explica que les donzelles consagrades a Déu no només han de posseir unes determinades virtuts pròpies d'aquest status, com és la perpètua virginitat, sinó que a més, han de seguir uns preceptes de comportament i de vestimenta concrets, i viure en uns indrets diferents als de la resta de dones, perquè aquestes donzelles són diferents a les altres dones. Luisa Sigea els recomana que es retirin a llocs sants i als convents reservats especialment a les donzelles consagrades; és a dir, a espais on puguin tenir el mínim contacte possible amb les temptacions, els vicis, les passions i els mals propis d'aquest món, perquè d'aquesta manera podran reflexionar en la calma de la soledat. En paraules de Sigea: «Ens retirarem als llocs sants i als convents reservats a les donzelles consagrades; allà on puguem, en definitiva, tenir la menor relació possible amb la vida present, on no hi hagi res d'humà, ni tampoc la tristesa del segle, ni dolor, ni preocupacions greus, ni enveja, ni gelosia, ni costums depravats, ni cap dels sentiments que ignoren els que viuen en els boscos i a les muntanyes, o en els llocs que hem esmentat quan conversàvem».<sup>1066</sup>

Pel que fa a les donzelles que sí estan destinades al matrimoni, Sigea afirma que també tenen Déu com a amant i espòs, però, només fins que es casin, perquè, aleshores, passen a tenir un marit terrenal: «De manera que, mentre les donzelles en general no estan casades, Déu és l'amant de totes».<sup>1067</sup>

---

<sup>1063</sup> Ibidem, libro I, cap. 7, pp. 75-80.

<sup>1064</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 421.

<sup>1065</sup> Ibidem.

<sup>1066</sup> Ibidem, p. 508.

<sup>1067</sup> Ibidem, p. 421.

Aquestes donzelles, com era tradició ja des de l'Antiguitat, han d'aportar un dot al matrimoni. Tradicionalment, el dot era un aixovar, és a dir, una determinada quantitat de diners, propietats, i altres objectes de valor.<sup>1068</sup> Luisa Sigea discrepa d'aquest contingut material que constitueix el dot de les dones, perquè, segons ella, l'autèntic dot consisteix a posseir unes determinades virtuts. Tal com ella mateixa diu: «En efecte, les donzelles, com que estan destinades al matrimoni, han de considerar que el seu dot no és el que s'anomena normalment dot, sinó que en realitat és la pudicícia, la decència, la passió raonable, el respecte a Déu, l'amor als pares i l'harmonia familiar».<sup>1069</sup>

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea argumenta que hi ha sis virtuts femenines clau: la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia. Aquestes sis virtuts no només les han de posseir les donzelles casadores –i les donzelles consagrades a Déu–, sinó que, com anirem veient, les esposes i les vídues també les han de seguir mantenint i donar-ne mostres, perquè es tracta d'unes virtuts paradigmàtiques de totes les dones en general; així, si les donzelles no posseeixen ni tampoc no donen mostres d'aquestes sis virtuts no podran trobar, segons Sigea, cap marit,<sup>1070</sup> i en el cas de les casades, sense aquestes virtuts no poden conservar l'amor del seu espòs.<sup>1071</sup>

### 7.3.1.2. Les esposes

Un cop casades, les donzelles passen a ser esposes. Segons Luisa Sigea, les activitats pròpies d'aquest grup de dones són les següents: en primer lloc, han de tenir cura dels criats; en segon lloc, treballar la llana i el lli amb les seves pròpies mans; en tercer lloc, dedicar-se constantment a la cura de les seves famílies; i, en darrer lloc, fer feliços i venerables els seus marits.<sup>1072</sup> Es tracta d'un seguit de tasques que comparteixen la característica comuna de desenvolupar-se dintre de la llar, perquè Luisa Sigea especifica que les dones no han de mostrar-se en públic, excepte en els casos que sigui absolutament necessari. Tal com ella mateixa diu: «També m'agradaria que vosaltres us mostréssiu en públic (quan sigui necessari que hi aparegueu) maquillades i engalanades

---

<sup>1068</sup> Vegeu Jenofonte, *Económico*, libro VII, 10-11.

<sup>1069</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 438. El tema del dot fou un dels temes recurrents per part dels moralistes de l'Època Moderna, entre els quals destaca Joan Lluís Vives. Precisament, aquest humanista valencià està en contra del dot, perquè considera que si les dones gaudeixen d'un dot molt elevat, aleshores als marits els costa més sotmetre-les, perquè aquestes dones no són econòmicament dependents respecte als homes. A part d'això, aquests béns comporten problemes de negociació, de tutela, de repartiment, etc. Vegeu M. Vigil, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1070</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 418 i 423.

<sup>1071</sup> *Ibidem*.

<sup>1072</sup> *Ibidem*, p. 438.

d'acord amb les instruccions dels apòstols». <sup>1073</sup> Tanmateix, Sigèa no especifica quines són aquestes situacions excepcionals. Tenint en compte el context històric i antropològic de l'època, podem inferir que aquestes situacions especials serien, probablement, acudir a missa, a celebracions familiars, visitar les amigues i conegudes, etc.

Algunes filòsofes pitagòriques gregues ja havien reflexionat de manera semblant en relació a les tasques pròpies de les dones i a les seves sortides i mostres en públic. <sup>1074</sup> Fintis, <sup>1075</sup> per exemple, en el seu tractat titulat *De la prudència de la dona*, també recomana a les dones de la seva època que si volen ésser virtuoses han de ser moderades en relació a les seves sortides, per això els aconsella que surtin únicament quan sigui necessari. <sup>1076</sup> A l'Atenes del segle III a.C., les dones que pertanyien a una família amb un estatus elevat podien sortir per assistir al teatre per veure tragèdies o participar en les festes religioses, sempre però, acompanyades per esclaves o per algun familiar masculí. <sup>1077</sup> Les dones de rang inferior tenien la possibilitat d'assistir a les comèdies o anar a vendre o comprar productes al mercat; en aquest cas, a més, hi podien anar soles. <sup>1078</sup> Respecte a les tasques pròpies de les dones, Teano de Crotona, una altra filòsofa pitagòrica i muller de Pitàgoras, en una de les seves cartes aconsella a les esposes que vetllin per l'*oikos* (la llar) i per establir i mantenir un bones relacions amb les esclaves. Tal com ella mateixa diu: «I tu, amiga, no visquis pensant en diferenciar-te de les heteres, sinó dedica't a mostrar la teva bona disposició envers el teu marit, la teva sol·licitud per la casa, les bones relacions que mantens amb les esclaves i l'afecte als teus fills». <sup>1079</sup> Així doncs, segons Teano de Crotona, les esposes no han de preocupar-se per si el seu espòs té o no té amants, sinó que han de dedicar-se a vetllar per la

---

<sup>1073</sup> Ibidem, p. 433. Luisa Sigèa també diu: «En relació, doncs, a les poques ocasions en les que us mostreu en públic, cal que ho heu fèu armades amb virtuts en comptes de fer-ho amb el casc i l'escut, [...]» (Ibidem).

<sup>1074</sup> Com anirem veient al llarg d'aquest treball, algunes de les filòsofes pitagòriques que reflexionaren sobre totes aquestes qüestions foren: Teano de Crotona, Damo, Mía, Arignota, Temistoclea, Tímica, Fintis, Equècratia, Melissa, Aesara, Pericione, Ptolemaide i Ròdope. D'elles, se'n conserven algunes obres, cartes i petits tractats.

<sup>1075</sup> Fintis fou una pensadora pitagòrica del segle III a.C. El seu nom es coneix gràcies al doxògraf Estobeu. D'ella es conserva un fragment d'un tractat titulat *De la prudència de la dona*.

<sup>1076</sup> Vegeu Fintis, «De la prudència de la dona», p. 92

<sup>1077</sup> Dins del món religiós grec, existien cultes en els quals les dones tenien un paper principal, com serien els casos per exemple del d'Atenea, el culte místic de Demèter i el de Coré, o en la celebració de les festes Tesmofòries.

<sup>1078</sup> Vegeu C. Mossé, *La mujer en la Grecia Clásica*, p. 67.

<sup>1079</sup> Teano de Crotona, «Carta a Nicóstrata», p. 107.

conservació i el manteniment de l'*oikos* –perquè l'*oikos*, d'acord amb la filosofia pitagòrica, és la base de l'estat.<sup>1080</sup>

Els moralistes cristians i els de l'Època Moderna també seguiren aquesta concepció antropològica grega respecte a les esposes. Joan Lluís Vives, per exemple, en la seva obra *De institutione feminae christianae*, argumenta que les dones casades poden sortir de casa en moltes menys ocasions que les donzelles, perquè les casades «ja han trobat el que les donzelles cercaven [fora de casa]»,<sup>1081</sup> és a dir, un espòs. Per tant, una vegada ja han trobat marit, les dones casades tan sols s'ha de preocupar per tenir cura del seu espòs,<sup>1082</sup> dels fills,<sup>1083</sup> de la casa<sup>1084</sup> i per saber dirigir i ordenar bé els seus servents.<sup>1085</sup>

Luis de León (1528-1591), coetani de Luisa Sigea, al llarg de la seva obra *La perfecta casada* (1584), argumenta, inspirant-se en les reflexions de Joan Lluís Vives, que les dones, «en primer lloc, han de ser treballadores; en segon lloc, ha de ser vetlladores; i, en tercer lloc, han de dedicar-se a filar».<sup>1086</sup> Aquests tres preceptes signifiquen que a les esposes els correspon ocupar-se, principalment de les qüestions de la llar,<sup>1087</sup> tractar bé els seus criats,<sup>1088</sup> treballar el lli<sup>1089</sup> i, sobretot, vetllar pel seu espòs<sup>1090</sup> i per l'harmonia familiar,<sup>1091</sup> perquè «quan la dona atén les seves tasques, el marit l'estima i la família avança en direcció a l'harmonia, i els fills aprenen les virtuts, i la pau regna i la llar prospera».<sup>1092</sup> Luis de León justifica tots aquests arguments basant-se en la idea que el matrimoni és una unió amorosa i també un instrument d'estabilitat social i de regulació econòmica. Per això és tan important que les dones portin a terme de manera correcta totes aquestes tasques, perquè sinó, la societat en general se'n ressentirà.

El matrimoni, doncs, és l'objectiu que tota dona ha d'assolir, perquè ser soltera, com ja havíem dit, no és una condició social a la que les dones poden optar pertànyer perquè

---

<sup>1080</sup> Jàmblic explicà que la bona gestió de la casa era l'origen del bon ordre de les polis, perquè és a partir de les llars que neixen les ciutats. En relació a aquesta qüestió, també afirmà que Pitàgoras fou admirat tant per la cura que tingué de la seva família com per la seva filosofia. Vegeu M. Jufresa, "Què és ser dona en la filosofia pitagòrica", p. 86.

<sup>1081</sup> J.L. Vives, *op. cit.*, libro II, cap. 9, p. 287 [La traducció és nostra].

<sup>1082</sup> *Ibidem*.

<sup>1083</sup> *Ibidem*, libro II, cap. 11, p. 323.

<sup>1084</sup> *Ibidem*, libro II, cap. 10, pp. 301-311.

<sup>1085</sup> *Ibidem*, libro II, cap. 10, pp. 304-307.

<sup>1086</sup> Fray L. de León, *La perfecta casada*, cap. VIII, p. 125 [La traducció és nostra].

<sup>1087</sup> *Ibidem*, cap. X, p. 135.

<sup>1088</sup> *Ibidem*, cap. VI, pp. 115 i 122.

<sup>1089</sup> *Ibidem*, cap. V, pp. 110-111.

<sup>1090</sup> *Ibidem*, cap. X, p. 131.

<sup>1091</sup> *Ibidem*, cap. VII, p. 123.

<sup>1092</sup> *Ibidem*, p. 78 (Dedicatòria) [La traducció és nostra].

no encaixa amb el model de dona establert. Tal com defensa la pitagòrica Teano de Crotona: la vida de soltera significa viure una vida desgraciada. Per això, recomana a les dones de la seva època lluitar per la seva família, concretament pels seus marits, encara que aquests els hagin estat infidels. En aquest darrer cas, fins i tot els desaconsella que es dediquin a idear venjances o que intentin divorciar-se perquè, segons ella, a part de córrer el risc de quedar solteres, és molt probable que el marit amb el qual es tornin a casar les enganyi de nou. Com diu a la *Carta a Nicòstrata*: «Si actues així semblarà que t'estàs enfrontant a ell, però castigant-lo t'estaràs castigant a tu mateixa. Ja que si et divorcies i te'n vas, després d'abandonar el teu primer marit repetiràs l'experiència amb un altre, i si aquest comet les mateixes faltes, novament ho intentaràs encara amb un altre (perquè per les dones joves la viduïtat és insuportable), o tendiràs a quedar-te sola, sense marit, com si estiguessis soltera».<sup>1093</sup>

Aquesta concepció tan negativa del segle VI a.C. en relació a la dona soltera seguí perdurant al llarg dels segles sense ésser pràcticament modificada, perquè en ple segle XVI veiem que Luisa Sigea, juntament amb els moralistes de l'època, com Joan Lluís Vives o Luis de León, segueixen defensant-la.

### 7.3.1.3. Les vídues

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea no s'atura massa a descriure com són les vídues, ni les virtuts que han de tenir, ni els vicis que han d'evitar, etc., perquè considera que les vídues, com que prèviament han sigut donzelles i esposes, ja són expertes en tot allò que és necessari seguir i en tot allò que cal evitar. De manera que, segons ella, aquestes dones ja saben com ser virtuoses.<sup>1094</sup> Sigea cita com a model de la “perfecta vídua” la profetessa Anna, perquè aquesta, essent vídua, mai no es mogué del temple, sinó que es dedicà dia i nit al culte de Déu mitjançant dejunis i pregàries.<sup>1095</sup> Així, segons Sigea, la tasca pròpia de les vídues no consisteix a buscar un nou espòs, sinó a dedicar-se únicament al culte diví.

Joan Lluís Vives, en la seva obra *De institutione feminae christianae*, considera que perdre el marit és la pitjor pèrdua de totes per a una dona, perquè és com «si hagués mort la meitat de la seva ànima».<sup>1096</sup> A causa d'això, argumenta Vives, la vídua sempre

---

<sup>1093</sup> Teano de Crotona, “Carta a Nicòstrata”, p. 107 [La traducció és nostra].

<sup>1094</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 439.

<sup>1095</sup> *Ibidem*.

<sup>1096</sup> J.L. Vives, *op. cit.*, libro III, cap. 1, p. 351 [La traducció és nostra].

ha de tenir present el record del seu espòs, i una manera de fer-ho, per exemple, és continuar actuant de manera honesta i continguda.<sup>1097</sup> Malgrat la magnitud que suposa aquesta pèrdua, Vives no descarta, com sí fa Sigèa, les segons núpcies, ja que segons ell, «rebutjar del tot les segones núpcies és una qüestió herètica».<sup>1098</sup> Tanmateix, a part de les segons núpcies, les vídues també poden consagrar les seves vides a Déu, és a dir, passar a ser esposes de Crist.<sup>1099</sup>

#### 7.3.1.4. Les prostitutes

Luisa Sigèa utilitza els termes «*prostitutae*» i «*impudices feminae*» per referir-se a les prostitutes, i els utilitza en dos sentits. En primer lloc, per fer referència a totes aquelles dones desvergonyides que no respecten ni professen cap de les virtuts ni de les actituds que són pròpies de les dones; és a dir, dones que són l'antítesi de l'ideal de dones descrit fins ara. I, en segon lloc, per indicar aquelles dones que ofereixen serveis sexuals als homes a canvi de diners, fent que aquests caiguin en el vici del llibertinatge; és a dir, les prostitutes pròpiament dites.

Luisa Sigèa se centra especialment en la primera d'aquestes dues accepcions, per això, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, dóna un seguit de recomanacions a les dones perquè aquestes no siguin ni puguin ésser considerades prostitutes; és a dir, per tal que puguin evitar tots els vicis femenins que les prostitutes “professionals” posseeixen i professen. Segons Sigèa, la clau per evitar ésser considerada com una prostituta està en ser virtuosa; és a dir, posseir les sis virtuts femenines generals (la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia), juntament amb les virtuts pròpies de cada tipologia de dona, com per exemple, la virginitat en el cas de les donzelles o la fidelitat en el de les esposes.<sup>1100</sup>

Al llarg de la història, l'exemple bíblic paradigmàtic de prostituta al qual sempre s'apel·la és Maria Magdalena. Tanmateix, aquesta dona estigué al costat de Jesús, al peu de la Creu –un fet del qual els quatre evangelistes en donaren testimoni. També fou l'encarregada de transmetre als deixebles la bona nova que Jesús havia ressuscitat,<sup>1101</sup>

---

<sup>1097</sup> Ibidem, libro III, cap. 3, pp. 364 i 389.

<sup>1098</sup> Ibidem, libro III, cap. 7, p. 387.

<sup>1099</sup> Ibidem, libro III, cap. 4, p. 365.

<sup>1100</sup> Sigèa sembla insinuar que hi ha virtuts pròpies de cada tipologia de dona però només dóna algun exemple de les de les donzelles i les esposes.

<sup>1101</sup> Vegeu Jn 20,14: «Així que acabà de dir aquestes paraules, es girà [Maria Magdalena] i veié Jesús allà dret, però no s'adonava que era Ell».

essent anomenada durant l'Edat Mitjana com l'*apostola apostolarum* ("apòstola dels apòstols").<sup>1102</sup> Tot i això, Maria Magdalena és més recordada pels seus pecats, especialment per haver venut el seu cos.<sup>1103</sup> Aquesta valoració negativa de Maria Magdalena segurament es deu a què es tractà d'una persona independent, deslligada del pare, del marit i de qualsevol home de la família.<sup>1104</sup>

Amb la finalitat doncs, que les dones siguin virtuoses i no es deixin emportar pels seus pecats, com Maria Magdalena, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea cita com a model a seguir diverses dones bíbliques, com per exemple, Rebeca, Ester, Judit, Rut, etc.,<sup>1105</sup> és a dir, dones completament oposades a Maria Magdalena.

### 7.3.2. Virtuts necessàries en les dones

Luisa Sigea considera que hi ha una sèrie de virtuts que han de tenir totes les dones, sigui quin sigui el seu estatus civil, perquè es tracta d'un grup de virtuts que són vàlides per a totes les condicions de vida.<sup>1106</sup> Aquestes virtuts són, com ja hem comentat, la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia. Per justificar-ho, Sigea es basa en Tertul·lià, Cebrià de Cartago, Jeroni d'Estidó, Ambròs de Milà i Anselm de Canterbury, i diferents passatges bíblics. Es tracta de les mateixes virtuts que propugnen els moralistes de l'Època Moderna, entre ells, Joan Lluís Vives i Luis de León. En el cas de Joan Lluís Vives, aquest moralista valencià argumenta que la virtut principal de les dones és la castedat, tal com ell mateix diu: «En una dona ningú no busca l'eloqüència, ni grans dots d'ingeni, ni qualitats per administrar una ciutat, ni memòria, ni liberalitat. Tan sols hi ha una cosa imprescindible, la castedat»,<sup>1107</sup> perquè la resta d'atributs, segons ell, estan supeditats a la castedat. Luis de León, per la seva banda, destaca especialment la castedat, la pietat i la moderació, unes virtuts que les dones han de saber aplicar en tots els àmbits de la seva vida. Aquest moralista i

---

<sup>1102</sup> Vegeu C. Focant; S. Germain; A. Wénin, *Mujeres de la Biblia*, p. 96.

<sup>1103</sup> Vegeu Jn 8,1-11.

<sup>1104</sup> Una dona, doncs, que no encaixava en cap de les categories socials establertes: donzella, casada o vídua. Per tant, havia de ser prostituta, tal com hem comentat a l'apartat 7.3.1. Classificació social de les dones.

<sup>1105</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 417-418.

<sup>1106</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>1107</sup> J.L. Vives, *op. cit.*, libro I, cap. 7, p. 79 [La traducció és nostra].



escriptor cristià es basa exactament en les mateixes fonts que Luisa Sigea i, fins i tot, cita els mateixos exemples que ella.<sup>1108</sup>

A part d'aquests cinc autors esmentats, Sigea també explica el significat d'aquestes sis virtuts tenint en compte una sèrie de reflexions que fa Gregori el Gran, en la seva obra *Comentari al Càntic dels Càntics*.

A partir doncs, d'algunes de les reflexions de tots aquests pensadors, juntament amb diferents passatges bíblics, Luisa Sigea desenvolupa el seu pensament i formula les seves pròpies definicions.

Luisa Sigea considera la moderació com la virtut principal, perquè, segons ella, «la moderació en tot és òptima».<sup>1109</sup> Sigea recomana a totes les dones que siguin moderades, especialment a l'hora de parlar perquè la loquacitat és un dels vicis femenins principals. És necessari, doncs, que les dones escoltin el que diuen els altres abans d'intervenir, que pensin bé el que volen dir, que reflexionin sobre les possibles conseqüències de les seves aportacions, que tinguin cura d'escollir les paraules adequades, que esperin el moment oportú per parlar, etc.<sup>1110</sup>

La virtut de la moderació, a part de solucionar i evitar el vici de la verbositat, també és una virtut molt útil per a les esposes, concretament en relació a les despeses de la llar.<sup>1111</sup> Sigea recomana a les esposes que siguin moderades en això, és a dir, que no cometin despeses excessives adquirint luxes o comprant béns innecessaris, com per exemple vestimentes, engalanaments o joies, perquè totes aquestes coses són pròpies d'aquest segle, i, per tant, no fan res més que allunyar-les del costat de Déu i de la vida feliç.<sup>1112</sup> A més, tots aquests luxes superflus són característics –com veurem– de les prostitutes, és a dir, de dones que no són virtuoses i que es dediquen al llibertinatge. De manera que, si les dones no professen aquesta virtut de la moderació, corren el risc de ser considerades prostitutes –com fou el cas de Tamar, un dels exemples bíblics que cita Sigea.<sup>1113</sup>

---

<sup>1108</sup> Per exemple, Luis de León cita Ester com a model de dona virtuosa (vegeu *op. cit.*, cap. XI, p. 157), igual que Luisa Sigea (vegeu *op. cit.*, p. 63). Luis de León també reproduïx dos passatges, un de Cebrià de Cartago i l'altre d'Ambrós de Milà, sense donar-ne, però, les respectives referències (vegeu *op. cit.*, cap. XI, p. 149). Vegeu també fray L. de León, *op. cit.*, cap. XI, pp. 138-170. Aquesta coincidència queda justificada perquè Luis de León i Luisa Sigea són dos pensadors coetanis, i per tant, les seves dues obres segueixen les característiques pròpies de la manera de procedir de l'Època Moderna en relació al tema de les fonts i de les referències bibliogràfiques.

<sup>1109</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 432.

<sup>1110</sup> *Ibidem*, pp. 426-427.

<sup>1111</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>1112</sup> *Ibidem*, pp. 415-416.

<sup>1113</sup> *Ibidem*, p. 410.

La segona de les sis virtuts clau que, segons Luisa Sigea, han de posseir les dones és el silenci. Aquesta virtut està íntimament relacionada amb la virtut anterior, és a dir, amb la moderació, perquè, segons Sigea, ambdues serveixen perquè les dones puguin fer front al vici de la loquacitat.<sup>1114</sup> De fet, Luisa Sigea, no només considera que la verbositat és un vici, sinó que també és un pecat, perquè una dona loquaça tendeix a parlar molt, i aquesta loquacitat la porta a cometre altres vicis –com per exemple, el vici de la vanagloria, l’ociositat, la curiositat, la calúmnia i l’enveja–, provocant intranquil·litat en l’ànima. Per això, abans de cometre aquest pecat, Sigea aconsella a les dones el silenci.<sup>1115</sup>

Aquesta concepció del silenci entesa com a virtut ja apareix defensada en la *Política* d’Aristòtil, quan aquest filòsof grec diu: «A la dona el silenci li serveix de joia».<sup>1116</sup> Aristòtil –com ja hem comentat– considera que la naturalesa de la dona és inferior a la naturalesa de l’home, i per això el seu cos està inacabat, és dèbil i indefens, i el seu cervell és més petit.<sup>1117</sup> Les dones, a més, no tenen logos, és a dir, paraula o raó;<sup>1118</sup> per tant, segons Aristòtil, no tenen la capacitat per poder fer discursos ni manar, ni tampoc dirigir; l’únic que podien fer és callar, escoltar i obeir. A partir dels arguments desenvolupats per Luisa Sigea al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, podem inferir que Sigea discrepa d’aquesta concepció antropològica aristotèlica de la dona, ja que segons ella, les dones no només poden fer discursos, conèixer, aprendre i reflexionar, sinó que també poden manar i exercir de princeses i reines, perquè les dones, com els homes estan constituïts pels mateixos principis antropològics i també per les mateixes facultats intel·lectuals; per tant, no té sentit discriminar-les d’aquesta manera, ni tampoc vetar-les en relació a l’àmbit polític. D’altra banda, però, Sigea coincideix amb Aristòtil en què és molt important que les dones posseeixin la virtut del silenci, perquè la verbositat és el vici femení paradigmàtic, el qual, no només és molt perjudicial perquè comporta cometre altres vicis, sinó perquè allunya les dones del costat de Déu.<sup>1119</sup>

La tercera de les sis virtuts femenines és la castedat. Segons Sigea, la castedat seria un sinònim de virginitat i de fidelitat.<sup>1120</sup> Com hem comentat, la virginitat per a les

---

<sup>1114</sup> *Ibidem*, pp. 426-428.

<sup>1115</sup> Luisa Sigea diu: «En la xerrameca no hi falta el pecat; en canvi, qui refrena els seus llavis, és molt prudent.» (*Ibidem*, p. 428); i també: «Per això, hom ha d’aprendre amb cautela que la veu obri la boca discreta en el moment oportú, i que el silenci la tanqui de nou oportunament.» (*Ibidem*, p. 426).

<sup>1116</sup> Aristòteles, *Política*, II, VIII, 1262a [La traducció és nostra].

<sup>1117</sup> *Ibidem*, I, II, 1253a.

<sup>1118</sup> Vegeu Aristote, *De la génération des animaux*, I, 715a.

<sup>1119</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 425-428.

<sup>1120</sup> *Ibidem*, p. 421.

donzelles consagrades a Déu és una condició indispensable i també perpètua, perquè no la poden perdre mai. Alhora, també significa fidelitat, fidelitat envers Déu, perquè si no són castes, no són verges, i això significa que han estat infidels a Déu. Aleshores, seran rebutjades pel seu Amant per mitjà d'aquestes dures paraules: «No us conec».<sup>1121</sup>

En relació a les donzelles destinades al matrimoni, i també en el cas de les esposes, la virginitat és una virtut imprescindible però transitòria, perquè a les dones quan es casen se'ls exigeix ser mares, i virginitat i maternitat són excloents. Quan són mares, la castedat passa a ser concebuda com a fidelitat al marit, motivada per l'amor i no pas per la por. En paraules de Sigea: «[Les esposes] han de sotmetre's als seus marits per amor i no pas per por, com també per semblança de costums».<sup>1122</sup>

Les pensadores pitagòriques també consideraven la castedat com un sinònim de fidelitat. Teano de Crotona, per exemple, argumenta a favor de l'obligació de la dona de complaure al seu marit i ser-li fidel; tal com es pot veure en la carta que dirigeix a Nicòstrata en la que li recomana el següent: «La virtut de l'esposa no consisteix a vigilar el seu marit, sinó a ser complaent. I ser complaent és suportar la seva bogeria».<sup>1123</sup> Per Teano de Crotona, ser casta, ser fidel significa romandre al costat de marit tant els moments bons com en els moments dolents (els moments de bogeria, en aquest context, significa la infidelitat per part de l'espòs).

La quarta de les sis virtuts femenines paradigmàtiques segons Luisa Sigea és la virtut de la pudicícia. Sigea concep la pudicícia com la puresa i la cura de l'ànima i també del cos.<sup>1124</sup> És a dir, les dones han de ser pures, innocents, honestes, dignes i austeres tant en les cures de l'ànima com en les del cos.<sup>1125</sup> En paraules de Sigea: «No n'hi ha prou amb què les cristianes siguin púdiques, sinó que també és necessari que ho semblin. I ha de ser tal la plenitud d'aquest pudor que s'ha d'estendre des de l'ànima fins a la vestimenta, i ha de brollar des de la consciència fins a l'aparença. Així podrà copsar-se des de l'exterior allò que constitueix l'interior».<sup>1126</sup> Segons Sigea, doncs, la pudicícia interior és més important que l'exterior perquè està relacionada amb l'ànima, i l'ànima és el principi vital més important, en detriment del cos.

---

<sup>1121</sup> *Ibidem*.

<sup>1122</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>1123</sup> Teano de Crotona, "Carta a Nicòstrata", p. 107 [La traducció és nostra].

<sup>1124</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 433.

<sup>1125</sup> Luisa Sigea diu: «Voldria que no només engalanessin els seus cossos bellament i els seus rostres amb encant, sinó que també tinguessin cura de la fortalesa de seva ànima i de la seva solidesa moral, per tal de poder atraure els homes amb els que estan a punt de casar-se, o amb els que ja estan casades.» (*Ibidem*, p. 430). Vegeu també *ibidem*, pp. 432-434.

<sup>1126</sup> *Ibidem*, pp. 420-421.

La caritat és la cinquena de les virtuts que Luisa Sigea considera que ha de trobar-se en totes les dones. Sigea explica que una dona és caritativa en el sentit que fa bones obres, és generosa amb els altres i fa penitència, perquè per mitjà d'aquestes accions, podrà purificar-se dels seus pecats de cada dia.<sup>1127</sup> Recordem que, d'acord amb el cristianisme, si el pecat entrà al món, fou, precisament, per culpa d'una dona, Eva, la qual, moguda per la curiositat, cometé el pecat original, i, en conseqüència, el dolor físic i la mort passaren a formar part del món.<sup>1128</sup> Eva doncs, com Maria Magdalena, és considerada com l'antítesi de la dona virtuosa. Segons Luisa Sigea, per tal que les dones puguin purificar els seus pecats, a part del sagrament del baptisme, també compten amb la virtut de la caritat. Posseir i donar mostres d'aquesta virtut, afirma Sigea, és complicat, però si les dones mediten i reflexionen en relació als preceptes divins, aleshores podran suportar les càrregues del món amb més ganes, negar els seus propis desitjos, i allunyar-se dels afalacs, de les gentileeses i de tot allò llicencios propi de la vida en aquest segle.<sup>1129</sup>

La darrera virtut que totes les dones han de posseir, segons Luisa Sigea, és l'harmonia. Tal com ella mateixa diu: «Siguem també harmonioses, perquè no trobi en nosaltres ni desordre, ni inquietud, ni indecència».<sup>1130</sup> D'acord amb Sigea, les dones seran harmonioses quan posseeixin i professin les cinc virtuts explicades, és a dir, quan siguin moderades, silencioses, castes, pudícies i caritatives, perquè l'harmonia en les dones, segons Luisa Sigea, és la unió d'aquestes cinc virtuts.

La pensadora pitagòrica Períctione també destaca la necessitat que les dones posseeixin especialment les virtuts del seny i de la prudència, perquè, segons ella, aquestes dues virtuts les conduiran a l'harmonia: «Cal comprendre que la dona plena de seny i de prudència és harmonia».<sup>1131</sup> De fet, l'harmonia és un dels conceptes clau dintre de la filosofia pitagòrica, per això els pitagòrics l'aplicaven en tots els aspectes i en tots els àmbits de la seva vida.<sup>1132</sup> Recordem que segons aquests pensadors, perquè hi

---

<sup>1127</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>1128</sup> Vegeu Gn 3,16-23.

<sup>1129</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 413 i 422.

<sup>1130</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>1131</sup> Períctione, "Sobre l'harmonia de la dona (Fragment I)", p. 89.

<sup>1132</sup> El concepte d'harmonia és un dels conceptes clau de la filosofia pitagòrica perquè està relacionat amb el concepte de nombre. Pels pitagòrics l'*arkhé*, és a dir, el primer principi de totes les coses, era el nombre. Segons ells, els nombres remetien a l'estructura perfecta, ordenada, regular i harmònica del cosmos. Pels pitagòrics, doncs, tot era nombre i tot era harmonia, també en relació a les qüestions de la polis i de la llar familiar, l'*oikos*, on els membres vivien units per un sentiment de *philia*, d'afecte. Vegeu M. Jufresa, "Què és ser dona en la filosofia pitagòrica", p. 86.

hagués harmonia a la polis abans hi havia d'haver harmonia a l'*oikos* (llar), per això era tant important que les dones fossin harmonioses.

Fintis, una altra pensadora pitagòrica, com ja hem vist, en el seu tractat *De la prudència de la dona*, reflexionant sobre la virtut de la prudència ja va analitzar detalladament tots els aspectes de la conducta femenina a través de la qual s'havia de manifestar aquesta virtut. A partir d'aquesta anàlisi, proposà cinc mitjans per tal que les dones poguessin assolir i donar mostres de la virtut de la prudència: «En primer lloc, per la santedat i la pietat que guardarà [la dona] en relació al llit. Segonament, per l'honestedat que mantindrà en la manera de vestir el seu cos (vestir de blanc, amb senzillesa, i no maquillar-se). Tercerament, per la reserva que s'imposarà en les sortides fora de casa seva. En quart lloc, per abstenir-se d'assistir a les festes orgiàstiques i a les de la Mare dels déus. En cinquè lloc, per mostrar-se precisa i moderada en els sacrificis que ofrena a la divinitat».<sup>1133</sup> Segons Fintis, aquests consells serveixen per evitar tota desmesura, ja que aquesta desmesura significa, d'acord amb el pensament pitagòric, el caos i la ruïna no només de l'*oikos* sinó també de la polis.

Si ens hi fixem bé, entre aquests cinc mitjans plantejats per Fintis, s'hi troben presents tres de les sis virtuts que Luisa Sigèa considera essencials: la castedat, la pudicícia i la moderació. La castedat equivaldria al primer mitjà, perquè Fintis recomana a les dones que siguin santes i pietoses respecte al seu marit; en Luisa Sigèa, aquesta castedat es tradueix en termes de fidelitat. La virtut de la pudicícia es trobaria en el segon, en el tercer i en el quart mitjà proposats per Fintis, perquè d'acord amb aquesta pensadora pitagòrica, les dones han de ser honestes i reservades en relació als seus actes, és a dir, en la manera d'engalanar-se i en les seves sortides; així també ho considera Luisa Sigèa, perquè segons ella, no n'hi ha prou que les dones siguin pudícies, sinó que també és necessari que ho semblin, és a dir, que donin mostres a través dels seus actes tant de la seva pudicícia interior com exterior. En darrer lloc, el cinquè mitjà, Fintis apel·la directament a la virtut de la moderació, és a dir, argumenta que les dones han de ser moderades en relació als sacrificis que ofereixen a les divinitats. Recordem que per Luisa Sigèa, la moderació en tot és òptima, i per tant, no només en els sacrificis, sinó que tots els actes que portin a terme les dones, com per exemple, parlar, organitzar la llar, engalanar-se, etc., han d'estar regits per la virtut de la moderació.

---

<sup>1133</sup> Fintis, *op. cit.*, p. 92.

Veiem doncs, que les virtuts femenines de la castedat, la pudicícia i la moderació, juntament les virtuts de la caritat, el silenci i l'harmonia, i la resta de virtuts que totes aquestes impliquen, són considerades com a virtuts clau ja des de l'antiga Grècia, perviuen al llarg de l'Edat Mitjana de la mà del cristianisme i dels pensadors cristians, i continuen essent vigents en plena Edat Moderna. Segons Sigèa, totes les dones, ja siguin donzelles, esposes o vídues han de tenir aquestes sis virtuts generals, perquè es tracta de les sis virtuts femenines per excel·lència.

### 7.3.3. Vics característics de les dones

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigèa fa referència a un seguit de vics que són pròpiament femenins, uns vics que estan estretament relacionats entre ells i, per això, en algunes ocasions, les dones no s'adonen que els estan cometent. Segons Sigèa, el focus que constitueix i fonamenta el conjunt de tots els vics femenins és la loquacitat. Sigèa també argumenta però, que les dones poden fer front, superar i evitar el vici de la loquacitat i la resta de vics que aquest comporta, amb l'ajuda de les sis virtuts generals que tota dona ha de posseir; és a dir, a través de la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia.

El principal vici femení, doncs, segons Luisa Sigèa, és la loquacitat. En general, explica Sigèa, les dones tendeixen a enraonar en excés i, a causa d'aquest excés s'allunyen de l'estat de rectitud que els convé,<sup>1134</sup> que és la moderació i el silenci.<sup>1135</sup> Segons Sigèa, també és comú que les dones de la cort pretenguin atraure i seduir els joves cortesans amb converses i gràcies, tot pensant que per mitjà d'aquests recursos els nois les consideraran enginyoses i eloqüents. Tanmateix, afirma Sigèa, aquestes donzelles no s'adonen que, procedint d'aquesta manera, no fan res més que caure en una vulgar xerrameca i en vanes murmuracions, provocant que siguin menyspreades i titllades de xerraires i de murmuradores.<sup>1136</sup> A més, segons Sigèa, els homes no volen casar-se amb dones loquaces, perquè –com hem comentat– una dona loquaç està acostumada a parlar molt, i aquesta xerrameca sovint l'arrossega cap a les passions, i

---

<sup>1134</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 426-427.

<sup>1135</sup> *Ibidem*, pp. 426-428.

<sup>1136</sup> *Ibidem*, p. 426.

per tant, a ser pecadora;<sup>1137</sup> d'aquí que els homes considerin que una dona silenciosa és molt millor que una dona xerraire.<sup>1138</sup>

Les conseqüències que comporta el vici de loquacitat, doncs, són clares: no només fa que les dones siguin titllades de xerraires i murmuradores, i que els homes no vulguin casar-s'hi, sinó que a més, segons Luisa Sigea, comporta pecar, perquè aquest excés de parla condueix les dones en direcció a les passions i als vicis terrenals impeding-los que tinguin pau en l'ànima.<sup>1139</sup> La verbositat, doncs, no permet que l'ànima pugui purificar-se i, per tant, que les dones puguin arribar al costat de Déu ni gaudir de la vida feliç. Tal com diu Sigea a través del personatge de Blesil·la: «Pots veure per tant, Flàminia, quina recompensa té la xerrameca per part de Déu, i quina recompensa es rep per part dels homes. Per part de Déu, el foc; per part dels homes, el menyspreu».<sup>1140</sup>

Per tal de poder fer front a aquest vici, Luisa Sigea recomana a les dones que siguin moderades i sòbries de paraula;<sup>1141</sup> és a dir, els recomana la virtut de la moderació, juntament amb la del silenci.

A part del vici de la loquacitat, segons Luisa Sigea, les dones també es caracteritzen per cometre'n d'altres que, com ja hem comentat, estan relacionats amb aquest primer. Aquests vicis són: la vanagloria, l'ociositat, la curiositat, la calúmia i l'enveja.<sup>1142</sup> Es tracta d'uns vicis que, com la verbositat, no estan lliures de pecat, i que per tant, «destrueixen i corrompen una ànima sana i ja perfecta»,<sup>1143</sup> és a dir, una ànima virtuosa, perquè l'allunyen de les virtuts i l'impedeixen que puguin arribar al costat de Déu.

En primer lloc, Luisa Sigea fa referència al vici de la vanagloria. Sigea explica que les dones tendeixen a vanagloriar-se i a presumir dels vestits, dels ornaments i de les riqueses i dels avantatges que algunes d'elles tenen el privilegi de posseir perquè són nobles.<sup>1144</sup> Tanmateix, segons aquesta pensadora, no té sentit que aquestes dones es vanagloriïn d'aquests béns, ni que s'enorgulleixin d'haver tingut èxit, ni tampoc de pertànyer a la cort, perquè tots aquests ornaments, engalanaments i privilegis no són els "autèntics" ornaments ni engalanaments que poden posseir i utilitzar i dels quals s'han d'enorgullir. A més, vanagloriant-se d'aquesta manera i per aquestes coses estan donant

---

<sup>1137</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>1138</sup> *Ibidem*. Luisa Sigea també diu: «Els pagans també condemnen aquest vici de la loquacitat i afirmen que una dona silenciosa sovint és millor que una dona xerraire, [...]» (*Ibidem*, p. 428).

<sup>1139</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>1140</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>1141</sup> *Ibidem*, p. 426.

<sup>1142</sup> *Ibidem*, pp. 427- 428.

<sup>1143</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>1144</sup> *Ibidem*, p. 434.

mostres que no són dones virtuoses, ja que els manquen les virtuts de la moderació, el silenci, la castedat, la pudícia, la caritat i l'harmonia, que són els "autèntics" ornaments i engalanaments que han de posseir. Segons Luisa Sigea, només els autèntics ornaments són els que permeten que les dones puguin demostrar que són dones virtuoses i no pas dones vicioses ni pecadores, i també són els únics dels quals es poden vanar.

Un altre vici relacionat amb la loquacitat és l'ociositat.<sup>1145</sup> Segons Luisa Sigea, és freqüent que les dones dissipin les seves ments amb la xerrameca, les paraules ocioses i també escoltant la verbositat dels joves de la cort.<sup>1146</sup> La solució per poder vèncer aquest vici, segons ella, està en el treball; un treball físic i espiritual, i sempre moderat. Luisa Sigea recomana a les dones, en primer lloc, l'exercici físic moderat per tal, no només d'evitar el vici de l'ociositat, sinó també per enfortir els seus cossos, perquè d'aquesta manera podran fer front a les fatigues i resistir més fàcilment els dolors, especialment els dolors del part.<sup>1147</sup> Convé, però, que aquest exercici físic sigui moderat perquè Luisa Sigea també recomana a les dones que es dediquin als exercicis espirituals, i si estan molt fatigades a causa de l'exercici físic, aleshores no es podran dedicar degudament a l'estudi. Plató, en el seu diàleg *La República*, entre el seu programa d'estudis, també inclou la gimnàstica com una de les disciplines clau. Segons aquest pensador, però, els alumnes s'han de dedicar únicament a exercitar físicament els seus cossos durant dos o tres anys. És a dir, no poden combinar aquesta disciplina amb altres estudis, perquè segons Plató, l'exercici físic és un enemic de la ciència, perquè fatiga l'ànima,<sup>1148</sup> i l'ànima és el principi vital a partir del qual hom arriba al coneixement.

Luisa Sigea, tenint presents les reflexions de Plató, en discrepa, perquè considera que és possible la combinació d'ambdós tipus d'exercicis, és a dir, els físics i els espirituals, amb la condició, però, que els exercicis físics siguin moderats,<sup>1149</sup> perquè –com hem vist– la virtut de la moderació «en tot és òptima».<sup>1150</sup> En aquest cas, la moderació és òptima per evitar el vici de l'ociositat, i també perquè les dones exercitin i enforixin els seus cossos i puguin dedicar-se, alhora, a la formació intel·lectual i espiritual.

---

<sup>1145</sup> *Ibidem*, pp. 431 i 427.

<sup>1146</sup> *Ibidem*, pp. 425-426.

<sup>1147</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>1148</sup> Plató diu: «-Això serà –vaig puntualitzar– quan hagi superat la gimnàstica obligatòria, perquè en aquest període, tant si és de dos anys com de tres, és impossible fer res més: el cansament i la son són enemics de l'estudi. A més a més: una d'aquestes proves, i en si no pas la més petita, serà la que demostrï com és cadascú pel que fa a la gimnàstica.» (*La República*, VII,537b).

<sup>1149</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 431.

<sup>1150</sup> *Ibidem*, p. 432.



En el segle VII a.C., a Grècia, concretament a Lesbos, les donzelles que eren membres de classes altes tenien a la seva disposició escoles especials on se les preparava per la vida adulta i pel matrimoni. Eren les anomenades “escoles d’amor”,<sup>1151</sup> o bé “casa de les servidores de les muses” (en el cas de l’escola de Safo de Lesbos), on les noies s’exercitaven en gimnàstica, música i poesia. Es tractava, doncs, d’escoles on les donzelles podien entrenar-se físicament i també espiritualment, sempre de manera moderada; d’aquesta manera, es mantenien sanes, adquirien coneixements i evitaven caure en el vici de l’ociositat.

Entre les pensadores pitagòriques que ja hem esmentat, Fintis també destaca la necessitat que les dones gregues, a part de dedicar-se a les tasques de l’*oikos* (la llar), convé que tinguin cura del cos i l’ànima, és a dir, d’exercitar i cultivar aquests dos principis antropològics, per tal de mantenir-los sans i també per evitar l’ociositat.<sup>1152</sup> Aquestes pràctiques, d’acord amb la filosofia pitagòrica, han de ser necessàriament moderades, perquè la moderació és un dels conceptes clau dintre del pensament pitagòric.

Tomàs de Kempis, en la seva obra *La imitació de Crist*, tot i que no apel·la directament a les dones, també destaca que els homes no han de romandre en l’ociositat, perquè basant-se en *La Regla de sant Benet*,<sup>1153</sup> considera que l’ociositat és enemiga de l’ànima.<sup>1154</sup> Per això aquest místic alemany aconsella als homes que s’exercitin corporalment i espiritualment;<sup>1155</sup> és a dir, els recomana llegir, escriure, pregar, meditar o treballar «en qualsevol cosa de comuna utilitat»,<sup>1156</sup> sempre però, amb moderació i d’acord amb les característiques i l’estat emocional de cadascú, perquè els exercicis, especialment els corporals, no són igual de bons per a tothom, sinó que depenen de cada persona.<sup>1157</sup>

Els moralistes de l’Època Moderna també proposaren la instrucció espiritual com un mitjà per evitar que les dones caiguessin en el vici de l’ociositat. Joan Lluís Vives, per exemple, en la seva obra *De institutione feminae christianae*, aconsella que les dones

---

<sup>1151</sup> Vegeu R. Signorelli, *op. cit.*, p. 131.

<sup>1152</sup> Vegeu M.E. Whaite, *A History of women philosophers. Ancient women philosophers: 600 BC, 500 AD*, p. 28.

<sup>1153</sup> Sant Benet diu: «L’ociositat és enemiga de l’ànima, i per això els germans s’han d’ocupar a unes hores determinades del treball manual i a unes altres també ben determinades en la lectura divina» (San Benito abad de Montecassino, *La Regla de San Benito*, XLVIII,1) [La traducció és nostra].

<sup>1154</sup> Vegeu T. de Kempis, *op. cit.*, I,19,18.

<sup>1155</sup> En relació als exercicis corporals, Tomàs de Kempis recomana el següent: «Amb discreció cal practicar els exercicis corporals; els tals exercicis no són igual de bons per a tothom.» (Ibidem, I,19,19).

<sup>1156</sup> Ibidem, I,19,18.

<sup>1157</sup> Vegeu ibídem, I,19,19-27.

siguin instruïdes a partir de les lectures de les obres de Plató, Ciceró, Sèneca, Boeci, els Evangelis, els Fets dels Apòstols, l'Antic Testament i els escrits dels Pares de l'Església, especialment les reflexions de Jeroni d'Estridó i d'Agustí d'Hipona. D'aquesta manera, segons Vives, les dones podran vèncer el vici de l'ociositat.<sup>1158</sup> Vives, però, desaconsella totes les obres de cavalleries conegudes a la seva època, titllant-les de «llibres vans».<sup>1159</sup> Luis de León, en la seva obra *La perfecta casada*, també argumenta que les dones no s'han de deixar emportar pel vici de l'ociositat, perquè si les dones són ocioses, aleshores les seves llars també ho seran. Per això els recomana dedicar-se a la cura de la llar, filar i llegir llibres. Entre les lectures recomanades destaquen, especialment, les de llibres religiosos, i es desaconsellen també les dels llibres de cavalleries,<sup>1160</sup> perquè, segons Luis de León, els cavallers, els nobles i els senyors, són persones que porten una vida típicament ociosa, de manera que són un mal exemple a seguir per les dones.<sup>1161</sup>

Així doncs, seguint les reflexions dels pensadors antics i dels moralistes moderns, Luisa Sigea argumenta que la combinació moderada d'exercicis físics i espirituals és la clau per tal que les dones puguin fer front al vici de l'ociositat, i, en conseqüència, també al de la loquacitat. Sigea també defensa que les dones, certament, poden ser instruïdes, sempre i quan aquesta instrucció estigui orientada a ajudar-les en la seva lluita contra els vicis interns i els vicis externs, i no pas per desenvolupar reflexions originals (en el sentit de noves) i “feministes”.

Com hem vist, segons Luisa Sigea, el vici de la loquacitat comporta, a més dels vicis de la vanaglòria i, sobretot, de l'ociositat, els vicis de la curiositat, la calúmnia i l'enveja. Luisa Sigea argumenta que arran de la verbositat, les dones s'interessen i es preocupen més pels afers aliens que no pas pels propis, tot ignorant i menystenint les qüestions realment importants a les quals han de fer front, a saber, les qüestions

---

<sup>1158</sup> Vegeu J.L. Vives, *op. cit.*, libro I, cap. 5, pp. 65-66. Luisa Sigea i Joan Lluís Vives coincideixen en les fonts a tenir en compte a l'hora de reflexionar sobre qüestions relacionades amb les dones –excepte en el cas de Boeci, que Sigea no l'esmenta. No sabem si Sigea tingué la possibilitat de conèixer les obres de Vives (1493-1540), especialment l'obra *De institutione feminae christianae* (1523); cronològicament podria haver estat possible.

<sup>1159</sup> Entre aquestes obres vanes, Vives cita: «[...] a Espanya, Amadís, Florisandro, Tirant, Tristán de Leonis, Celestina alcavota, mare de maldats. A França Lanzarote del Lago, París i Viana, Ponto i Sidonia, Pedro Provenzal, i Magalona i Malvulina, i a Flandes, Flores i Blancaflor, Leonela i Canamoro, Curial i Floreta, Píram i Tisbe. [...]» (*Op. cit.*, libro I, cap. V, pp. 61-62) [La traducció és nostra].

<sup>1160</sup> Luis de León diu: «De manera que les duquesses i les reines s'ocupin del lli, treballin la seda, encarreguin tasques a les seves serventes, [...] i que les absolguin d'altres mil inoportuns i memorables treballs per mitjà dels quals turmenten els seus cossos i els seus rostres, i que les excusin i les alliberin de llegir llibres de cavalleries, i de portar els sonets i la cançó en el seu pit, [...]» (*Op. cit.*, cap. IV, p. 111) [La traducció és nostra].

<sup>1161</sup> Vegeu *ibidem*, cap. IV, pp. 106-107.

espirituals en comptes de les terrenals.<sup>1162</sup> D'aquí doncs, segons Luisa Sigea, que dels curiosos se'n digui que són «no només uns inútils, sinó també una col·lecció i un dipòsit de pecats aliens»<sup>1163</sup> perquè són incapaçs d'ocupar-se, no només d'allò important, sinó també dels propis afers.<sup>1164</sup> Un dels personatges bíblics paradigmàtics que s'ha caracteritzat per posseir aquest vici de la curiositat és Eva. A causa, precisament, d'aquest vici, el mal i molts altres sofriments entraren en el món.<sup>1165</sup>

Segons Sigea, la solució per poder fer front a la curiositat és que les dones siguin discretes i harmonioses.<sup>1166</sup> Les dones han de ser discretes en el sentit que no s'han d'interessar per les qüestions alienes ni tampoc no han de proferir comentaris injustificats ni sense fonament sobre qüestions que desconeixen. És a dir, les dones resoldran el vici de la curiositat si eviten el vici de la verbositat, perquè –com hem comentat– ambdós vicis estan íntimament relacionats. També han de ser harmonioses, perquè si les dones posseeixen la virtut de l'harmonia, això significa que també posseeixen les altres cinc virtuts clau que tota dona ha de posseir (la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia i la caritat).

Luisa Sigea explica que la combinació dels vicis de la loquacitat i de la curiositat, al seu torn, comporta un altre vici: la calúmnia. Calumniar consisteix a criticar i denigrar les altres persones, provocant que neixin i tinguin lloc desacords i odis injustificats.<sup>1167</sup> La solució perquè les dones deixin de proferir calúmnies és, novament, la discreció, el silenci, i, per tant, l'harmonia.

---

<sup>1162</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 434-435.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, p. 435.

<sup>1164</sup> Luisa Sigea no concep una visió positiva de la curiositat com a motor de coneixement. Vegeu l'apartat 8.1.1. El coneixement.

<sup>1165</sup> Vegeu Gn 3,16-23. Tanmateix, D'acord amb Sefa Amell, Eva podia ésser considerada des d'un altra perspectiva menys pejorativa, és a dir, podia passar a ésser valorada com una persona decidida, intel·ligent, encuriósida, interessada pel coneixement i capaç de contagiar la seva saviesa adquirida. Ella tenia davant seu la possibilitat de saber, i per això, acceptà el risc d'equivocar-se. Per ella, arribar a la llibertat volia dir deixar enrere els simples instints característics de cada espècie animal per trobar el sentit dels actes humans. Amb Eva, doncs, va ser el moment de descobrir la realitat de la pròpia vida, de la mort i del mal. De fet, la descripció del paradís representa la manera que van trobar els escriptors bíblics per explicar com va arribar un moment, en la història humana, en què es va adquirir una consciència reflexiva. El pecat original per tant, no seria res més que el preu i el risc de la llibertat, perquè Déu vol que els seus fills siguin lliures. (Vegeu S. Amell, *Maria de Natzaret, dona o arquetip?*, pp. 24-25). De manera que, contràriament al que pensa Luisa Sigea, la curiositat, entesa en aquest sentit, podia ésser considerada com una virtut.

<sup>1166</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 434-435.

<sup>1167</sup> *Ibidem*, p. 435.

El vici de calumniar també fou criticat per Teano de Crotona, tal com es pot veure en la seva carta dirigida a Timònides,<sup>1168</sup> en què li diu el següent: «Què hi ha de comú entre tu i jo? Per què sempre ens calumnies? Que potser no saps que nosaltres et lloem a tot arreu on anem, mentre que tu fas el contrari? Tanmateix, tingues present que encara que nosaltres et lloem, no hi ha ningú que ens cregui; i que quan tu ens calumnies, ningú no t'escolta. Per això m'alegro que la divinitat ho contempli així i que sigui sobretot la veritat la qui decideixi».<sup>1169</sup> Teano de Crotona destaca que les dones que tenen tendència a calumniar acaben per no ser considerades ni valorades per ningú, perquè la veritat sempre acaba sortint a la llum, i, quan ho fa, aleshores aquestes dones queden retratades.

Luisa Sigea, a més, també explica que als homes no els agraden aquelles dones que es deixen emportar per la verbositat, i, encara molt menys per la mentida, perquè es tracta de dones pecadores. De manera que, si les dones volen trobar marits dignes, conservar-los, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, no poden proferir calúmnies, perquè sinó acabaran soles i relegades. Quelcom similar succeeix a les donzelles que consagren la seva vida a Déu, perquè les que no són virtuoses –és a dir, les que són pecadores perquè profereixen calúmnies– no poden romandre al costat del Senyor. Al costat de Déu només poden arribar-hi i quedar-s'hi les dones virtuoses.<sup>1170</sup>

El darrer vici que, segons Luisa Sigea, està relacionat amb la loquacitat és l'enveja. Sigea explica que l'enveja es caracteritza per ser un vici molt freqüent<sup>1171</sup> tant en el cas de les dones com en el dels homes,<sup>1172</sup> especialment les dones i els homes de la cort, perquè en la vida àulica hi abunden els béns terrenals i també la xerrameca buida.<sup>1173</sup> Segons Sigea, també es tracta d'un dels vicis que és més difícil d'afrontar i d'eliminar, a causa, precisament, d'aquesta freqüència. Per tal de poder fer front a aquest vici, Luisa Sigea recomana a les dones que no sentin enveja de les riqueses, ni de les despeses excessives, ni tampoc dels luxes aliens, perquè totes aquestes coses són béns terrenals que les allunyen de Déu.<sup>1174</sup> En tot cas, si algú ha de sentir enveja, diu Sigea, que siguin

---

<sup>1168</sup> Malauradament desconeixem qui fou aquesta tal Timònides; tal com succeeix també en relació a la resta de destinataris de les set cartes de Teano de Crotona de les quals disposem i que són: Eubule, Euclides, Eurídice, Calisto, Nicòstata i Ròdope.

<sup>1169</sup> Teano de Crotona, "Carta a Timónides", p. 108 [La traducció és nostra].

<sup>1170</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 421.

<sup>1171</sup> *Ibidem*, p. 436.

<sup>1172</sup> *Ibidem*, pp. 378 i 399-400.

<sup>1173</sup> Vegeu l'apartat 6.8.2. Característiques de la vida àulica, on fem referència al vici de l'enveja des d'una altra perspectiva que no és la femenina.

<sup>1174</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 436.

els altres els qui en tinguin de les dones que són virtuoses, sobretot, dels seus costums i també de la integritat i la puresa de les seves ànimes;<sup>1175</sup> és a dir, que els altres sentin enveja de les virtuts de les quals les dones donen mostres. Així, doncs, la solució per poder fer front i solucionar aquest vici tant complex és, altra vegada, posseir les sis virtuts generals que tota dona ha de posseir.

La pitagòrica Teano de Crotona, en la seva *Carta a Nicòstrata*, també aconsella a les dones que no es deixessin emportar pel vici de l'enveja. Concretament els recomana que mai no sentin enveja de les prostitutes, i que en tot cas, si han d'envejar alguna dona que envegin aquella que és virtuosa. Tal com digué: «No has d'estar gelosa d'aquella dona [l'hetera], perquè és bo que la teva emulació es faci extensa tan sols respecte a aquelles que són virtuoses, per tant, mostra't propensa a la reconciliació. El bon caràcter es guanya la benevolència fins i tot dels enemics, amiga, i l'estimació és únicament el resultat de la noblesa i la bondat».<sup>1176</sup>

Segons Luisa Sigèa, la loquacitat, la vanaglòria, l'ociositat, la curiositat, la calúmnia i l'enveja són els principals vicis femenins. Tanmateix si les dones són virtuoses, és a dir, si són moderades, silencioses, castes, pudícies, caritatives i harmonioses, aleshores no cometran cap d'aquests vicis i podran, així, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè «on hi ha Déu, hi ha la pudícia i la dignitat, ajudant i companya de la primera».<sup>1177</sup>

### 7.3.4. Engalanaments i ornaments adequats per a les dones

Al llarg del *Segon dia* de diàleg, Luisa Sigèa també reflexiona sobre els engalanaments i l'ornamentació femenina. No es tracta d'una qüestió frívola; ans al contrari. Es tracta d'una qüestió estretament relacionada amb la política, amb la vida social i amb el discurs patriarcal.<sup>1178</sup> El tema de l'engalanament i l'ornamentació és una qüestió de caràcter polític i social perquè permet classificar les dones en categories com ara: bones, dolentes, honrades, decents, prostitutes, etc., a la vegada que també serveix per indicar l'estatus social i civil de la dona: donzella, casada o prostituta. D'acord amb la concepció antropològica de cada època, si les dones obeeixen les normes de l'època

---

<sup>1175</sup> Ibidem.

<sup>1176</sup> Teano de Crotona, "Carta a Nicòstrata", p. 107 [La traducció és nostra].

<sup>1177</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 416.

<sup>1178</sup> Tal com assenyala Isabel Pérez en el seu article "Aparença del cos i bellesa: l'adornament femení" [Recurs en línia no paginat].

en la que viuen en relació al decòrum de la vestimenta i l'ornamentació, aleshores, aquestes dones poden rebre la protecció dels homes quan són víctimes de la violència,<sup>1179</sup> en cas contrari, no. La base d'aquestes normes, en l'Època Moderna –com també succeí en l'Antiguitat i en l'Edat Mitjana–, és una concepció clarament patriarcal, ja que és, precisament, el patriarcat el que estableix un ideal de bellesa femenina, tot concebut la dona com a objecte de desig de l'home. És a dir, «les dones, convertides en objecte pel subjecte masculí, es convertirien en simples adornaments, objectes per a ésser observats des de fora i el valor del qual depèn de la seva capacitat, com a objecte dona, per atreure l'atenció del subjecte home».<sup>1180</sup>

Els homes, doncs, són els que estableixen l'ideal de bellesa femenina. Aquest ideal de bellesa femení, explica Sigèa, està relacionat amb les sis virtuts femenines que tota dona ha de posseir, perquè, d'acord amb aquesta concepció de la bellesa, les dones han d'atreure els homes a través d'engalanaments i d'ornaments dignes i virtuoses, tot donant mostres que posseeixen aquestes virtuts, no pas guarnint-se amb robes luxoses ni fent ús de cosmètics de manera exagerada.<sup>1181</sup>

Aquesta concepció de l'engalanament i l'ornamentació en termes de virtuts és present ja en les reflexions d'alguns dels escriptors de l'Antiguitat, com per exemple Hesíode, en obres com *Teogonia* i *Els treballs i els dies*; seguida per pares de l'Església com Tertul·lià, en obres com *De ornatu mulierum (Sobre els ornaments)* i *De cultu feminarum (Sobre l'abillament de les dones)*;<sup>1182</sup> i propugnada i ampliada per moralistes moderns com Joan Lluís Vives, en l'obra *De institutione feminae christiana (Sobre la instrucció de la dona cristiana)*<sup>1183</sup> i per Luis de León, en l'obra *La perfecta casada*.<sup>1184</sup>

---

<sup>1179</sup> *Ibidem*.

<sup>1180</sup> *Ibidem*.

<sup>1181</sup> Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 414, 417-418 i 430.

<sup>1182</sup> A continuació veurem, precisament, com Luisa Sigèa pren com a punt de partida, juntament amb les reflexions d'altres pensadors, les reflexions de l'obra *De cultu feminarum* de Tertul·lià a l'hora de desenvolupar el seu propi pensament en relació als engalanaments i l'ornamentació femenina.

<sup>1183</sup> Joan Lluís Vives explica que els abillaments físics de les dones han de ser del gust del marit. Els autèntics abillaments, en canvi, són les virtuts ja comentades, perquè si les dones s'engalanan amb ornaments costosos, significa que es deixen emportar per la vanitat i la desmesura, en comptes de per la santedat i la humilitat. És a dir, es deixen guiar pel diable, tal com fan les dones de mala vida. Vegeu *op. cit.*, libro I, cap. 9, pp. 91-107; i també libro II, cap. 8, pp. 281-286.

<sup>1184</sup> Luis de León, basant-se en tots aquests pensadors antics i també en les reflexions de Joan Lluís Vives, argumenta que els autèntics ornaments i engalanaments per mitjà dels quals les dones han d'atraure els seus marits són les sis virtuts explicades. Si les dones no segueixen aquests preceptes, aleshores significa que es deixen guiar pel diable, pels àngels apòstates i que, per tant, gosen retocar l'obra divina. A més, corren el risc de ser titllades de prostitutes, com Tamar (vegeu *op. cit.*, cap. XI, pp. 138-170). Com veurem a continuació, aquests són els mateixos arguments que aporta Luisa Sigèa al llarg de la seva obra (vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 410 i 420-421). Recordem que si Luisa Sigèa i Luis de León coincideixen en aquest i altres punts, és perquè ambdós es basaren en les mateixes fonts.

Tots aquests pensadors desenvoluparen nombroses reflexions defensant que els autèntics ornaments que les dones havien d'emprar a l'hora d'engalanar-se eren virtuts com la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat, l'harmonia, etc. i no pas falsos ornaments materials.

Seguint aquesta concepció de les virtuts com els vertaders engalanaments i dels ornaments que han d'emprar les dones, Luisa Sigea també diferencia entre els engalanaments i ornaments "autèntics" dels engalanaments i ornaments superflus (els físics). Per fer-ho, utilitza com a pretext diferents passatges de les obres *De cultu feminarum* i *De habitu virginum*, de Tertul·lià i de Cebrià, respectivament, així com també els comentaris del Llibre dels Càntics que fa Gregori el Gran. A partir d'aquí, n'extreu les seves pròpies conclusions.

Luisa Sigea argumenta que els autèntics engalanaments i ornaments femenins són les sis virtuts femenines explicades al llarg del *Diàleg de dues donzelles*; és a dir, els ornaments espirituals. La resta d'ornaments, és a dir, els ornaments físics relacionats amb les coses d'aquest món, com per exemple, el maquillatge, les joies, els vestits, les sabates, etc., són falsos ornaments que no convenen a les dones.

Els autèntics ornaments doncs, explica Sigea, són les virtuts de la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia. Es tracta d'uns abillaments espirituals perquè tenen a veure amb l'ànima, i no pas amb el cos, i per tant, també són més importants, ja que segons Sigea, l'ànima és el principi vital més important en detriment del cos.<sup>1185</sup> De manera que no serveix de res que les dones engalanin els seus cossos bellament si les seves ànimes no són virtuoses.<sup>1186</sup> Si les dones no saben vèncer els seus vicis interns, aleshores, diu Sigea, el seu cos tampoc no serà virtuós. D'altra banda, si l'ànima de les dones fa front als vicis interns –amb l'ajuda dels mitjans amb els que compta– i es deixa guiar i engalanar per aquelles sis virtuts, aleshores, podrà comprendre que no és necessari fer ús dels guarniments corporals; al contrari, s'adonará que aquests abillaments corporals estan relacionats amb elements propis d'aquest segle, és a dir, amb els vicis, les passions i les temptacions, els quals no fan res més que allunyar-la del costat de Déu i de la vida feliç.<sup>1187</sup>

Luisa Sigea explica i justifica que totes les dones –és a dir, les donzelles consagrades a Déu, les destinades al matrimoni, les esposes, i també les vídues– s'han d'engalanar

---

<sup>1185</sup> Recordem que Luisa Sigea digué: «És evident que l'home consta d'ànima i de cos, i que a l'ànima li corresponen les funcions principals i al cos les secundàries.» (*Op. cit.*, pp. 443).

<sup>1186</sup> Vegeu *ibidem*, p. 417.

<sup>1187</sup> *Ibidem*, pp. 437-439.

amb aquelles sis virtuts, amb els “autèntics” engalanaments i ornaments si volen assolir les fites encomanades a cadascuna d’elles d’acord amb la seva condició social. En relació a les donzelles consagrades a Déu, Sigea explica que si aquestes dones professen i donen mostres de les sis virtuts, aleshores, no només aconseguiran tenir a Déu com a espòs i amant, sinó que també podran mantenir l’amor d’Aquest.<sup>1188</sup> Pel que fa a les donzelles casadores, segons ella, podran aconseguir bons marits. Respecte a les dones casades podran conservar l’amor dels seus esposos: «Les dones, d’acord amb la seva condició social, amb la dignitat dels seus marits i amb la noblesa dels seus pares, s’han d’engalanar d’una determinada manera quan estan a punt de casar-se i complaure així els seus futurs marits. I un cop casades, han d’anar en compte i vetllar per no desviar d’elles el cor dels seus marits a causa de descuidar-se, ni suscitar la seva repugnància, ni tampoc atraure cap a ells la condemna del llibertinatge».<sup>1189</sup> Luisa Sigea explica que també és necessari que les vídues es guarneixin amb aquelles virtuts perquè, com les donzelles consagrades a Déu, aquestes dones també es dediquen al culte diví, i Déu vol que les seves esposes i amants siguin virtuoses, ja que si no és així, aquestes dones no podran arribar al seu costat ni tampoc gaudir de la vida feliç.<sup>1190</sup>

Si es dóna el cas que les dones no embelleixen les seves ànimes amb aquests “autèntics” ornaments, és a dir, amb els ornaments espirituals, sinó que fan ús dels ornaments superflus i físics, aleshores, segons Sigea, aquestes dones seran considerades com a prostitutes. En general, les prostitutes solen identificar-se per utilitzar aquests falsos ornaments, és a dir, per emprar de manera exagerada cosmètics i joies, per vestir-se amb robes de colors, per pentinar-se de manera extravagant, per caminar de manera sensual, etc.; és a dir, donant mostres que es deixen emportar pels vicis de la luxúria i de l’excés, en comptes de guiar-se per les sis virtuts principals amb què tota dona, segons Luisa Sigea, s’ha d’engalanar. En paraules de Sigea: «Aquests són els [els vestits] que han d’adornar les dones cristianes, les donzelles donzelles –tant les que es casaran com les que no ho faran–, les esposes, les vídues, i finalment, tothom, i no pas aquells altres vestits que sovint mostren l’aparença de prostituta en comptes de la virtut».<sup>1191</sup> Per tant, si una dona no es guarneix amb les sis virtuts femenines també serà considerada i titllada de prostituta, encara que no ho sigui.

---

<sup>1188</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>1189</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>1190</sup> *Vegeu* *ibidem*, p. 439.

<sup>1191</sup> *Ibidem*, p. 420.



El fet que Luisa Sigea consideri més importants els abillaments espirituals que els corporals no significa que menyspreï i rebutgi de manera radical aquests darrers, sinó que considera que els guarniments corporals han d'estar supeditats als "autèntics". Així, si les dones posseeixen les sis virtuts esmentades, aleshores podran utilitzar els ornaments i els engalanaments corporals com a complements dels "autèntics", perquè sabran quins poden utilitzar i quins no, i també com utilitzar-los. Tal com ella mateixa aclareix a través del personatge de Blesil·la: «Per descomptat que jo no pretenia suggerir una visió absolutament grollera ni salvatge del cos, ni tampoc convidar les dones a la deixadesa, perquè quan he parlat en relació a la manera d'engalanar elegantment el cos, ho he fet amb la intenció que les dones no sobrepassin allò que requereix una elegància senzilla i decent, i que pot complaure el Creador».<sup>1192</sup>

Luisa Sigea fa referència a dos tipus d'abillaments complementaris: els relatius a la vestimenta, i els relacionats amb els pentinats i els cosmètics. En ambdós casos deixa clar quins són els abillaments corporals complementaris acceptables i aquells que en cap cas no poden ser utilitzats.

Alguns dels ornaments relacionats amb la vestimenta que poden utilitzar totes les dones en general són, en primer lloc, vestits de color blanc. Segons Sigea les dones poden vestir-se amb robes de color blanc perquè el color blanc està associat amb les virtuts, especialment amb les virtuts de la castedat i la pudicícia, és a dir, amb la fidelitat i la puresa de l'ànima i del cos. Les pitagòriques Fintis i Melissa, en els tractats *De la prudència de la dona*<sup>1193</sup> i en la *Carta a Clearete*,<sup>1194</sup> respectivament, també recomanen a les dones que es vesteixin amb roba de cotó blanc, i sempre de manera sòbria, senzilla, sense pompa ni luxe. És a dir, que evitin vestir-se amb roba transparent o adornada amb or o porpra, amb la finalitat –com Luisa Sigea– que les dones virtuoses no puguin ésser confoses amb les *pornai*,<sup>1195</sup> les *pallake*<sup>1196</sup> o les heteres,<sup>1197</sup> perquè és típic d'aquestes

---

<sup>1192</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>1193</sup> Recordem que Fintis proposà cinc mitjans a través dels quals les dones podien manifestar la virtut de la prudència. El segon mitjà proposat per aquesta filòsofa pitagòrica, precisament, està relacionat amb aquesta qüestió de la vestimenta. Tal com diu Fintis: «Segonament, per l'honestedat que mantindrà en la manera de vestir el seu cos (vestir de blanc, amb senzillesa, i no maquillar-se).» (Fintis, *op. cit.*, p. 92).

<sup>1194</sup> Vegeu M. Meunier, *Femmes Pythagoriciennes*, p. 109.

<sup>1195</sup> Les *pornai*, les *pallake* i les heteres, a l'Antiga Grècia, eren tres tipus diferents de prostitutes. Les *pornai* (literalment, "venuda") serien les prostitutes en sentit estricte. Tenien un nivell econòmic baix, i sovint eren meteques, dones venudes o nenes abandonades. Aquestes dones eren considerades com a béns de caràcter mercantil, eren menyspreades i molt vulnerables als abusos i maltractaments. Algunes treballaven pels carrers i se les reconeixia perquè anaven molt maquillades, ornamentades amb joies artístiques i amb els cabells adornats amb garlandes de flors naturals; d'altres treballaven en cases que estaven obertes tant de dia com de nit. Unes espesses cortines de colors cridaners tapaven les entrades per

dones fer ús d'aquests tipus de vestimentes. En paraules de la pitagòrica Melissa: «[...] És necessari doncs, que la dona prudent i de condició lliure s'acosti al seu marit discretament engalanada, sense magnificència, vestida amb robes blanques, netes, senzilles, sense fastuositat ni luxe. A diferència de les cortesanes que vesteixen amb robes transparents, adornades amb porpra i amb fermalls d'or, per poder caçar nombrosos perses».<sup>1198</sup>

En el cas de les donzelles destinades al matrimoni, Luisa Sigea també els recomana, a part d'utilitzar vestits blancs, que es vesteixin i s'engalanin d'acord amb la seva condició social; és a dir, que no utilitzin robes i ornaments que no encaixin amb el seu estatus ni amb el de la seva família, perquè sinó, no trobaran un marit digne i ideal per a elles.<sup>1199</sup>

Respecte a les esposes, Luisa Sigea argumenta que no és necessari que facin ús de vestits d'un luxe extrem per atraure i agradar als seus marits, perquè, segons ella, «cap dona no és lletja als ulls del seu marit. Els agradaven suficientment quan les va escollir, tant pels seus costums com pel seu aspecte bell»,<sup>1200</sup> i també els continuaran agradant ara, sempre i quan però, les esposes continuïn professant les sis virtuts esmentades. Per això, Sigea recomana a les dones casades que si volen evitar suscitar repugnància als marits i fer que no s'allunyin d'elles moguts pel vici del llibertinatge, no s'han de descuidar; cal, doncs, que aquestes dones vetllin, per mitjà les seves virtuts espirituals, de la seva cura personal.<sup>1201</sup>

---

evitar les mirades dels passejants al pati, on es trobaven les dones esperant els clients. Vegeu C. Mossé, *op. cit.*, p. 90.

<sup>1196</sup> Les *pallake* (concubines) sovint eren estrangeres, dones de territoris que havien perdut les guerres i havien estat preses com a esclaves o com a trofeus pels guanyadors, o simplement serves. Eren les encarregades de satisfer les necessitats sexuals dels seus senyors o dels guerrers, segons el cas, actuant com a prostitutes dintre de la llar. És a dir, els senyors les havien instal·lat a casa sense que els parents de la interessada haguessin intervingut, i mantenien una relació comarital amb elles. Eren "prostitutes domèstiques". Vegeu B.S. Anderson; J.P. Zinsser, *op. cit.*, p. 68.

<sup>1197</sup> Les heteres o cortesanes (terme que en grec significa "companyia") eren dones lliures en el sentit que no depenien del control de cap home. En general eren molt belles i posseïdores d'un ampli ventall de coneixements científics i culturals. Eren dones reservades per al "plaer" (Vegeu C. Mossé, *op. cit.*, p. 71). No sabem però si satisfien només plaers sexuals o també culturals. Tenien un alt nivell econòmic, i probablement havien rebut una educació més lliure i més àmplia que la de les dones pertanyents a famílies ateneses amb estatus elevat, sobretot en música, cant, dansa, etc., perquè moltes d'elles eren ballarines, músics, cantants, models, etc. Un cas similar és el de les geishes japoneses, les quals es caracteritzaren pel fet de ser posseïdores d'una educació cultivada i refinada, a part de ser de les poques dones independents que tenien la possibilitat d'administrar els seus propis béns.

<sup>1198</sup> M. Meunier, *op. cit.*, p. 109 [La traducció és nostra].

<sup>1199</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 418-419 i 433.

<sup>1200</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>1201</sup> Vegeu *ibidem*, p. 418.

A part de vestir amb robes de color blanc, Luisa Sigea també accepta que les dones es guarneixin amb capes, sabates, collarets, arracades, etc., sempre i quan, però, tots aquests ornaments no siguin luxosos, ni de colors estridents, ni excessivament decorats ni recarregats, amb abillaments propis de les prostitutes, les quals es deixen emportar pels vicis de la luxúria i de l'excés. En paraules de Sigea: «En relació als nostres vestits i a la resta de refinaments del nostre abillament és necessari tallar i eliminar tot excés d'elegància».<sup>1202</sup>

En relació als ornaments complementaris que les dones poden utilitzar per embellir físicament els seus cabells i el seu rostre, Luisa Sigea accepta els pentinats simples i senzills, i un maquillatge que no sigui ostentós. És a dir, Sigea no concep de cap de les maneres que les dones puguin tenyir-se els cabells, adornar els seus caps, pintar els seus rostres, maquillar la seva pell, ni perfumar-se en excés, perquè fent-ho estarien assemblant-se a les prostitutes.<sup>1203</sup> És a dir, estarien donant mostres que en realitat no posseeixen les sis virtuts femenines que són condició *sine qua non* per poder fer ús d'aquests engalanaments i ornaments complementaris, materials i físics.

Luisa Sigea argumenta que abusant d'aquests ornaments físics relatius a la perruqueria i a la cosmètica, les dones també estan modificant l'obra divina. És a dir, estan alterant allò que el Senyor ha creat i, en conseqüència, estan cometent dos pecats: el pecat d'infàmia i el de perdició respecte al cos i respecte a l'esperit,<sup>1204</sup> perquè si les dones fan un mal ús d'aquests abillaments, significa que no posseeixen les sis virtuts femenines. Tal com ella mateixa diu: «Si ens centrem en l'ànima i en la ment, és evident que pretendre modificar l'obra divina també és el resultat d'una perdició, d'una infàmia i d'un deshonor per part del cos, perquè les mostres d'ornaments i de vestimentes, com també els encants enganyosos, són propis de les prostitutes i de les dones desvergonyides. La cura d'aquestes dones és molt costosa, però en canvi, la seva modèstia és més reduïda».<sup>1205</sup>

Segons Luisa Sigea, els causants que les dones cometin aquests dos pecats són els àngels apòstates. Sigea explica que els àngels apòstates són un grup d'àngels que van ser expulsats del cel perquè pecaren contra Déu i per tal de venjar-se d'Aquest, decidiren fer que les dones no poguessin ser felices. Aconseguiren aquesta fita instant-les a fer ús d'ornaments terrenals, com ara maquillar-se el contorn dels ulls, perfilar-

---

<sup>1202</sup> Ibidem, p. 416.

<sup>1203</sup> Vegeu ibidem, pp. 410-412.

<sup>1204</sup> Ibidem, pp. 410-411 i 418.

<sup>1205</sup> Ibidem, p. 411.

se'l, pintar-se les galtes, tenyir-se els cabells, etc., mitjançant colors estridents, adulterats i enganyadors. D'aquesta manera, aconseguiren que les dones s'allunyessin de la moderació i de la senzillesa, i que per tant, ofenguessin Déu tal com ells ho havien fet.<sup>1206</sup>

Per això, Sigee destaca la necessitat de fer saber a les dones que en cap cas no han de modificar l'obra divina, perquè portant a terme aquests canvis, no només donen mostres que s'estan deixar guiar pels àngels apòstates en comptes de fer-ho per les sis virtuts femenines imprescindibles, sinó que a més, s'estan allunyant del costat de Déu i de la vida feliç, tal com ella mateixa diu: «En efecte, [les dones] aixequen la mà contra Déu quan gosen retocar i transformar allò que Ell va crear, perquè ignoren que tot allò que neix és obra de Déu, mentre que qualsevol cosa que es transforma és obra del diable».<sup>1207</sup>

A partir de tots aquests arguments podem justificar per què la qüestió dels ornaments, dels engalanaments i de l'aparença física femenina no és una qüestió frívola sinó una qüestió rellevant i a tenir en compte. Per Sigee, és a través dels abillaments que les dones demostren si són o no virtuoses; és a dir, si posseeixen les virtuts de la moderació, el silenci, la castedat, la pudicícia, la caritat i l'harmonia, que són els "autèntics" engalanaments i els "autèntics" ornaments que permeten a les dones aconseguir i conservar els esposos i, a la vegada, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Per això, Sigee recomana a les dones que es maquillin i s'engalanin a partir de «les instruccions dels apòstols, tot obtenint la blancor a partir de la vostra senzillesa; el vermell, de la puresa; la pintura dels vostres ulls, de la vergonya i el silenci del vostre esperit; que les arracades de les vostres orelles siguin la paraula de Déu, i els vostres collarets siguin el jou de Crist sobre els vostres caps. Vestiu-vos, doncs, amb la seda de l'honestedat, amb el lli de la santedat i amb el porpra de la pudicícia».<sup>1208</sup>

---

<sup>1206</sup> Vegeu *ibidem*, p. 410.

<sup>1207</sup> *Ibidem*.

<sup>1208</sup> *Ibidem*, p. 433.

### 7.3.5. Luisa Sigea, una pensadora “feminista”?

En l’obra *Diàleg de dues donzelles* trobem una sèrie d’elements a partir dels quals semblaria que, a priori, podríem inferir que el pensament filosòfic de Luisa Sigea és un pensament “feminista”. Aquests elements són, en primer lloc, que aquest diàleg està escrit per una dona; en segon lloc, les protagonistes són dues dones; i, en darrer lloc, que el *Segon dia* d’aquest diàleg filosòfic està dedicat exclusivament a les dones.

Coneixem altres casos posteriors a Sigea que també escriuen mitjançant una escriptura en femení i que, a partir d’aquesta escriptura, desenvolupen arguments “feministes”. Aquest és el cas, per exemple, de Moderata Fonte (1552-1592). Aquesta filòsofa italiana, en la seva obra titulada *Il merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini* (1600), desenvolupa un cert pensament “feminista” que dona a conèixer a partir de set protagonistes. Com ja hem comentat, les obres de Luisa Sigea i Moderata Fonte presenten algunes similituds; entre aquestes semblances s’hi troben, precisament, els elements a partir dels quals semblaria que el pensament de Sigea és un pensament “feminista”, ja que ambdós casos es tracta de dues obres escrites per dues filòsofes; les protagonistes d’aquestes obres són dones; i ambdues obres contenen determinats arguments a favor de les dones.<sup>1209</sup> Tanmateix, les conclusions a les que arriben Luisa Sigea i Moderata Fonte són completament oposades, perquè Sigea no desenvolupa un pensament “feminista”; Fonte, en canvi, sí.

Luisa Sigea utilitza una escriptura en femení per expressar les seves reflexions perquè les protagonistes del *Diàleg de dues donzelles* són dues dones, és a dir, el llenguatge utilitzat per Sigea està supeditat a aquest fet. Luisa Sigea, doncs, apel·la i fa referència directament a les dones, en comptes d’utilitzar de manera recurrent el genèric «home». Sigea només utilitza «home» en genèric quan fa referència a alguna qüestió o característica que és comuna a ambdós gèneres; en el cas contrari, és a dir, quan es refereix únicament a les dones, o bé als homes, ho indica clarament utilitzant els termes «dona» i «home», respectivament.<sup>1210</sup> Aquest és un tret propi del pensament filosòfic de Luisa Sigea que la diferencia de la resta dels autors que aquesta pensadora cita al llarg

---

<sup>1209</sup> Vegeu l’apartat 5.6. Altres pensadores coetànies, on comparem l’obra de Luisa Sigea amb la de Moderata Fonte.

<sup>1210</sup> Per exemple, Luisa Sigea diu: «[...] ja que per mitjà de totes aquestes atencions els homes procuren agradar a les dones, les dones als homes, [...]» (*Op. cit.*, p. 372). Seguint Luisa Sigea, doncs, al llarg d’aquest treball també hem utilitzat el genèric «home» per referir-nos a qüestions comunes d’ambdós gèneres; i els termes «dona» i «home», respectivament, en cas contrari.

del *Diàleg de dues donzelles*, perquè quan aquests autors parlen d'«homes» es refereixen únicament i exclusivament als homes, d'acord amb la concepció antropològica dominant des de l'Antiguitat, i no pas als «homes» i «dones» en general.

Luisa Sigea utilitza el genèric «home» per argumentar que les dones comparteixen determinades característiques i qualitats amb els homes: en primer lloc, Sigea considera que les dones, com els homes, també poden gaudir de la felicitat al costat de Déu; per això, aquesta pensadora, proposa un seguit d'eines i mitjans perquè les dones puguin vèncer tant els seus vicis interns com els seus vicis externs, i a partir d'aquí puguin assolir aquesta fita vital. Un dels mitjans que planteja Sigea és seguir l'exemple de determinats guies; en el cas de les dones, els recomana que segueixin l'exemple de dones com Paula, Vera, Leta, Demètria, etc. perquè considera que aquestes dones són virtuoses, i per tant, uns bons models a seguir.

En segon lloc, Luisa Sigea desenvolupa una antropologia igualitària entre homes i dones, perquè segons Sigea, tant els homes com les dones estan constituïts antropològicament per una ànima i un cos. L'ànima i el cos femenins només es distingeixen dels masculins perquè, segons Sigea, són més fràgils.<sup>1211</sup> Tanmateix, aquesta fragilitat no és pas un impediment perquè les dones puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

En tercer lloc, segons Luisa Sigea, les dones, com els homes, poden ser filòsofes, és a dir, persones instruïdes, sàbies i capaces d'assolir diferents coneixements a través de la reflexió; en aquest cas, coneixements filosòfics gràcies als quals també poden exercir de guies de les altres dones.<sup>1212</sup>

En darrer lloc, Luisa Sigea argumenta que les dones, com els homes, també poden assolir i gaudir dels tres béns propis de la política: el poder, l'honor i la glòria, i també ser sobiranes i governar. Un exemple d'aquesta darrera afirmació és el cas de la reina Caterina de Portugal,<sup>1213</sup> al servei de la qual estigué la pròpia Sigea. De fet, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea fa referència a aquesta sobirana de manera indirecta.<sup>1214</sup>

---

<sup>1211</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 465 i 508.

<sup>1212</sup> *Ibidem*, p. 432.

<sup>1213</sup> En aquest cas, Luisa Sigea no estaria fent referència a la infanta Maria, perquè aquesta infanta mai no va governar.

<sup>1214</sup> Luisa Sigea, per exemple, diu: «Em refereixo a la meua pròpia princesa, respecte a la qual només m'atreveixo a afirmar amb certesa el mateix que digué Isòcrates referint-se a Evàgoras [...]» (*Op. cit.*, p. 379).

Tots aquests arguments ens podrien portar a pensar que el pensament filosòfic de Luisa Sigea és un pensament paritari, igualitarista i, fins i tot, en certa manera, “feminista”. Tanmateix, no és així, perquè si bé Luisa Sigea argumenta a favor d’una política, una antropologia, una epistemologia i una ètica en certa manera igualitària entre homes i dones, en realitat, no ho fa des d’una òptica feminista; és a dir, no lluita a favor de l’igualitarisme social entre homes i dones, ni tampoc en relació a l’emancipació femenina. La raó d’això és que la base teòrica i conceptual sobre la qual Luisa Sigea recolza i justifica totes les seves reflexions és una base clarament patriarcal; és a dir, una base constituïda per reflexions desenvolupades i aportades per pensadors poc defensors de les dones en la majoria de casos, juntament amb arguments propis de la religió cristiana. Alguns d’aquests pensadors són: Plató, Sèneca, Plutarc, Ciceró, Tertul·lià, Jeroni d’Estridó, Agustí d’Hipona, Ambròs de Milà, Bernat de Claravall, etc., tots ells fermes defensors del pensament patriarcal que era el paradigma dominant en els contextos en què visqueren i en què desenvoluparen les seves reflexions.

En tots aquests contextos, i fins i tot ara en l’actualitat, s’entén per patriarcat aquella forma d’organització política, econòmica, religiosa i social «iniciada fa milers d’anys – com un buf en la història– en temps àgrafs»,<sup>1215</sup> que, basant-se en la idea de l’autoritat i del lideratge de l’home, li atribueix superioritat i poder<sup>1216</sup> en relació a les dones en tots els aspectes de la vida –també del marit respecte a l’esposa, del pare respecte a la mare, els fills i les filles, i de la línia de descendència paterna respecte a la materna– donant lloc a un sistema simbòlic que ha estat transmès i perpetuat al llarg dels temps a través dels mites, les religions, els costums, etc.<sup>1217</sup>

Mostrant-se com l’única estructura de pensament possible, el patriarcat també ha establert una sèrie de normes en detriment de les dones. Per exemple –com hem vist–, les ha classificat d’acord amb el seu estatus civil; ha insistit en la necessitat que sempre estiguin sotmeses a l’autoritat masculina oferint com a argument la seva fragilitat i la tendència irrefrenable que tenen a deixar-se emportar pels vicis; espera d’elles únicament que siguin unes dignes esposes i unes bones mares; insisteix en què romanguin i es preocupin de la llar familiar, etc. Per mitjà d’aquest sistema organitzatiu, doncs, els homes s’han apropiat, entre moltes altres coses, de la sexualitat i de la reproducció de les dones.

---

<sup>1215</sup> V. Sau, *Patriarcat*, p. 1 [La traducció és nostra].

<sup>1216</sup> Vegeu la definició que dona Victòria Sau del concepte «poder» (pp. 240-247) en el seu *Diccionario ideològic feminista*, vol. I.

<sup>1217</sup> Vegeu D. Reguant, *Explicación abreviada del patriarcat*, pp. 1-4.

Les bases del patriarcat no estan escrites, però prevalen «en la memòria del col·lectiu universal»,<sup>1218</sup> ja que aquest sistema misogin es troba tant a Occident com a Orient, des del passat i encara en el present. El fet que no disposem d'un document escrit que contingui les bases i les característiques d'aquest sistema dificulta que pugui ésser estudiat, analitzat, revisat i, en certa manera, modificat. Així com també provoca que moltes de les dones no en siguin conscients i el segueixin de manera passiva i sense revelar-s'hi en contra.

L'antítesi del patriarcat és el feminisme, un moviment social i polític, iniciat formalment a finals del segle XVIII,<sup>1219</sup> l'objectiu del qual és canviar el paradigma dominant mitjançant alternatives que permetin el desenvolupament i la llibertat humanes, és a dir, tant de les dones com dels homes. Es tracta que, tant les dones com els homes, prenguin consciència d'aquesta situació de desigualtat, d'opressió i d'explotació a què les dones han estat sotmeses des de temps remots, i a partir d'aquí, que treballin conjuntament per canviar-la. Aquest canvi ja fa temps que s'ha iniciat, a partir d'una revolució lenta, progressiva i no violenta.<sup>1220</sup>

Tornant al *Diàleg de dues donzelles*, si analitzem els arguments aportats per Luisa Sigea “aparentment” a favor de les dones, tenint en compte les característiques de la concepció patriarcal, ens adonem que es tracta d'arguments que no fan res més que donar suport a una sèrie de tesis bàsiques que constitueixen i fonamenten tota concepció patriarcal.

Primerament, Luisa Sigea classifica les dones a partir del seu estatus civil; és a dir, com a donzelles, donzelles consagrades a Déu, esposes, vídues i prostitutes, obviant la categoria de soltera. Aquesta classificació està fonamentada en dues tesis clarament patriarcal. La primera és la que considera que la fita vital de totes les dones és el matrimoni. I, la segona és la que defensa que les dones sempre han d'estar sotmeses al control masculí, ja sigui del pare, del germà, del marit, del cunyat, etc. D'acord amb aquestes dues tesis defensades i transmeses al llarg de la història des de temps remots, només si una dona està casada o bé consagra la seva vida a Déu —és a dir, sotmesa a una autoritat “masculina”— és una dona “com cal” —és a dir, virtuosa—, i per tant, una dona

---

<sup>1218</sup> D. Reguant, *op. cit.*, p. 1 [La traducció és nostra].

<sup>1219</sup> Victòria Sau explica que el moviment feminista s'inicià formalment a finals del segle XVIII, pels volts de la Revolució Francesa, sense adoptar però, encara, aquesta denominació. No fou fins l'any 1890, a Anglaterra, que aquest moviment començà a ser conegut com a “moviment feminista”, quan J.R. Evans substituï el terme anglès «*womanism*» pel terme francès «*feminisme*». A Espanya, aquest terme apareix citat per primera vegada l'any 1899, a l'obra *Feminismo*, d'Adolfo Posada (1860-1944). Vegeu la definició del terme «feminisme» en el *Diccionario ideológico feminista*, vol. I, pp. 121-131.

<sup>1220</sup> Vegeu D. Reguant, *op. cit.*, p. 2.



“reconeguda” i “respectada” dintre de la societat –tot i que no pas de la mateixa manera que els homes. La resta de dones, és a dir, les dones que no són ni seran esposes o monges, i que no estan sotmeses al control de cap home són dones que no són virtuoses, sinó prostitutes.<sup>1221</sup> Aquestes dones, a més, són un mal exemple per la resta de dones.

La tesi d’acord amb la qual les dones sempre han d’estar subordinades i sotmeses a un home, al seu torn, es basa en una altra tesi patriarcal segons la qual el sexe femení és fràgil.<sup>1222</sup> Com hem vist, la pròpia Sigèa també fa referència a aquesta tesi, i s’hi refereix amb els mateixos termes. Aquesta fragilitat femenina també li serveix per justificar que les dones no poden viure soles. Tal com ella mateixa diu «nosaltres com que no hi podem viure [en llocs absolutament retirats i solitaris] a causa de la fragilitat del nostre sexe i dels costums de la nostra pàtria, ens retirarem als llocs sants i en els convents reservats a les donzelles consagrades».<sup>1223</sup> L’expressió «els costums de la nostra pàtria» emprada per Sigèa fa referència, precisament, a aquesta concepció tradicional, acceptada i dominant al llarg dels segles, d’acord amb la qual les dones sempre han d’estar sota la tutela d’algun home, ja sigui el pare, un germà, un oncle, el marit, o altres familiars masculins, perquè les dones són fràgils, en el sentit que no saben guiar les seves pròpies vides perquè es deixen emportar per tots els béns, els vicis i les temptacions pròpies d’aquest segle. Per això no poden viure soles i contínuament necessiten el control i el guiatge d’un home. Quant a l’expressió «els llocs sants», Sigèa es refereix a indrets on les dones podran tenir el mínim contacte amb les coses pròpies d’aquest segle; llocs com per exemple els convents, en el cas de les donzelles que han consagrat les seves vides a Déu, o bé la pròpia llar, perquè a casa les dones estan acompanyades del seu espòs o d’altres familiars masculins.

A més, segons Luisa Sigèa, les dones no només són fràgils sinó que es caracteritzen per posseir i donar mostres d’una sèrie de vicis pròpiament femenins. Entre aquests vicis destaquen especialment els vicis de la loquacitat, la vanaglòria, l’ociositat, la curiositat, la calúmia i l’enveja, entre molts altres. Segons Sigèa, i d’acord amb la tradició patriarcal, aquests vicis fan que les dones deixin de banda les virtuts que en realitat han de posseir si volen trobar un marit digne i conservar-lo, i, en el cas de les

---

<sup>1221</sup> Vegeu la classificació social de les dones explicada en l’apartat 7.3.1. Classificació social de les dones.

<sup>1222</sup> Luisa Sigèa fa servir l’expressió «sexe femení», nosaltres l’hem mantinguda entenen-la com a «gènere femení».

<sup>1223</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, pp. 465 i 508. Luisa Sigèa recolza aquesta tesi d’acord amb la qual les dones són fràgils en les reflexions de Jeroni d’Estridó, perquè aquest pensador cristià també concep que el sexe femení és fràgil. Com a exemple d’aquesta fragilitat, Jeroni d’Estridó cita el cas de Fabiola, tot i que aquesta dona compta amb altres virtuts per superar-la. Vegeu L. Sigèa, *op. cit.*, p. 465.

donzelles consagrades a Déu, per poder tenir i mantenir Déu com a espòs. També són els causants que les dones estiguin contínuament cometent faltes i pecats. Recordem que, segons Luisa Sigèa, totes les dones han de posseir i donar mostres de moderació, silenci, castedat, pudicícia, caritat i harmonia. Gràcies a aquestes virtuts, les dones trobaran un bon espòs i podran conservar l'amor d'aquest; alhora, també evitaran ser titllades de prostitutes.

Aquest darrer grup d'arguments, doncs, és el que ens permet inferir i justificar que el pensament filosòfic de Luisa Sigèa, malgrat haver estat desenvolupat per una dona filòsofa i estar expressat a través d'una escriptura en femení, tot apel·lant directament a les dones a través de dues protagonistes, no es tracta d'un pensament "feminista". Més aviat al contrari. Sigèa continua concebut les dones com a éssers socialment inferiors en relació als homes, el valor i el reconeixement social de les quals depèn del seu estatus civil (fins al punt que considera que si una dona no posseeix les sis virtuts femenines i és soltera és, simplement, una prostituta). De manera que tots els arguments aparentment "feministes" d'acord amb els quals les dones, com els homes, poden ser princeses, filòsofes, exercir de guies i de models de les altres dones i arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, només poden ser viables si les dones compleixen la següent condició: ser esposes virtuoses;<sup>1224</sup> és a dir, estar sotmeses al control i al domini masculí i, per tant, renunciar i entregar la seva llibertat i la seva identitat femenina.<sup>1225</sup>

Luisa Sigèa, doncs, no argumenta a favor de la causa feminista, és a dir, a favor de la igualtat, l'emancipació femenina, la llibertat, la independència, la singularitat, etc., de les dones. Al contrari. Segons ella, les dones només podran arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç quan posseeixin les sis virtuts femenines que han de posseir i siguin esposes. De fet, ja hem vist que fins i tot en el cas de les donzelles que han

---

<sup>1224</sup> No deixa de ser curiós que Luisa Sigèa dediqui aquesta obra a la infanta Maria de Portugal, perquè aquesta infanta, precisament, representa l'antítesi d'aquesta concepció antropològica defensada per Sigèa. La infanta Maria no es casà mai, és a dir, fou soltera i tampoc no tingué fills. Tanmateix, Sigèa no podia saber quin seria l'estatus civil d'aquesta infanta, ja que quan escrigué el *Diàleg de dues donzelles* (1552) la infanta Maria tenia 31 anys, i encara podia casar-se. De fet, la pròpia Sigèa es casà amb Francisco de Cuevas quan tenia 30 anys.

<sup>1225</sup> Aquesta és la mateixa condició que havien de complir les dones gregues dels segles VI a.C.-III d.C., d'acord amb les pensadores pitagòriques. Com ja hem comentat, Teano de Crotona, en les seves epístoles, recomana a les dones que siguin fidels i obedients cap als seus marits, que no siguin geloses, que acceptin el fet que els seus marits freqüentïn les prostitutes (en el seu cas les heteres), que vesteixin decorosament, sense provocar, i que es preocupin sobretot de artes, tractats i obres de les pitagòriques Fintis, Melissa i Pericione. Tanmateix, a diferència de Sigèa, aquestes pensadores pitagòriques consideren que les dones no poden ser governants, és a dir, no poden formar part de l'àmbit públic de la *polis*, perquè aquest era un espai reservat únicament als homes. De fet, segons Robert Flacelière, Atenes, fins i tot en el segle de Pèricles, fou «un club d'homes, un ambient masculí, tancat i prohibit a l'altre sexe mantenint l'ordre i l'harmonia en l'*oikos*. Aquests mateixos consells també es troben presents en les c.» (R. Flacelière, *La vida cotidiana en Grècia en el siglo de Pèricles*, p. 140 [La traducció és nostra]).

decidit consagrar la seva vida a Déu, si no donen mostres d'aquestes virtuts i procedeixen com els pertoca, seran rebutjades pel propi Déu per mitjà d'aquestes dures paraules: «No us conec».<sup>1226</sup>

A partir de tots aquests arguments i de totes aquestes reflexions basades en el cas de Luisa Sigea no podem establir, doncs, una connexió directa entre el fet de ser una dona filòsofa i el fet de desenvolupar un pensament filosòfic feminista.<sup>1227</sup> D'altra banda però, tampoc no podem inferir que un pensament filosòfic pel fet d'haver estat elaborat per una filòsofa s'ha de considerar com una filosofia de segon ordre, perquè, en el cas de Luisa Sigea, aquesta pensadora ha estat capaç d'argumentar i de justificar tots els arguments aportats, donant lloc, d'aquesta manera, a noves reflexions, tant de caràcter polític, com antropològic, epistemològic o ètic.

---

<sup>1226</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 421.

<sup>1227</sup> El mateix passa, com hem vist, en relació a les pensadores pitagòriques, les quals també foren capaces de tractar, no només, qüestions pròpies de la doctrina pitagòrica, sinó també d'adaptar les màximes d'aquesta filosofia a la seva vida quotidiana, malgrat no lluitar, tampoc, a favor de la causa feminista.

## 8. FILOSOFIA MORAL

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea ha reflexionat sobre les característiques de la vida retirada i de la vida àulica, i s'ha adonat que tant una com l'altra són dos camins igual de vàlids per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè ambdues han estat establertes per Déu i compten amb un seguit de característiques positives i de diferents recursos per poder assolir aquest objectiu vital.<sup>1228</sup> També ha arribat a la conclusió que segons el tipus de persona que és cadascú li convé més seguir un estil de vida o bé l'altre, perquè hi ha persones que compten amb una ànima forta –és a dir, amb una ànima que és capaç de dominar el cos–, mentre que altres tenen una ànima més feble i més dificultats per poder subjugar el cos i les seves passions. A les primeres, Sigea els aconsella viure una vida retirada, mentre que a les darreres, els recomana viure l'estil de vida àulic.<sup>1229</sup>

A partir d'aquesta argumentació, podem inferir que si Luisa Sigea ha reflexionat sobre qüestions de caràcter polític i també antropològic, ho ha fet amb un objectiu molt clar: trobar el millor camí per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. En l'obra de Sigea, doncs, la política i l'antropologia estan subordinades a la moral,<sup>1230</sup> perquè l'objectiu del *Diàleg de dues donzelles* es un objectiu moral centrat en la recerca de la felicitat, una felicitat concebuda com el resultat d'arribar al costat de Déu.<sup>1231</sup>

Com veurem, la concepció moral de Luisa Sigea es caracteritza per ser una moral “eudaimònica”, és a dir, centrada en la felicitat. Per poder assolir aquesta felicitat és necessari que hom tingui domini de si mateix i que la seva ànima estigui tranquil·la, perquè, segons Sigea, només si l'home té un autodomini i un autocontrol de si mateix, és a dir, si sap dominar i vèncer els seus vicis interns i els seus vicis externs,<sup>1232</sup> i la seva ànima està tranquil·la, podrà arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.<sup>1233</sup> L'ètica

---

<sup>1228</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 485.

<sup>1229</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>1230</sup> Recordem que, al llarg d'aquest treball, utilitzem els termes «ètica» i «moral» com a sinònims, d'acord amb els arguments desenvolupats per Josep Ferrater Mora en el seu *Diccionario de filosofía*. Vegeu J. Ferrater Mora, *op. cit.*, “ètica” (vol. II, pp. 1141-1149), i “moral” (vol. III, pp. 2460-2462).

<sup>1231</sup> Tal com diu Luisa Sigea: «Déu és la meta, i els qui es dirigeixen cap a Ell viuran feliços, perquè viure, en efecte, no és res més que fer camí cap a Déu.» (*Op. cit.*, p. 452); i també «Déu és el guia i la meta de la vida feliç.» (*Ibidem*, p. 492).

<sup>1232</sup> Vegeu la nota a peu de pàgina nº 487, on fem referència a la concepció de Sigea sobre els vicis externs i els vicis interns.

<sup>1233</sup> Tal com diu Luisa Sigea: «D'aquí es conclou que de cap manera no es pot anomenar aquesta vida [la vida terrenal] com a vida tranquil·la, és a dir, com a vida feliç, ja que està subjecta a moltíssimes misèries.

de Luisa Sigea és, doncs, una ètica teleològica, “eudaimònica”, material i heterònoma; és teleològica i “eudaimònica” perquè està centrada en la recerca d’un objectiu concret: la felicitat; és material, és a dir, de continguts, perquè explica què s’ha de fer, què no s’ha de fer i quin és el camí necessari que cal seguir per aconseguir un determinat fi; i, en darrer lloc, es tracta d’una ètica heterònoma, perquè consisteix en una ètica que no parteix d’un mateix ni de les reflexions individuals de cadascú sinó que es basa en les regles i normes imposades per una autoritat exterior (en aquest cas, Déu, a través dels preceptes divins).

## 8.1. CONCEPCIÓ DE LA FELICITAT

Hem caracteritzat la concepció moral de Luisa Sigea com una ètica teleològica i “eudaimònica”, és a dir, centrada en la recerca de la felicitat, perquè aquesta pensadora considera –com Aristòtil, els estoics, els epicuris, els escèptics, i molts altres filòsofs dintre de la història del pensament– que el fi últim de la vida és la felicitat.

Segons Sigea, l’única i autèntica felicitat consisteix a estimar Déu i a ésser estimat per Ell, perquè ja hem dit que Déu és «l’autor, [...] el guia i la meta de la vida feliç».<sup>1234</sup> És a dir, hom només és feliç quan es troba al costat de Déu. Recordem que els homes i les dones poden arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç en aquesta vida terrenal i temporal a través de la vida retirada o bé de la vida àulica, havent vençut, prèviament, els vicis interns i els vicis externs.

Aquesta concepció de la felicitat, com podem veure, no està subordinada als béns materials, mutables, finits, materials i terrenals relacionats amb el plaer físic, perquè totes aquestes coses, com diu Sigea, «tan sols són misèria, preocupacions vanes i res més».<sup>1235</sup> Ben al contrari, està relacionada amb els béns espirituals, eterns, superiors i atemporals; és a dir, amb Déu. En paraules de Sigea, «mentre que els altres han de servir Déu, voldria que nosaltres estiguéssim unides a Ell; mentre els altres han de creure en Déu, nosaltres hem de conèixer-lo, respectar-lo, estimar-lo, apreciar-lo,

---

Ni tampoc no es pot anomenar feliç el qui es delecta amb els plaers carnals, perquè o bé li agraden els efectes i tem perdre’ls si són bons, o bé, els odia i en vol la pèrdua si són dolents; però tant en un cas com en l’altre, sempre haurà de patir misèries. De manera que només és feliç aquell qui gaudeix de la tranquil·litat de l’ànima.» (*Op. cit.*, p. 448).

<sup>1234</sup> Ibidem, pp. 506 i 492.

<sup>1235</sup> Ibidem, p. 479.

comprendre'l i gaudir-lo; també hem de ser els seus testimonis, i amb els deixebles del Senyor, desitjar-lo com a únic bé». <sup>1236</sup> A partir d'aquests arguments, doncs, podem inferir que a l'hora de definir què és la felicitat, Luisa Sigea es basa en una moral clarament cristiana.

En l'obra *La imitació de Crist*, de Tomàs de Kempis, s'hi troben presents una sèrie de reflexions molt similars: «Feliç l'ànima que escolta el Senyor que li parla al seu dedins, i rep de la seva boca la paraula de consol! Felices les orelles que senten els murmuris divins i són sordes als sorolls del món! Felices encara les orelles que no escolten la veu que ressona enfora, sinó la veritat que ensenya per dins! Feliços els ulls tancats a les coses exteriors i oberts a les interiors! Feliços aquells que penetren les coses del dedins i que per tal de copsar els misteris celestials s'exerciten en una preparació diària de tot moment! Feliços aquells qui s'esforcen a ocupar-se de Déu i es desfan de tots els impediments del món! Considera aquestes coses, ànima meva, i tanca les portes dels teus sentits perquè puguis escoltar allò que el Senyor et diu». <sup>1237</sup> Per tant, continua Tomàs de Kempis, «renuncia, doncs, a tot i fes-te plaent i fidel al teu Creador, a fi de merèixer la veritable felicitat». <sup>1238</sup> Així doncs, l'autèntica felicitat, segons aquest místic alemany, no és el resultat d'obtenir les coses d'aquest món, dels béns terrenals, sinó d'aconseguir els béns espirituals, de Déu.

Recordem que si Luisa Sigea i Tomàs de Kempis coincideixen en aquesta concepció de la felicitat és perquè ambdós fonamenten les seves reflexions antropològiques i ètiques en la doctrina cristiana, i també perquè volen aconseguir el mateix objectiu: arribar al costat de Déu. Tanmateix, com hem anat veient al llarg d'aquest treball, Luisa Sigea i Tomàs de Kempis, malgrat partir d'una mateixa base teòrica, religiosa i conceptual, divergeixen en diversos punts: per exemple, en el rebuig absolut del món terrenal per part de Tomàs de Kempis, o en la concepció extremadament negativa que aquest místic alemany desenvolupa en relació al cos, dues concepcions que no es troben entre les reflexions de Sigea.

L'autèntica felicitat, per Sigea, a part de no estar relacionada amb els béns terrenals ni temporals, tampoc no la proporciona la fortuna, perquè aquesta força està subordinada al pla diví, és a dir, no és una força independent que pot actuar de manera

---

<sup>1236</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>1237</sup> T. de Kempis, *op. cit.*, III,1,2-8.

<sup>1238</sup> *Ibidem*, III,1,14.

lliure, sinó que depèn del propi Déu.<sup>1239</sup> Segons això, tot el que aquesta força assigna i arrabassa està d'acord amb el pla diví, i l'home no pot fer res per evitar-ho ni tampoc per provocar-ho.<sup>1240</sup> Tal com diu Sigea: «Déu és a qui pertany tot el domini del món sencer, i és a qui estan sotmeses totes les coses».<sup>1241</sup>

En canvi, la felicitat, argumenta Luisa Sigea, sí que està relacionada amb el coneixement i amb la virtut. Sigea explica que el coneixement, concretament el coneixement filosòfic,<sup>1242</sup> és la clau perquè hom sàpiga com és aquest món i les coses que el constitueixen, i quin camí ha de seguir per no deixar-se emportar per totes les temptacions, les passions, els vicis i els mals propis d'aquest segle, ja que aquests mals terrenals són els causants que hom s'allunyi del costat de Déu i de la vida feliç. Tal com diu Sigea: «L'excelsa i divina saviesa consisteix a tenir les coses humanes conegudes a fons i ben estudiades, i no estranyar-se de res quan s'esdevenen».<sup>1243</sup>

La felicitat també està relacionada amb la virtut, perquè, segons Sigea, si hom és virtuós, és a dir, si posseeix i dóna mostres d'unes determinades virtuts, significa que ha pogut vèncer els vicis interns i els vicis externs i que, per tant, podrà arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.<sup>1244</sup> En paraules de Sigea: «La virtut és l'únic bé de la vida i, al contrari, que el vici podria considerar-se com el mal i com a infeliç aquella vida en la que hi ha vicis».<sup>1245</sup>

### 8.1.1. El coneixement

Luisa Sigea no desenvolupa una concepció epistemològica pròpiament dita, perquè el seu interès no està centrat en la recerca dels orígens ni dels límits del coneixement; ni en descobrir o justificar quina és la font principal del saber; ni tampoc en argumentar quin mètode s'ha de seguir. Sigea concep el coneixement com un saber pràctic, com una guia perquè els homes i les dones puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. És a dir, subordina el coneixement a la felicitat.

---

<sup>1239</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 389 i 448-449. Vegeu també l'apartat 6.7. La fortuna, el destí, la sort i l'atzar.

<sup>1240</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 491.

<sup>1241</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>1242</sup> Recordem que Luisa Sigea concep l'autèntic coneixement com aquell saber que està constituït per la unió del coneixement filosòfic i de la doctrina cristiana.

<sup>1243</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 457.

<sup>1244</sup> Luisa Sigea diu: «Una vida sense virtut no pot ser de cap manera una vida feliç.» (*Ibidem*, p. 441).

<sup>1245</sup> *Ibidem*.

Sigea, doncs, no fa referència a un saber contemplatiu, desinteressat, sense finalitat utilitària, és a dir, a l'*episteme*, sinó que opta per la recerca de la *phronesis*, aquell saber que té per objecte conèixer què és bo i què és dolent per a l'ésser humà i que l'ajudarà a saber actuar correctament per tal de poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

A priori, aquesta concepció epistemològica de Luisa Sigea, d'acord amb la qual el coneixement és concebut com a utilitat, podria ésser comparada amb la concepció epistemològica pròpia de l'Edat Moderna, concretament, amb la de Francis Bacon. Bacon, en la seva obra *Novum Organum*, argumenta que conèixer té una finalitat pràctica: dominar la naturalesa.<sup>1246</sup> En el cas de Luisa Sigea, però, la finalitat pràctica que es busca assolir a partir del coneixement és dominar-se a un mateix per, d'aquesta manera, poder vèncer els vicis interns i externs i arribar al costat de Déu. Tal com diu Sigea: «Els qui tenen el gust dels plaers d'aquest món terrenal són els que no coneixen les promeses celestials; els qui s'enreden en totes les coses de la nostra vida breu són els que no coneixen la vida eterna; els qui són esclaus dels vicis són els que no esperen que la virtut tingui una recompensa futura. Però nosaltres, que confessem amb la fe més pura que l'home s'ha de mostrar davant del tribunal de Crist perquè cadascú rebi el que es mereix d'acord amb les seves obres, siguin bones o siguin dolentes, hem d'alliberar-nos de les concupiscències. Tal com digué l'Apòstol: "Els qui són de Crist han crucificat la seva carn amb els seus vicis i amb les seves concupiscències"».<sup>1247</sup>

Tot i que Sigea pugui coincidir amb Bacon en relació a una concepció més pràctica que no pas contemplativa del saber, discrepa d'aquest filòsof i de la majoria de pensadors moderns, perquè no considera que l'epistemologia sigui la branca de la filosofia més rellevant. Per Sigea la principal disciplina filosòfica respecte a la qual cal reflexionar és l'ètica, tal com podem veure a partir de la temàtica que desenvolupa i de l'objectiu que pretén assolir al llarg del *Diàleg de dues donzelles*.<sup>1248</sup>

---

<sup>1246</sup> Francis Bacon diu: «L'home, ministre i intèrpret de la naturalesa, només pot fer i entendre en la mesura que hagi pogut penetrar l'ordre de la naturalesa amb l'observació i la reflexió. Més, no en sap ni pot.» (*Novum Organum*, I,I, p. 79). És a dir, segons Bacon, per poder dominar la naturalesa és necessari, prèviament, obeir-la i saber-la llegir. Vegeu també *ibidem*, II,IV-V, pp. 184-188.

<sup>1247</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 490.

<sup>1248</sup> En canvi, la majoria de filòsofs moderns centraren les seves reflexions filosòfiques en qüestions de caràcter epistemològic, donant lloc a nombroses innovacions dintre d'aquest àmbit filosòfic. Entre aquestes innovacions, a part de les reflexions de Francis Bacon, destaquen el desenvolupament de la teoria racionalista per part de René Descartes, Gottfried Leibniz i Baruch Spinoza; i de la teoria empirista per part de John Locke, George Berkeley i David Hume. Cal tenir en compte, però, que Luisa Sigea forma part de la primera meitat del segle XVI, i que es tracta d'una pensadora espanyola que visqué a cavall d'Espanya i Portugal; mentre que aquests darrers filòsofs pertanyen a la segona meitat del segle



Destaquem, doncs, que la concepció epistemològica de Luisa Sigea està més relacionada amb la concepció del savi hel·lenístic –sobretot estoic–, que no pas amb la concepció dels “teòlegs” de l’Edat Mitjana o dels “científics” moderns, perquè està centrada en la recerca d’un coneixement pràctic, a l’estil dels filòsofs hel·lenistes que feren de la seva filosofia un estil de vida.

La concepció epistemològica de Luisa Sigea també es caracteritza per estar constituïda per la combinació d’arguments i tesis cristianes i paganes. Com és habitual, Sigea entén per “paganes” les reflexions que procedeixen dels filòsofs que no són cristians, és a dir, pensadors com Plató,<sup>1249</sup> Sèneca,<sup>1250</sup> Plini el Vell,<sup>1251</sup> Marc Fabi Quintil·lià,<sup>1252</sup> Plutarc,<sup>1253</sup> etc., perquè quan parla d’Agustí d’Hipona, de Bernat de Claravall o de Jeroni d’Estridó no els qualifica mai de pagans, tot i ésser filòsofs. Segons Sigea, moltes de les teories i les reflexions desenvolupades per aquests filòsofs pagans coincideixen amb les teories i les reflexions dels filòsofs cristians, i per això els qualifica, a ells i a les seves reflexions, de divins: per exemple, parla dels «divins preceptes»<sup>1254</sup> i del «diví Plató».<sup>1255</sup> En paraules de la pròpia Sigea: «Ara no em vinguis a objectar que aquests consells provenen de filòsofs pagans que només desitjaven les lloances dels homes i que esperaven obtenir-les amb l’esplendor de les seves virtuts, perquè a continuació et mostraré, precisament, quants dels nostres seguidors de Crist pensaren de la mateixa manera»;<sup>1256</sup> o també: «De manera que la vida feliç o la felicitat consisteixen en el que hem dit abans, i només en això. Aquest és el pensament dels catòlics i també el dels pagans. Entre aquests darrers, s’hi troba Plini, que féu un llarg discurs sobre la beatitud i la felicitat, citant tots aquells a qui la plebs considerava feliços».<sup>1257</sup> El coneixement, segons Sigea, doncs, està constituït per la unió de diferents continguts basats en arguments racionals i filosòfics, juntament amb arguments cristians

---

XVI i ben entrat el segle XVII, i procedeixen de països molt més avançats en relació al desenvolupament filosòfic, científic, cultural i intel·lectual.

<sup>1249</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, p. 456.

<sup>1250</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>1251</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>1252</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>1253</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>1254</sup> Luisa Sigea diu: «Tu podries experimentar més clarament que el dia (si estiguessis alguna vegada al seu servei, com jo) que justament segueixen amb precisió els divins preceptes que cites sobre el príncep perfecte, i que mereixen els mateixos elogis que Isòcrates (si encara visqués), ja va dedicar al seu Evàgoras: [...]» (*Ibidem*, p. 376).

<sup>1255</sup> Luisa Sigea diu: «També el diví Plató donà el nom de vida només a aquella vida que era governada per l’ànima alliberada del cos.» (*Ibidem*, p. 449). Vegeu també *ibidem*, pp. 373, 375, 449 i 471.

<sup>1256</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>1257</sup> *Ibidem*, p. 446.

basats en la fe<sup>1258</sup> i raons procedents de nombrosos i distints pensadors. I aquest saber és un dels mitjans adequats perquè hom pugui arribar a la felicitat, és a dir, al costat de Déu.

A l'hora de desenvolupar la tesi d'acord amb la qual la felicitat està estretament relacionada amb el coneixement, Luisa Sigea tingué en compte, entre moltes altres teories i reflexions, com veurem, la teoria ètica platònica, és a dir, l'intel·lectualisme moral. Per Plató, la felicitat no és la riquesa, ni el poder, ni la fama, ni tampoc el plaer corporal, sinó que la felicitat està relacionada amb la raó i amb el coneixement. Plató explica que la raó és la font del saber, de la virtut, del coneixement del bé i de la felicitat. Segons aquest filòsof, la raó cerca el bé objectiu, el destria dels aparents i l'identifica pels efectes positius que aquest bé exerceix respecte a l'ànima: la pau de l'ànima i la satisfacció personal fruit de la vida virtuosa. Així doncs, la persona virtuosa és feliç perquè té coneixement, és a dir, perquè obra coherentment segons el bé mostrat per la raó.<sup>1259</sup> Els ignorants, en canvi, són infeliços.<sup>1260</sup> Per Plató, l'ideal de la saviesa és dirigir racionalment la vida, i la funció de la filosofia és promoure la reflexió per tal de tenir cura de l'ànima. Plató arriba així a una ètica objectiva, autònoma i autosuficient: objectiva, perquè tothom pot trobar el bé mateix si utilitza adequadament la raó; autònoma, perquè cadascú dirigeix la seva conducta a partir del bé, un bé idèntic a tothom; i autosuficient, perquè només necessita la raó, amb la raó ja n'hi ha prou, és suficient.

Luisa Sigea comparteix amb Plató la tesi d'acord amb la qual el coneixement és clau per poder assolir la felicitat; una felicitat concebuda no pas en termes de riquesa, poder,

---

<sup>1258</sup> Luisa Sigea també diu: «Voldria, doncs, que vosaltres us emparentéssiu amb la filosofia, i que diguéssiu amb Salomó: “Vaig proposar decidir endur-me la saviesa a casa per conuiu amb ella, sabent que seria per a mi una bona consellera i em confortaria en les preocupacions i en les penes. [...] Quan entri a casa, reposaré al seu costat, perquè la seva companyia mai no és amarga, ni és molesta la seva intimitat; ben al contrari, dóna joia i alegria”.» (Ibídem, pp. 431-432).

<sup>1259</sup> Plató diu: «La gent creu de la ciència que no té cap força, ni dirigeix ni comanda; ben lluny de considerar que té aquestes funcions, creu que àdhuc en l'home en qui existeix no és la ciència que comanda, sinó una altra cosa, adés la passió, adés el plaer, adés l'enuig, ara l'amor, sovint la temença, considerant la ciència, en resum, com un esclau, el qual fan anar d'una banda a l'altra totes les altres forces. ¿Et sembla a tu una cosa així, o bé et sembla que la ciència és quelcom de bell i capaç de comandar l'home, talment que aquell que coneix el bé i el mal no es deixa governar per res més i tot ho fa segons el que la ciència ordena, perquè la ciència és per a l'home la millor auxiliar de l'enteniment?» (“Protàgores”, 352b-c). En aquest cas, el terme original que utilitza Plató és «episteme», que en alguns casos es tradueix, certament, com a «ciència», però també com a «coneixement», tal com fan altres edicions que hem pogut consultar d'aquest fragment.

<sup>1260</sup> Plató diu: «Ara, que un de vosaltres dos [Dionísodor i Eutidem], el que vulgui, em faci un discurs semblant, però segons les regles de l'art. Si no voleu fer-ho així, continueu l'exhortació on jo l'he deixada i demostreu al minyó si cal que posseeixi tota la ciència, o si n'hi ha alguna que basti per a ésser feliç i bo, i quina és. Perquè, com deia al principi, ens importa molt que aquest jove et esdevingui un home sabent i bo.» (“Eutidem”, 282e).

fama, plaers corporals, etc., sinó en termes de virtut, autodomini, autocontrol i ataràxia. Tanmateix, la concepció moral de Sigea difereix respecte a la platònica, perquè per Plató el fi últim de la moralitat és el coneixement del bé; i d'aquest coneixement en resulta la felicitat. Per això l'ètica de Plató és una ètica objectiva, autònoma i autosuficient. Mentre que per Sigea, el fi últim de la seva concepció moral és, a partir del coneixement, arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç; per això subordina el coneixement a la felicitat, i la seva ètica és –com ja hem vist– una ètica teleològica, “eudaimònica”, material i heterònoma.<sup>1261</sup> Aquestes diferències són les que ens permeten inferir que Luisa Sigea, tot i partir de les reflexions d'altres pensadors, fou capaç de desenvolupar el seu propi pensament filosòfic. Més endavant, veurem que succeeix quelcom similar en relació a les concepcions morals dels pensadors estoics i epicuris del període hel·lenístic.

Agustí d'Hipona, seguint algunes de les reflexions platòniques i adaptant-les al cristianisme, també relaciona la felicitat amb el coneixement/saviesa, tal com explica, principalment, en les seves obres *De la vida feliç*, *La Ciutat de Déu* i *Confessions*. Agustí identifica la felicitat amb la saviesa perquè, segons ell, el bé suprem de l'home és Déu, i la saviesa no és res més que el coneixement i la possessió del Senyor; de manera que el coneixement i la possessió de Déu permeten i possibiliten la felicitat de l'home. Arran d'aquesta identificació Agustí també infereix que, com que Déu és la saviesa, i el savi és qui posseeix aquesta saviesa i també és qui coneix i estima Déu, el savi és feliç. En paraules d'Agustí, «només és feliç aquell qui posseeix Déu».<sup>1262</sup> Tanmateix, és complicat saber a què es refereix Agustí quan parla de “posseir/conèixer Déu”, perquè, d'acord amb aquest pensador cristià, a Déu no se'l pot posseir en sentit estricte, com tampoc no se'l pot conèixer en sentit estricte. Per tal de poder dilucidar aquesta qüestió, Agustí desenvolupa una teoria molt complexa basada en la metàfora de la il·luminació diferenciant entre conèixer (*scientia*) i contemplar (*sapientia*), que és el que dona la veritable felicitat.<sup>1263</sup>

A partir d'aquests arguments, doncs, podem inferir que Agustí d'Hipona concep la felicitat com quelcom que no és terrenal ni temporal,<sup>1264</sup> perquè les coses temporals no poden satisfer els homes ja que es tracta de coses que són susceptibles d'ésser

<sup>1261</sup> Vegeu pp. 292 i 312 on definim totes aquestes característiques.

<sup>1262</sup> San Agustín de Hipona, “De la vida feliz”, II,11.

<sup>1263</sup> Vegeu què entén Agustí d'Hipona per “posseir/conèixer Déu” en relació a la felicitat, en el Treball de Recerca de doctorat del doctor Oriol Ponsatí. *Si unde sit sapiens, a Deo inluminatur [Manuscrit]: la filosofia de la llum en Agustí d'Hipona*.

<sup>1264</sup> Vegeu san Agustín de Hipona, “De la vida feliz”, II,11.

modificades i, sobretot, d'ésser perdudes o arrabassades. Tal com diu Agustí: «Aleshores –vaig dir jo– [la felicitat] ha de ser una cosa permanent i segura, independent respecte a la sort, no susceptible a les vicissituds de la vida, perquè allò que és passatger i temporal no podem posseir-ho segons la nostra voluntat ni tampoc quan volem».<sup>1265</sup> De manera que, segons Agustí, la felicitat només pot raure en Déu, concretament, com hem dit, en conèixer i en posseir Déu, perquè Déu és etern, no canvia, és la veritat, la felicitat, la bondat i el Bé Suprem. D'acord amb Agustí, Déu és l'únic que pot satisfer els anhels humans de conèixer i de ser feliços, perquè és Ell mateix qui ha constituït el coneixement, la veritat, la bondat i la felicitat.

Cal tenir en compte que, quan Agustí fa referència al coneixement/saviesa, no ho fa en termes merament racionals, sinó que aquest filòsof introduï i afegí la fe en aquest coneixement/saviesa, que és el que caracteritza la filosofia cristiana. De manera que, segons Agustí, la “intel·ligència de la fe”<sup>1266</sup> és l'essència de la vertadera filosofia o saviesa cristiana, l'única que pot donar una resposta última i definitiva als homes. Tal com Agustí diu: «Ningú no dubta que és una doble força la que ens impulsa a l'aprenentatge: l'autoritat i la raó. Per a mi, és una cosa ja sabuda que no m'haig d'allunyar de l'autoritat de Crist, perquè no he trobat cap autoritat igual de ferma. En relació als temes que requereixen raonaments complicats –jo em trobo en aquesta situació, és a dir, desitjo de manera impacient conèixer la veritat no només a través de la fe, sinó també a través de la comprensió per mitjà de la intel·ligència– confio trobar entre els platònics la doctrina més anàloga a la nostra revelació».<sup>1267</sup> La filosofia, doncs, juntament amb la fe, són els instruments clau per arribar al coneixement, a Déu.<sup>1268</sup>

Des de l'òptica agustiniana, el filòsof és aquell que pot conèixer i posseir Déu i la saviesa i, per tant, en, certa manera, ser feliç; com també és aquell que pot resoldre les incògnites que constitueixen els principals problemes en relació al sentit de l'existència humana, perquè posseirà la saviesa. Agustí reconeix que el filòsof pot ser parcialment feliç perquè, segons ell, mentre hom visqui en aquest món terrenal i temporal, no podrà gaudir de l'autèntica i absoluta felicitat, perquè aquesta només està en Déu; quelcom

---

<sup>1265</sup> *Ibidem*, II,11 [La traducció és nostra].

<sup>1266</sup> Vegeu M.C. Dolby, *op. cit.*, pp. 40 i 245.

<sup>1267</sup> San Agustín de Hipona, “Contra los Académicos”, III,XX,43 [La traducció és nostra].

<sup>1268</sup> Agustí d'Hipona diu: «-Vas bé. I la Raó que parla amb tu et promet de mostrar Déu a la teva ment, tal com es mostra el sol als teus ulls. Les facultats de l'ànima vénen a ser els ulls de la ment; les veritats de les ciències són semblants a les coses que el sol il·lumina i fa visibles, com ara la terra i totes les coses terrenes; finalment Déu és el que il·lumina. Jo, la Raó, sóc a la ment allò que la mirada és als ulls. No és igual tenir ulls que mirar, ni tampoc mirar que veure. L'ànima, doncs, necessita tres coses: tenir ulls sans, mirar, veure.» (*Soliloquis*, I,VI,12). Vegeu també *ibidem*, I,III,8.

similar al que també succeeix respecte a l'autèntica i absoluta saviesa/coneixement. Segons Agustí, hom només podrà assolir l'autèntica i absoluta felicitat i l'autèntica i absoluta saviesa després d'experimentar la seva pròpia mort.

Agustí, en la seva obra *Confessions*, també reflexiona en relació a la diferència que hi ha entre viure i viure autènticament. Segons ell, hom ha de viure autènticament, i no pas viure, és a dir, sobreviure, perquè viure autènticament consisteix a viure sàviament i viure feliçment. Com Déu. En paraules d'Agustí: «Ara bé, pel que fa a les paraules que diguéreu al començ de la creació: *Sigui la llum, i la llum fou*, jo ho aplico, no pas arbitràriament, a la criatura espiritual, que era ja vida, en certa manera, capaç de rebre la vostra llum. [...] Ara, la seva infortunitat no us hauria caigut bé si no hagués esdevingut llum, no pas per la seva sola existència, sinó contemplant la llum que la il·lumina i la seva fusió amb ella, de forma que era només a la vostra gràcia que devia no sols el seu viure, sinó el seu viure feliç, girada per una millor commutació vers allò que no pot mudar-se ni en millor ni en pitjor. I tal sou només vós, que sou l'únic ésser simple, per al qual no és una cosa viure i una altra viure feliçment, perquè sou per a vós mateix la vostra felicitat».<sup>1269</sup> I viure d'aquesta manera només és possible a través del coneixement/saviesa concebut en termes agustinians.

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea cita alguns passatges d'aquestes obres en les que Agustí desenvolupa la seva concepció de la vida feliç, i la relació que hi ha, segons ell, entre la felicitat i el coneixement. Com és freqüent, Sigea parteix de reflexions alienes, en aquest cas d'Agustí d'Hipona, per tal de poder introduir el seu propi pensament. Luisa Sigea comparteix una sèrie d'elements amb Agustí, com per exemple: l'estreta relació que hi ha entre la felicitat i el coneixement; la concepció de la felicitat en termes no temporals sinó eterns perquè la felicitat rau en Déu; la diferència que hi ha entre viure i viure autènticament –com veurem més endavant; i la tesi d'acord amb la qual la filosofia–concebuda com l'autèntic coneixement– està constituïda per la unió del coneixement racional i la fe. Tanmateix, discrepa d'Agustí quan aquest pensador afirma que l'autèntica felicitat no pot ésser assolida en aquest món terrenal i temporal, sinó només quan l'home, un cop mort, es troba amb Déu. Per Luisa Sigea, en canvi, els homes sí que poden assolir i gaudir de l'autèntica felicitat vivint en aquest món. És possible, explica Sigea, tant si es viu un estil de vida retirat, com si es viu una vida àulica, gràcies a les característiques positives i als nombrosos recursos de què

---

<sup>1269</sup> Ídem, *Confessions*, XIII,III,4.

disposa cadascun d'aquests dos estils de vida. Entre aquests mitjans destaca especialment –com ja hem vist– el coneixement, perquè, segons Sigèa, és possible arribar al coneixement vivint qualsevol d'aquests dos estils de vida.

Segons Luisa Sigèa, doncs, el coneixement filosòfic és l'encarregat d'ensenyar i d'instruir els homes i les dones perquè sàpiguen què és la felicitat, quin és el camí que han de seguir, com és la vida en aquest segle, quins són els autèntics béns i quins són els falsos, de quins mitjans disposen per poder vèncer les temptacions, els vicis i les passions pròpies d'aquest segle, etc. Gràcies a aquest coneixement, els homes i les dones podran vèncer els seus vicis interns i externs perquè s'adonaran que són fruit de la curiositat i de la ignorància. És, doncs, a causa del desconeixement, que hom tendeix a deixar-se emportar per la curiositat que sent per totes les coses pròpies d'aquest món en comptes de buscar els béns espirituals i superiors. Tal com Sigèa diu: «Vaig dir que el fonament d'una bona vida era gaudir dels autèntics béns, quan en realitat hauria d'haver dit que és el cim. I només arriba a aquest cim aquell que sap de què gaudeix, perquè no ha fet que la seva felicitat depengui d'un altre. En canvi, estarà neguitós i malsegur d'ell mateix aquell que és esperonat per alguna esperança de les coses humanes, ni que sigui ben abastable, ni que sigui fàcil d'assolir, ni que mai no l'hagin decebut les coses esperades».<sup>1270</sup>

Luisa Sigèa deixa clar, doncs, que l'autèntic coneixement no està relacionat amb la curiositat, perquè aquesta, segons Sigèa, és un vici; un vici que, al seu torn, comporta caure en molts altres vicis, com per exemple, l'enveja, la desconfiança, la competitivitat, etc.<sup>1271</sup> Sigèa discrepa de l'antiga concepció de la curiositat entesa positivament com a motor del coneixement; una concepció que havia estat defensada, per exemple, pels filòsofs presocràtics. Luisa Sigèa explica que la curiositat no pot motivar l'estudi de la ciència perquè només és Déu qui posseeix el coneixement de totes les coses. En paraules de Sigèa: «Si la curiositat motiva, pel que sembla, l'estudi de la ciència, és Déu qui té el coneixement absolut de totes les coses».<sup>1272</sup> Els homes només poden conèixer una part d'aquesta realitat –per exemple, com són les coses terrenals i

---

<sup>1270</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 493.

<sup>1271</sup> Luisa Sigèa diu: «És així com se solen comportar els curiosos: a fora, s'interessen per les qüestions dels altres, tot imposant la seva malevolència i la seva indiscreció, com un ull. Tanmateix, per culpa de la seva pròpia ignorància, sovint topen contra els seus propis errors, sense tenir ni ulls ni llum per aquests errors. D'aquí que dels curiosos també se'n digui que són, no només uns inútils, sinó també una col·lecció i un dipòsit de pecats aliens, [...]» (Ibidem, p. 435). Vegeu també l'apartat 7.3.3. Vicis característics de les dones, on expliquem de manera més àmplia el vici femení de la curiositat.

<sup>1272</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 406.

algunes d'espirituals—<sup>1273</sup> però, en canvi, no poden saber res del pla diví. De manera que si hom pretén conèixer-ho tot, el que està fent en realitat és intentar esdevenir un déu, és a dir, ser similar a Déu. I portar a terme aquesta comesa, segons la doctrina cristiana, és cometre un pecat, una falta.<sup>1274</sup> Els homes, segons Sigèa, només poden aspirar a semblar-se mínimament a Déu, i ho poden fer gràcies al coneixement i a la virtut; tal com ella mateixa diu: «Mai pels déus no és negligit aquell que vol esforçar-se per esdevenir, amb la pràctica de la virtut, just i semblant a Déu fins al punt que li és permès a l'home».<sup>1275</sup>

Per tant, els homes, segons Sigèa, s'han de dedicar a la recerca d'aquell coneixement que no està motivat per la curiositat, sinó que està relacionat amb la filosofia i la religió, perquè és aquest coneixement el que els ajudarà a vèncer la ignorància respecte a les coses terrenals i temporals. Gràcies a aquest coneixement, explica Luisa Sigèa, hom sabrà quines són les coses que ha de cercar i quines les que ha d'evitar, i prendrà consciència de les conseqüències negatives que comporta cercar els béns materials en comptes dels espirituals i els resultats positius que té evitar-los;<sup>1276</sup> d'aquesta manera, aconseguirà tenir un autodomini i un autocontrol de si mateix i tranquil·litat d'ànima (ataràxia). A més, l'ànima i el cos també esdevindran una ànima i un cos forts, valents i alliberats de tots aquests mals terrenals, i podran arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat. Tal com diu Sigèa: «L'home savi prendrà allò necessari si se li ofereix, però si no, la seva privació no l'abatrà pas, perquè l'home savi és valent, i l'home valent no tem res ni li manca res; la saviesa no és res més que la moderació de l'ànima, per mitjà de la qual es manté un equilibri, sense caure en els excessos, ni reduir-se per sota de la plenitud».<sup>1277</sup>

Aquesta concepció de la tranquil·litat de l'ànima —és a dir, l'ataràxia— com a conseqüència del domini i del control d'un mateix fruit del coneixement, ja es trobava present en el pensament estoic i també en l'epicuri, amb un significat i una definició, però, diferents als de Luisa Sigèa.

---

<sup>1273</sup> El homes, per exemple, poden conèixer com és Déu, en què consisteix la felicitat, quins són i com són els béns terrenals i els béns superiors, etc.

<sup>1274</sup> Vegeu per exemple el passatge de la Bíblia on s'explica la història de la Torre de Babel (Gn 11,1-8).

<sup>1275</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 498.

<sup>1276</sup> Luisa Sigèa diu: «En efecte, malgrat que allò essencial de la vida feliç consisteix en la calma sòlida i la confiança indestructible, els homes no paren d'acumular motius de preocupació; de tal manera que al llarg de l'insidiós camí de la vida no porten el seu equipatge, sinó que l'arrossegueu, i per tant, s'allunyen cada vegada més del resultat que busquen. I com més esforços hi dediquen, més obstacles interposen i més retrocedeixen, tal com els succeeix a aquells que van a corre-cuita per un laberint i la velocitat els confon.» (Ibidem, p. 492).

<sup>1277</sup> Ibidem, p. 444.

D'acord amb l'estoïcisme hel·lenístic, el savi estoic és una persona virtuosa que sap mantenir-se al marge de les passions i en fa prou amb si mateix, és a dir, no necessita de res ni ningú per ser feliç. El savi estoic és virtuós perquè sap que l'ésser humà forma part de la naturalesa, i en cap cas no pot deixar de sotmetre's a les lleis naturals inexorables d'aquesta naturalesa. Tanmateix, tot i que aquestes lleis naturals són inflexibles, els homes en general, segons els estoics, poden conèixer-les i acceptar-les conscientment a partir de la raó i de la llibertat. És a dir, els homes poden deixar-se portar pels esdeveniments sense ser afectats per aquests, o bé oposar-se i rebel·lar-s'hi per ignorància tot creient que poden canviar el futur. El savi estoic és aquell que aconsegueix la serenitat acceptant lliurement i voluntàriament la fatalitat; el neci, en canvi, dominat per les passions, només aconsegueix patiments i infelicitat rebel·lant-se contra la necessitat. Com també explica Epictet: «Meneu-me, Zeus, com també tu, Destí, cap al lloc que m'heu determinat. Seguiré el camí sense dubtar-ne! Encara que no vulgui seguir-lo, encara que esdevingui dolent, no el seguiré pas menys. Aquell qui se sotmet agradosament a la necessitat és per nosaltres un savi i coneix les coses divines». <sup>1278</sup> Per poder assolir aquesta acceptació, els estoics recomanen seguir l'exemple dels savis impertorbables, és a dir, aquells que tenen coneixements filosòfics; estudiar filosofia, i sobretot ser virtuós. D'aquesta manera, hom obté la impertorbabilitat, la impassibilitat, la tranquil·litat de l'ànima (*aphateia* i *ataràxia*) i, en conseqüència, la felicitat.

Recordem que Sigea, basant-se en el pensament del savi estoic Sèneca, també ha recomanat, tant als homes com a les dones, buscar un guia, un testimoni a qui seguir per tal d'orientar correctament les seves vides. <sup>1279</sup> Pels estoics, aquests guies impertorbables condueixen els homes a l'acceptació del fat, és a dir, de les lleis de la naturalesa. Segons Luisa Sigea, en canvi, els guies proposats li serveixen com a model a seguir perquè a partir del procedir d'aquests models, els homes aprenen a vèncer els vicis interns i els vicis externs.

A priori, sembla que Luisa Sigea comparteix algunes de les reflexions de caràcter moral pròpies de la filosofia estoica. Tanmateix, tot i que els filòsofs estoics i Luisa Sigea reflexionen sobre la importància del coneixement, les conseqüències negatives de la ignorància, la necessitat del domini i del control d'un mateix, la tranquil·litat de l'ànima, i la relació que hi ha entre totes aquestes qüestions, uns i altra presenten una

---

<sup>1278</sup> Epictet, *Enquiridió*, p. 59.

<sup>1279</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 465 i 499.



concepció diferent de tots aquests elements perquè també busquen una felicitat concebuda en termes diferents. Pels estoics, el coneixement filosòfic fa que hom prengui consciència que tot està regit per un ordre preestablert i que, si vol ser feliç, ha d'acceptar aquest fat, perquè aquesta acceptació permet que hom aconsegueixi l'*aphateia* i l'ataràxia i, en conseqüència, la felicitat. La ignorància, en canvi, provoca infelicitat. Segons Sigèa, a diferència dels estoics, argumenta que el coneixement filosòfic és una eina clau perquè els homes prenguin consciència dels seus vicis interns i dels seus vicis externs, i a partir d'aquí lluitar per vèncer-los. Si hom aconsegueix vèncer-los, significa que té un autodomini i un autocontrol de si mateix, pot gaudir de l'ataràxia, i, en conseqüència, pot arribar al costat de Déu i ser feliç. Si no aconsegueix vèncer-los, significa que s'ha deixat guiar per la ignorància i pel desconeixement, i no pas pel coneixement filosòfic, i que per tant, no pot arribar al costat de Déu ni gaudir de la vida feliç.<sup>1280</sup>

Els estoics, però, no són els únics pensadors que relacionen el coneixement amb l'autodomini, l'ataràxia i la felicitat; Epicur i els seus seguidors també argumenten quelcom similar, en un cert sentit. Epicur considera que la filosofia és l'instrument clau per poder alliberar l'ésser humà dels falsos temors; segons ell, la filosofia (amor a la saviesa) serveix per arribar a esdevenir un home prudent (*phronimos*)<sup>1281</sup> i trobar la vertadera felicitat. Per això, Epicur proposa el *tetrafarmacon*<sup>1282</sup> que consisteix en una sèrie de reflexions per poder vèncer els quatre grans temors que afecten els homes i les dones en general: la por als déus,<sup>1283</sup> la por a la mort,<sup>1284</sup> la por al destí<sup>1285</sup> i la por al dolor,<sup>1286</sup> i són fruit de falses opinions. La tasca de la filosofia i del *tetrafarmacon* és alliberar els homes i les dones d'aquestes falses opinions i ajudar-los a assolir un coneixement vertader i segur sobre què és el món i quin és el lloc dels homes i les dones

---

<sup>1280</sup> Aquestes diferències són, altre cop, les que ens permeten inferir que Luisa Sigèa és una autèntica filòsofa, és a dir, una *docta puella* capaç de desenvolupar el seu propi pensament filosòfic. Encara que per desenvolupar-lo parteixi, en un primer moment, de reflexions d'altres pensadors.

<sup>1281</sup> Epicur diu: «[...] De tot això, el principi i el bé més gran és la prudència. Per això, més preciosa fins i tot que la filosofia és la prudència, de la qual neixen totes les altres virtuts, en ensenyar-nos que no és possible viure feliçment sense viure amb prudència, honestat i justícia, ni viure amb prudència, honestat i justícia sense viure feliçment. Puix que les virtuts són connaturals al viure feliçment i el viure feliçment és inseparable d'aquestes.» (“Lletra a Meneceu”, 132).

<sup>1282</sup> D'acord amb Ramon Alcoberro, el concepte del «tetrafarmacon» o «teoria del quàdruple remei» surt d'un fragment d'una obra del filòsof grec Filoderm. Vegeu R. Alcoberro, *Epicur: Una filosofia moral*, p. 16.

<sup>1283</sup> Vegeu Epicur, “Màximes Capitals”, I.

<sup>1284</sup> *Ibidem*, II.

<sup>1285</sup> *Ibidem*, XIV.

<sup>1286</sup> *Ibidem*, V i X.

en el món. La filosofia, doncs, els ensenya com poden conèixer i quin és el criteri de veritat; què és i quines característiques presenta la naturalesa o el món físic; i, en darrer lloc, què han de fer per esdevenir feliços. Segons Epicur, la felicitat s'aconsegueix a partir d'aquests coneixements, juntament amb l'ajuda de la raó calculadora –que s'encarrega de mesurar les necessitats i de moderar els desigs– i de la *phronesis* –que consisteix a posseir una saviesa prudent.<sup>1287</sup> El savi epicuri doncs, aconsegueix la felicitat perquè comprèn el sentit de la vida i actua a partir de la *phronesis*, és a dir, sense deixar-se dominar pels impulsos, ni per la immediatesa, ni tampoc pels plaers físics i innecessaris, sinó buscant sàviament els plaers espirituals. També aconsegueix aquesta felicitat calculant quina és la millor manera de gaudir i d'evitar tots els dolors possibles i cercant l'equilibri; un equilibri fruit de viure una vida senzilla, tranquil·la i retirada, tot posseint els mínims aliments i els vestits necessaris per tal de no passar ni gana, ni set, ni tampoc fred.<sup>1288</sup> Gràcies a tots aquests preceptes, doncs, el savi epicuri assolirà la impertorbabilitat de l'ànima (*ataràxia*),<sup>1289</sup> la serenitat,<sup>1290</sup> l'autosuficiència,<sup>1291</sup> i, en conseqüència, podrà gaudir de la felicitat.<sup>1292</sup> Epicur s'oposa, doncs, a tota construcció teòrica que no signifiqui una ajuda pràctica per poder viure millor i ser feliç; per a ell, el savi és aquell que sap viure moderadament.<sup>1293</sup> Viure

---

<sup>1287</sup> Epicur diu: «Car ni festes ni banquets continus, ni el gaudir de nois i donzelles, ni de peixos i tot allò que ofereix una taula luxosa engendren una vida plaent, sinó el càlcul sobri que investigui les causes de tota elecció i rebuig i que bandegi les falses creences a partir de les quals s'apodera de les ànimes la més gran confusió. [...]» («Lletra a Meneceu», 132).

<sup>1288</sup> Vegeu ibídem, 122-135.

<sup>1289</sup> Epicur diu: «Una recta visió d'aquests desigs sap, doncs, referir a la salut del cos i a la impertorbabilitat de l'ànima tota elecció o rebuig, car aquesta és la consumació de la vida feliç.» (Ibídem, 128).

<sup>1290</sup> Epicur diu: «L'home serà està tranquil amb si mateix i amb els altres.» («Sentències Vaticanes», 79) [La traducció és nostra].

<sup>1291</sup> Epicur diu: «També considerem l'autosuficiència com un gran bé, no perquè en tota ocasió fem ús de poques coses, sinó a fi que, si no tenim molt, ens acontentem amb poc, sincerament convençuts que gaudeixen més agradablement de l'abundància aquells qui menys en tenen necessitat i que tot allò que és natural és molt fàcil d'aconseguir, i allò que és va, molt difícil d'assolir. Els aliments frugals proporcionen el mateix plaer que un àpat abundós quan allunyen tot el dolor de la indigència.» («Lletra a Meneceu», 130).

<sup>1292</sup> Epicur diu: «Una vegada portades a terme, amb dificultat recollim el fruit de tota la resta de les nostres ocupacions; en canvi, de la filosofia, el plaer va sorgint conjuntament amb el coneixement; perquè el plaer no és posterior al fet d'haver après, sinó que l'aprenentatge i el plaer van units.» («Sentències Vaticanes», 27) [La traducció és nostra].

<sup>1293</sup> Segons Epicur, els trets i les formes de vida d'un savi, és a dir, d'un home feliç són els següents: «Perquè, ¿a qui consideres millor que a aquell que té sobre els déus creences pietoses i en relació a la mort manca completament de por, que té present el fi propi de la natura, que distingeix que el límit dels béns és fàcil d'assolir i que el límit dels mals té o poca durada o pocs patiments, que el destí, considerat per alguns com a senyor de tots les coses, es riu, tot afirmant que algunes coses s'esdevenen per necessitat, d'altres per atzar i d'altres per obra nostra, perquè veu que la necessitat és irresponsable, l'atzar inestable i allò que es troba a les nostres mans no té amo, home, per tant, a qui li pertanyen naturalment la censura i la lloança?» («Lletra a Meneceu», 133).

moderadament consisteix a tenir autodomini i autocontrol i no deixar-se emportar per les passions ni pels falsos plaers, gràcies al coneixement.

Al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, Luisa Sigea no cita en cap ocasió ni Epicur ni tampoc el seu pensament filosòfic; probablement perquè aquesta pensadora no tingué la possibilitat de llegir directament les obres d'aquest filòsof hel·lenístic, sinó que tot el que Sigea pogué saber sobre el pensament epicuri li hauria arribat filtrat i esbiaixat pel pensament cristià. Tanmateix, si hom pren com a referència l'epicureisme grec, sense que aquest hagi estat modificat pel cristianisme, s'adonarà que les reflexions epicúries i les de Luisa Sigea comparteixen algunes similituds, tot i que també certes discrepàncies, tal com succeeix en el cas dels estoics. Un exemple és la concepció epistemològica que defensen. Tant Epicur com Luisa Sigea argumenten a favor d'un coneixement pràctic través del qual arribar a la felicitat. Tanmateix, també divergeixen en el sentit que cal donar a la felicitat. En el cas d'Epicur, aquest coneixement li serveix per eliminar les falses opinions que causen els quatre grans temors en els homes, i d'aquesta, manera, els ajuda a assolir la impertorbabilitat, la impassibilitat, la tranquil·litat de l'ànima, i, en conseqüència, a gaudir de la felicitat; una felicitat concebuda en termes de recerca del plaer i absència del dolor, fruit d'aquest coneixement i de la moderació. Per Sigea, en canvi, tot i que també argumenta a favor del coneixement com a eina clau per poder assolir la impertorbabilitat, la impassibilitat i la tranquil·litat de l'ànima, aquesta ataràxia, i en conseqüència, també la felicitat, són el resultat de vèncer els vicis interns i els vicis externs, i d'arribar al costat de Déu; i no pas de l'alliberament dels falsos temors causats per falses opinions.

A partir dels arguments desenvolupats podem inferir que, segons Luisa Sigea, la felicitat és assolida amb l'ajuda del coneixement filosòfic –constituït per la unió d'arguments racionals i cristians–, el qual ajuda els homes i les dones a fer front i a vèncer els vicis interns i els vicis externs provocats pels mals propis d'aquest segle. Gràcies a aquest coneixement filosòfic hom també aconsegueix tenir autodomini i autocontrol, i per tant, que la seva ànima resti en pau (ataràxia), i pugui arribar al costat de Déu.

Aquest coneixement filosòfic, afegeix Luisa Sigea, està relacionat amb la virtut. És a dir, segons Sigea, gràcies al coneixement, hom s'adonarà i serà conscient de la necessitat de posseir i de donar mostres d'una sèrie de virtuts, perquè aquestes virtuts l'ajudaran a alliberar-se de tots els vicis, podent, d'aquesta manera, arribar al costat de

Déu i gaudir de la vida feliç. Tal com diu Sigea: «Quan trenquem amb tots els vicis, quan trepitgem totes les passions [gràcies al coneixement] i quan aspirem a ser rics només en virtut, significarà que estarem avançant pel camí estret, que és el camí que condueix cap a la vida [la vida al costat de Déu dintre, però, d'aquest segle]». <sup>1294</sup>

### 8.1.2. La virtut

Luisa Sigea no desenvolupa una definició amb contingut de la virtut, sinó que la presenta de la següent manera: «La virtut és suficient per si mateixa, perquè ella és la mestra i la sobirana de totes les coses». <sup>1295</sup> A partir d'aquesta explicació, inferim que Luisa Sigea concep la virtut com la mestra i la guia dels homes perquè aquests puguin arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat. Segons Sigea, la virtut, en la pràctica, es concreta en unes determinades virtuts; és a dir, a partir de l'exercici d'un es determinades virtuts <sup>1296</sup> hom podrà assolir aquesta fita vital, perquè «només la virtut té en ella totes les coses, i totes les coses bones es troben en les mans del qui té la virtut. És la capitana de tots els camins, i sota la seva direcció cap de vosaltres no pot equivocar-se de ruta». <sup>1297</sup> Això significa que, si hom dóna mostres d'un es determinades virtuts, estarà demostrant que és virtuós i per tant, essent virtuós i seguint un dels dos camins possibles –la vida retirada o bé la vida àulica– està avançant en direcció a Déu i a la vida feliç.

Tal com succeeix en el cas del coneixement, Sigea també subordina la virtut a la felicitat, perquè la felicitat és el màxim objectiu a assolir. Segons Sigea, però, hom només pot ser feliç si és virtuós; és a dir, si hom no és virtuós no serà feliç perquè no pot arribar a Déu, i és al costat de Déu on es troba la felicitat. De manera que, sense virtut no hi ha felicitat. <sup>1298</sup>

En relació a aquesta qüestió sobre si la virtut és o no és un bé en si mateix i si està o no està subordinat a la felicitat, els filòsofs estoics, entre ells Sèneca, argumenten que la virtut sí que és un bé en si mateix. Segons Sèneca, la virtut té valor per si mateixa, no

---

<sup>1294</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 499.

<sup>1295</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>1296</sup> En el cas de les dones, com hem vist, Luisa Sigea considera que han de posseir i donar mostres de sis virtuts concretes: la moderació, el silenci, la castedat, la pudícia, la caritat i l'harmonia. Vegeu l'apartat 7.3.2. Virtuts necessàries en les dones.

<sup>1297</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 438.

<sup>1298</sup> Tanmateix, Luisa Sigea no reflexiona sobre la possibilitat que hom sigui virtuós però no feliç; és a dir, sobre si és possible concebre la virtut com a independent de la felicitat; Sigea només explica que la felicitat no és independent de la virtut, però no al revés.

depèn dels plaers físics, ni dels corporals, ni tampoc no està subordinada a la felicitat, sinó que és independent respecte a totes aquestes coses, perquè la virtut és una disposició constant a actuar d'acord amb la naturalesa, amb la raó còsmica. Tal com diu Sèneca: «Erres doncs, quan preguntes per què recerco la virtut, per tal com demanes alguna cosa per damunt del bé summe. Demanes què reclamo de la virtut? Ella mateixa. Res, talment, no té de millor; ella és el seu premi. Que aquest premi és poc gran? Quan jo et diré: “El bé suprem és la fermesa d’una ànima infrangible, i la seva harmonia, i la seva bellesa”, encara exigiràs una cosa més gran a la qual s’ordenin aquestes? Per què m’anomenes el plaer? Cerco el bé de l’home, no el del ventre, que més ample que en l’home, és en les bèsties i en les feres”». <sup>1299</sup> Amb aquestes reflexions, Sèneca insisteix en què la virtut té valor per si mateixa i que porta implícita la felicitat. Per tant, la virtut no està subordinada a la felicitat.

A partir d’aquesta argumentació de Sèneca, podem inferir que, tot i que Luisa Sigea està d’acord en aquesta relació abstracta establerta –en aquest cas– pels estoics, entre la virtut i la felicitat, a l’hora de concretar el contingut i el significat d’aquests dos elements de la relació, els defineix de manera diferent dels estoics. Sigea concep la pràctica de les virtuts com un mitjà a través del qual hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat. A més, l’objectiu del pensament filosòfic de Luisa Sigea no és desenvolupar una doctrina per a temps difícils ni una moral de resistència, com era el cas dels estoics hel·lenístics, sinó arribar al costat de Déu dintre d’aquesta mateixa vida terrenal i temporal. <sup>1300</sup>

Luisa Sigea, a part de considerar la virtut com l’exercici de les virtuts i la guia per poder arribar a Déu, també argumenta que la virtut procedeix de Déu. Sigea justifica aquesta tesi basant-se en la doctrina cristiana, argumentant que només Déu posseeix totes les virtuts, perquè Déu és perfecte, i com que és perfecte i bo, entrega als homes la virtut perquè per mitjà d’aquesta els homes puguin fer front a tots els vicis, passions i temptacions pròpies d’aquest segle, i puguin retornar al seu costat. En paraules de Sigea: «Tu em diràs que això és quelcom ardu i difícil, ho reconec, però Déu, que és omnipotent, bo i pietós amb nosaltres, ens recompensa fidelment, i, com digué Ambròs, ens ajuda sense descans. [...] Qui ens va donar la gràcia de la voluntat, també ens

---

<sup>1299</sup> Sèneca, “Sobre la felicitat”, IX,4 [La traducció és nostra].

<sup>1300</sup> Aquesta argumentació ens permet inferir de nou que, tot i que Luisa Sigea parteix de reflexions d’altres pensadors –en aquest cas, dels estoics– aquestes reflexions tan sols li serveixen de pretext per desenvolupar els seus propis pensaments i donar-los autoritat.

atorgarà la virtut per tenir èxit». <sup>1301</sup> Per això, és molt important, destaca Sigèa, que hom vetlli per aquest do concedit per Déu, perquè la virtut no sigui descuidada ni caigui en l'ociositat. Segons Sigèa, l'home, confiant massa en la virtut i veient que la majoria de vegades aquesta triomfa, té tendència a relaxar-se, a perdre la por i a deixar de dedicar l'atenció necessària als vicis, a les passions i a les temptacions pròpies d'aquest segle. A causa d'aquest descuit i d'aquesta manca d'atenció, hom cau de nou en mans d'aquests mals terrenals, i, per tant, s'allunya de Déu i de la felicitat. <sup>1302</sup>

Com ja hem vist, Luisa Sigèa explica quines són les virtuts que Déu ha entregat als homes i a les dones i que aquests han de portar a la pràctica si volen arribar al seu costat. En el cas dels prínceps, Sigèa argumenta que Déu els atorga les virtuts de la saviesa, la prudència –constituïda per la unió de la virtut del coratge, de la templança i de la fortalesa–, i la humilitat; d'aquesta manera podran ser uns bons governants, és a dir, sabran dirigir els súbdits en direcció a Déu, i no pas en direcció als béns terrenals. A les dones, Déu els concedeix les virtuts de la pudicícia, la moderació, el silenci, la castedat, l'harmonia i la caritat; gràcies a les quals podran vèncer els vicis femenins i també trobar i conservar els seus marits. Als súbdits, Déu els dona la virtut de la paciència, la moderació i l'obediència, per mitjà de les quals podran fer front a la dura servitud. I finalment, «als rics, [Déu] els dona l'almoina, que extingeix el pecat; als colèrics, l'amor envers al proïsme, el qual ho venç tot; als ambiciosos, els dona l'honor, que posa fre a tots els altres defectes i també a les passions; i així per a totes i cadascuna de les nostres inclinacions». <sup>1303</sup>

Segons Luisa Sigèa, totes aquestes virtuts concedides per Déu no portaran els homes a la perfecció, sinó que, segons ella, Déu dona totes aquestes qualitats com un remei per evitar la destrucció de totes les coses. <sup>1304</sup> Luisa Sigèa és conscient que la vida en aquest segle està plena de vicis, passions i temptacions, als quals els homes no sempre poden fer front o vèncer, ja sigui a causa de la feblesa d'uns, a la influència d'altres –com és el cas dels aduldors–, a la manca d'atenció, de coneixement, etc. De manera que deixar-se guiar i emportar per aquests mals terrenals, és a dir, per aquests vicis, significa la desgràcia, la desventura, i la “destrucció” respecte a un mateix i també en relació als altres. Tanmateix, si hom fa ús de totes les virtuts concedides per Déu, aleshores podrà eradicar els vicis, com ara l'ambició, la luxúria i l'ira –en el cas dels prínceps; la

---

<sup>1301</sup> L. Sigèa, *op. cit.*, p. 493.

<sup>1302</sup> Vegeu *ibidem*, p. 485.

<sup>1303</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>1304</sup> *Ibidem*.

impaciència i l'enveja –en el cas dels súbdits; la supèrbia, l'enveja, la curiositat, l'ociositat, la loquacitat –en el cas de les dones; etc. És a dir, hom podrà vèncer tant els vicis interns com els vicis externs, i d'aquesta manera també podrà assolir una «solidesa moral»,<sup>1305</sup> arribar al costat de Déu, i gaudir de la felicitat.

Tomàs d'Aquino, en la seva obra *Summa Theologica* (*Summa Teològica*) parla de les virtuts teològiques o teologals, que són virtuts sobrenaturals o divines que tenen com a finalitat Déu. Les virtuts teologals són les virtuts de la fe, l'esperança i la caritat.<sup>1306</sup> Segons Tomàs d'Aquino, aquestes virtuts són les que encaminen els homes en direcció a una felicitat sobrenatural, és a dir, en direcció a Déu. Com que aquesta felicitat sobrenatural sobrepassa els homes –explica Tomàs d'Aquino–, Déu els envia aquestes virtuts perquè assolint-les, puguin encaminar-se cap a Ell. Els homes poden conèixer aquestes virtuts a través de la divina revelació en les Sagrades Escripures.<sup>1307</sup>

Luisa Sigea comparteix amb Tomàs d'Aquino la tesi d'acord amb la qual, per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat, els homes necessiten la virtut. En el cas de Tomàs d'Aquino hom requereix, especialment, aquestes tres virtuts teològiques,<sup>1308</sup> que es distingeixen tant de les virtuts dels prínceps com de les virtuts cardinals de què parlen els filòsofs. Luisa Sigea, a diferència de Tomàs d'Aquino, argumenta que totes les virtuts a què ella ha apel·lat, no només procedeixen de Déu, sinó que serveixen perquè hom pugui vèncer els vicis interns i els vicis externs i a partir d'aquí poder arribar al costat d'Aquest i gaudir de la vida feliç. És a dir, segons Sigea, tant les virtuts

---

<sup>1305</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>1306</sup> Tomàs de Aquino diu: «La fe, l'esperança i la caritat estan per damunt de les virtuts humanes, perquè són virtuts de l'home en tant que participen de la gràcia divina.» (*Suma Teològica*, II, q.58, art.3) [La traducció és nostra].

<sup>1307</sup> Tomàs d'Aquino diu: «En l'home hi ha una doble benaurança o felicitat [...]. Una és proporcional a la naturalesa humana, és a dir, l'home pot assolir-la a través dels principis de la seva naturalesa. L'altra és la benaurança que sobrepassa la naturalesa de l'home, a la qual hom no pot arribar si no és a través de l'ajuda divina, mitjançant una certa intervenció de la divinitat. [...] Com que aquesta benaurança excedeix la proporció de la naturalesa humana, els principis naturals humans que li serveixen per obrar de manera proporcional a la seva naturalesa, no són suficients per ordenar l'home en direcció a tal benaurança. D'aquí que sigui necessari que se sobreafegeixin a l'home alguns principis divins per mitjà dels quals s'ordini a la benaurança sobrenatural, de la mateixa manera que a través dels principis naturals s'ordena al fi connatural, encara que sigui amb la indispensable ajuda divina. Aquells principis s'anomenen virtuts teològiques, en primer lloc, perquè tenen Déu com a objecte, en tant que per mitjà d'elles ens ordenem a Déu; en segon lloc, perquè només Déu ens les infon; i en tercer lloc, perquè només són conegudes a través de la divina revelació, continguda en les Sagrades Escripures.» (*Ibidem*, II, q.62, art.1) [La traducció és nostra].

<sup>1308</sup> Tomàs d'Aquino considera les virtuts teològiques com les virtuts equivalents a les virtuts catòliques, meritòries o infuses, en relació a les quals reflexionen els teòlegs, i en oposició a les virtuts polítiques de les quals parlen els filòsofs. Aquestes tres virtuts teològiques, segons Tomàs d'Aquino, es diferencien de les virtuts morals o cardinals perquè –com ja hem comentat– provenen de Déu, tenen com a objecte d'estudi i finalitat el propi Déu, i són conegudes per divina revelació.

cardinals com les virtuts pròpies dels prínceps –príncipesques– procedeixen de Déu, i tenen com a objecte d'estudi i objectiu el propi Déu.

Com succeïa en relació al cas d'Epicur, Luisa Sigea tampoc no ha citat, al llarg del *Diàleg de dues donzelles*, cap argument ni cap reflexió de Tomàs d'Aquino. En aquest cas, però, aquesta manca de referències respecte al pensament de Tomàs d'Aquino segurament no es deu a què Sigea no coneixia el pensament d'aquest filòsof cristià, ja que en ple segle XVI, les reflexions tomistes, per exemple, del filòsof espanyol Francisco de Vitoria (1483/86-1546) eren sobradament conegudes. Probablement, doncs, Luisa Sigea no cita Tomàs d'Aquino ni tampoc les seves reflexions perquè el pensament de Sigea en línies generals és més afí al de Plató i Agustí d'Hipona, que no pas al de Tomàs d'Aquino, ja que aquest parteix d'arguments aristotèlics.<sup>1309</sup>

Per mitjà de tots aquests arguments presentats, doncs, Luisa Sigea explica i justifica que a partir del coneixement i de la virtut, hom podrà fer front, vèncer i alliberar-se dels vicis interns i dels vicis externs, i donant mostres d'aquesta victòria podrà arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç.

Sigea reconeix que aquesta tasca és complicada, perquè no només s'han de modificar els hàbits del cos –vicis externs–, sinó també els de l'ànima –vicis interns–, ja que per la pràctica i el costum, els vicis s'han fixat en ambdós principis antropològics amb molta força.<sup>1310</sup> Tanmateix, confia en què els homes podran assolir aquesta fita perquè, segons ella, Déu posa a prova els homes, però només fins a un límit, perquè coneix les seves forces, i sobretot, els estima;<sup>1311</sup> per tant, Déu no els abandona mai. De fet, l'amor que els homes senten cap a Déu, i l'amor que Aquest sent cap als seus fills, també és una de les eines clau per poder acabar amb les passions, els vicis i les temptacions pròpies d'aquest món terrenal i temporal.<sup>1312</sup> A més, a part de comptar amb l'ajuda del coneixement, de la virtut i de Déu, segons Sigea, el propi Déu ha establert dos estils de vida a través dels quals tots els homes i totes les dones podran arribar al seu costat i gaudir de la vida feliç dintre d'aquest segle. Aquests dos camins, com hem vist, són la vida retirada i la vida àulica.

---

<sup>1309</sup> Luisa Sigea tampoc no esmenta el pensament filosòfic d'Aristòtil.

<sup>1310</sup> Vegeu L. Sigea, *op. cit.*, pp. 478 i 483.

<sup>1311</sup> Luisa Sigea diu: «El Senyor ens guarda de tot mal, però no pas posant-nos fora de perill de tota adversitat, sinó amb prevenció, per tal que dintre de les adversitats i de les onades de la tempesta, l'ànima no resulti ferida. [...] Déu és fidel i no permetrà que siguem temptats per damunt de les nostres forces.» (Ibidem, p. 510).

<sup>1312</sup> Vegeu ibídem, p. 506.



A partir d'aquestes argumentacions, doncs, podem justificar perquè la concepció moral de Luisa Sigea és una moral teleològica, “eudaimònica”, material i heterònoma. És una moral teleològica perquè el fi que persegueix Sigea és arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat, és a dir, cerca l'*eudaimonia*. Segons Sigea, hom aconseguirà la felicitat quan s'hagi alliberat de tots els vicis interns i externs provocats per les passions, els vicis i les temptacions pròpies d'aquest món, quan tingui autodomini i autocontrol de si mateix, i quan la seva ànima resti tranquil·la (ataràxia). És a dir, hom serà feliç quan, essent lliure de tots aquests mals terrenals, es trobi dintre d'aquest mateix segle –ja sigui vivint una vida retirada o una vida àulica– al costat de Déu, perquè al costat de Déu «no falta res ni sobra res».<sup>1313</sup> La moral de Sigea també és una moral material i de continguts perquè aquesta pensadora dona unes normes, unes pautes, uns preceptes i unes virtuts a partir dels quals hom podrà assolir aquesta fita –la felicitat. En darrer lloc, es tracta d'una moral heterònoma perquè no depèn d'un mateix, sinó que es basa en les pautes establertes per una autoritat i, en última instància, dels preceptes divins –i, en tant que divins, no es poden qüestionar.

## 8.2. CONCEPCIÓ DE LA VIDA FELIÇ

A partir de tots aquests arguments podem inferir que Luisa Sigea concep la felicitat com el resultat d'arribar al costat de Déu després d'haver sabut fer front i vèncer tots els vicis interns (els de l'ànima) i externs (els del cos) provocats per les passions, les temptacions i els mals propis d'aquest segle, amb l'ajuda del coneixement i de la virtut, ja sigui vivint una vida retirada o bé la vida àulica dintre d'aquest segle. Tal com ella mateixa diu: «Viure, en efecte, no és res més que fer camí cap a Déu [...] i arribar a Déu és viure una vida feliç».<sup>1314</sup>

Luisa Sigea explica que la vida feliç es caracteritza per ser una vida totalment oposada a la vida terrenal i temporal, perquè es tracta d'una vida lliure de vicis, de passions, de temptacions, etc.; és a dir, és una vida allunyada de les misèries i les desventures pròpies de la vida en aquest segle, perquè hom, al costat de Déu, no

---

<sup>1313</sup> *Ibidem*, p. 453.

<sup>1314</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 452 i 454.

necessita cap d'aquests béns terrenals.<sup>1315</sup> En la vida feliç, la brevetat de la vida humana, el pas del temps i la mort no són qüestions que preocupin ni que inquietin els homes que han aconseguit assolir-la, perquè en la vida feliç hom ja es troba espiritualment amb Déu. El pas del temps i la mort física són simples passos “naturals”, normals i necessaris que han de tenir lloc perquè l'home pugui retrobar-se amb Déu en ànima i cos –una ànima i un cos però, no pas físics sinó espirituals.

Sigea també explica que en la vida feliç només hi regnen el coneixement i la virtut, perquè els homes que han aconseguit arribar-hi són homes savis i virtuosos; homes que tenen un autodomini i un autocontrol de si mateixos, i amb les ànimes en pau. Tal com ella mateixa diu: «La vida feliç també és eterna i diferent. Així doncs, hem de creure que només viu feliç aquell que per la força i a la grandesa de la seva ànima i pel rebuig que professa respecte a les coses humanes sap viure satisfet amb la pura virtut».<sup>1316</sup> Segons Sigea, hom pot accedir a la vida feliç vivint una vida retirada o bé una vida àulica, perquè aquestes dues formes de vida es caracteritzen, precisament, per ser dos estils de vida establerts per Déu,<sup>1317</sup> i també per ser els únics camins per arribar al costat d'Aquest. Tal com ella mateixa diu: «Perquè, si bé els camins són diversos, en realitat es tracta d'una única ruta i seu propòsit també és el mateix».<sup>1318</sup> I, en ambdós casos, es tracta de dues formes de vida que són viscudes dintre d'aquest mateix segle, enmig de la vida terrenal i temporal. En paraules de Sigea: «S'arriba a Ell a través de la mort o bé pel menyspreu per la mort. Per tant, visquem com si haguéssim de morir, i preparem-nos per la mort com si haguéssim de viure sempre. [...] Perquè una cosa és preparar-se per actuar i una altra és fer-ho; una cosa és viure per morir, i l'altra és morir per viure. El primer morirà per la glòria, mentre que el darrer mor sempre per a la glòria».<sup>1319</sup>

Luisa Sigea considera, doncs, que hom pot arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç vivint en aquest segle, és a dir, no cal que hom esperi la mort per poder restar amb Déu i ser feliç, perquè Déu ha establert dos estils de vida adequats per a tots els homes, des dels quals aquests homes poden arribar i romandre al seu costat i gaudir de la felicitat. I si hi ha mal en el món, és perquè els homes no han seguit els mitjans amb els que compten per tal de poder fer front i vèncer els seus vicis interns i externs.<sup>1320</sup>

---

<sup>1315</sup> Vegeu *ibidem*, pp. 448 i 488-489.

<sup>1316</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>1317</sup> Vegeu *ibidem*, p. 485.

<sup>1318</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>1319</sup> *Ibidem*, p. 454.

<sup>1320</sup> Luisa Sigea diu: «[...] perquè si ningú no hagués pecat en el paradís, no seria un acte de pietat lluitar contra els vicis, ja que l'absència de vicis seria l'habitatge de la felicitat.» (*Ibidem*, p. 510).

Aquests vicis, d'altra banda, també formen part del pla diví, malgrat que als homes els costi de comprendre; com diu Pau, els camins del Senyor són inescrutables.<sup>1321</sup>

La vida feliç és, doncs, per Luisa Sigea, l'autèntica vida, perquè «una cosa és viure»,<sup>1322</sup> és a dir, sobreviure deixant-se emportar per tots els mals terrenals, i una altra molt diferent «és saber viure»,<sup>1323</sup> és a dir, ser feliç havent sabut vèncer els vicis interns i els externs amb l'ajuda del coneixement i de la virtut, i havent arribat al costat de Déu.

Aquesta tesi d'acord amb la qual una cosa és viure i una altra de molt diferent és saber viure, és a dir, viure autènticament, ja fou desenvolupada per Agustí d'Hipona, com hem comentat, en la seva obra *Confessions*. En aquesta obra, Agustí distingeix entre una vida viscuda en la ignorància i amb infelicitat, i una vida autèntica viscuda a partir del coneixement i essent feliç,<sup>1324</sup> és a dir, viscuda al costat de Déu.<sup>1325</sup> Aquesta tesi, en relació a viure autènticament, també apareix en una altra obra d'Agustí, *La Ciutat de Déu*, on Agustí fa referència, de manera metafòrica, a la ciutat de Déu i a la ciutat terrenal. Basant-se en el pensament platònic, en alguns arguments de sant Pau i també d'Orígenes (un dels pares de l'Església cristiana), Agustí explica que en el món terrenal s'hi poden distingir metafòricament dues ciutats que han existit sempre, una al costat de l'altra, des del començament dels temps: la ciutat de Déu i la ciutat terrenal. La ciutat de Déu és la ciutat d'aquells que tenen com a màxim bé l'amor de Déu; aquesta ciutat, a més, està associada amb l'Església i ha estat fundada per Abel. La ciutat terrenal, en canvi, està formada per aquells individus que es mouen conduïts per l'amor propi, que menyspreen Déu i que gaudeixen àvidament de les coses terrenals; aquesta ciutat està associada amb l'Estat i ha estat constituïda per Caïn.<sup>1326</sup> Segons Agustí, d'aquestes dues ciutats, tan sols subsistirà la de Déu. A la Bíblia, aquestes dues ciutats apareixen representades per la nova ciutat de Jerusalem<sup>1327</sup> i Babilònia,<sup>1328</sup> respectivament.

---

<sup>1321</sup> Vegeu Rm, 11,33: «Oh profunditat de la riquesa, de la saviesa i del coneixement de Déu! Que en són, d'insondables, els seus judicis, i d'impenetrables, els seus camins!».

<sup>1322</sup> L. Sigea, *op. cit.*, p. 445.

<sup>1323</sup> *Ibidem*.

<sup>1324</sup> Vegeu Agustí d'Hipona, *Confessions*, XIII,III,4.

<sup>1325</sup> Agustí d'Hipona diu: «Faci's lluny, Senyor, faci's lluny del cor del vostre servent, que es confessa a vós, faci's lluny el pensament que em cregui feliç per qualsevol joia que senti. Hi ha, en efecte, una joia que no és pas donada als impietosos, sinó a aquells qui us serveixen amb desinterès, la joia dels quals sou vós mateix. I és aquesta la veritable felicitat, alegrar-se en vós, de vós, per vós: ve-te-la aquí, i no n'hi ha d'altra. Els qui, però, s'afiguren que n'hi ha una altra, persegueixen una altra joia que no és pas la veritable. Així i tot, llur voluntat no deixa de cercar una certa imatge de joia.» (*Ibidem*, X,XII,32).

<sup>1326</sup> Vegeu san Agustí de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIV,XXVIII.

<sup>1327</sup> Vegeu Ap 21,10: «Llavors vaig veure baixar del cel, venint de Déu, la ciutat santa, la nova Jerusalem, abillada com una núvia que s'engalana per al seu espòs».

Si tenim en compte els arguments presentats per Agustí d'Hipona i els desenvolupats per Luisa Sigea, podem establir un cert paral·lelisme entre la ciutat terrenal d'Agustí i la vida terrenal infeliç de Sigea; i la ciutat de Déu d'Agustí i la vida terrenal feliç de Sigea. És a dir, Luisa Sigea comparteix amb Agustí d'Hipona la tesi d'acord amb la qual en aquest segle hi ha dues "ciutats" que es caracteritzen per posseir atributs oposats; en el cas de Siga, més aviat dues formes de saber viure: un vida terrenal infeliç dominada i dirigida per nombrosos vicis, passions i temptacions, viscuda per aquelles persones que són incapaces de vèncer tots aquests mals; i una vida també terrenal però on és possible que hom sigui feliç, viscuda per persones fortes i també per persones no tan fortes però capaces de lluitar i vèncer els seus vicis interns i externs causats per tots els mals terrenals, i que volen arribar al costat de Déu. Agustí explica que hom viu en la ciutat terrenal quan s'allunya de Déu, i en la ciutat de Déu quan el segueix; de manera semblant, Luisa Sigea també argumenta que hom viu enmig de la vida terrenal infeliç quan aquest no té en compte el coneixement filosòfic i tampoc no segueix la virtut, sinó que es deixa emportar per les passions, els vicis i les temptacions pròpies d'aquest segle. En canvi, hom viu una vida terrenal feliç<sup>1329</sup> al costat de Déu si sap fer front, amb l'ajuda del coneixement i de la virtut, a tots aquests mals.

Probablement Luisa Sigea tingué en compte aquestes reflexions d'Agustí d'Hipona a l'hora de desenvolupar la seva concepció de la vida feliç encara que en aquest cas concret no hi faci referència explícita. Sabem que Luisa Sigea coneixia l'obra *La ciutat de Déu*, on Agustí, precisament, presenta aquesta teoria, ja que és una de les obres més citades al llarg del *Diàleg de dues donzelles*.

A partir de tots aquest arguments doncs, inferim que, segons Luisa Sigea, la vida feliç –l'objectiu del *Diàleg de dues donzelles*– és la vida que hom viurà un cop hagi aconseguit alliberar-se dels vicis interns i dels vicis externs provocats per les passions, pels vicis i per les temptacions pròpies del món terrenal. Per poder gaudir d'aquesta vida terrenal feliç hom compta amb l'ajuda del coneixement i de la virtut, i hi pot arribar tot vivint una vida retirada o una vida àulica enmig d'aquest segle. Si hom segueix de manera fidel tots aquests preceptes, aleshores, podrà arribar al costat de Déu,

---

<sup>1328</sup> Vegeu Ap 18,1-8: «[...] -Ha caigut, ha caigut la gran Babilònia, i s'ha convertit en cau de dimonis, refugi de tots els esperits impurs, de tots els ocellots impurs i de totes les bèsties impures i detestables! [...]».

<sup>1329</sup> Recordem que Luisa Sigea anomena aquesta vida terrenal feliç com "un regne etern". Vegeu l'apartat 6.8.1. Característiques de la vida retirada, on expliquem els trets propis d'aquest "regne etern".

«l'autor, [...] el guia i la meta de la vida feliç»,<sup>1330</sup> i, en conseqüència, també arribarà a la vida feliç, perquè, d'acord amb Sigea, «arribar a Déu és viure una vida feliç».<sup>1331</sup>

---

<sup>1330</sup> L. Sigea, *op. cit.*, pp. 452 i 492.

<sup>1331</sup> Vegeu *ibidem*, p. 454.

## **CONCLUSIÓ**



L'estímul inicial d'aquesta recerca, tal com hem explicat a la Introducció, consistí a reivindicar les veus de les dones filòsofes dintre de la història del pensament. Unes filòsofes que havien estat ocultes sota el concepte d'«hetera», «Precioses», «Salonnières» i també el de «*docta puella*». Precisament, estudiant el significat i les accepcions d'aquest darrer concepte vam conèixer Luisa Sigea i la seva obra *Diàleg de dues donzelles*. Una pensadora i una obra encara per treballar des d'una punt de vista filosòfic. A partir d'aquesta trobada, la nostra hipòtesi de treball es concretà de la següent manera: considerem que Luisa Sigea és una autèntica filòsofa perquè la seva obra *Diàleg de dues donzelles* és una obra de filosofia. L'objectiu de la nostra investigació, doncs, ha consistit a confirmar aquesta hipòtesi.

Per poder complir aquest objectiu ens hem plantejat les següents qüestions: Luisa Sigea reflexiona sobre les mateixes qüestions filosòfiques que la resta de pensadors de l'Època Moderna? Quins són els referents filosòfics d'aquesta pensadora? Malgrat que Sigea faci referència a nombroses reflexions procedents d'altres filòsofs, el seu pensament filosòfic és un pensament original que té en compte arguments procedents d'altres pensadors per donar autoritat a les seves pròpies? o bé es tracta d'un simple compendi de reflexions alienes? Quina fou la concepció antropològica de la dona a la Península Ibèrica durant els segles XV i XVI? Luisa Sigea és una pensadora “feminista”? Les reflexions filosòfiques desenvolupades per Sigea són similars a les reflexions desenvolupades per filòsofes pitagòriques com Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Períctione? El *Diàleg de dues donzelles* és un diàleg filosòfic perquè conté arguments i reflexions filosòfiques? Luisa Sigea és una autèntica filòsofa? El concepte de «*docta puella*» s'utilitzà per fer referència a les dones filòsofes?<sup>1332</sup>

Per poder respondre a totes aquestes qüestions i comprovar i justificar la nostra hipòtesi principal, ens hem basat en l'obra de Sigea titulada *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*.

La resposta a totes les qüestions que ens hem plantejat rau, bàsicament, en l'objectiu ètic que Sigea pretén assolir al llarg d'aquesta obra: descobrir quin és el millor estil de vida per poder arribar a la vida feliç dintre d'aquest segle, si l'estil de vida àulic o bé l'estil de vida retirat. La vida feliç, segons Sigea, és la vida al costat de Déu. Per tal de poder donar resposta a aquesta qüestió, Luisa Sigea ha desenvolupat una “teoria”

---

<sup>1332</sup> En aquest apartat dedicat a les conclusions hem modificat l'ordre de les diferents qüestions filosòfiques que em hem plantejat a la Introducció i que hem estudiat al llarg d'aquest treball. L'hem modificat amb l'objectiu de deixar ben clares quines són les conclusions a les que hem arribat portant a terme aquesta recerca.



política, una “teoria” antropològica i una “teoria” epistemològica *sui generis*, totes elles subordinades a aquest objectiu ètic.

A mesura que avança el diàleg establert entre les dues protagonistes –Flamínia i Blesil·la–, el pensament de Luisa Sigea va progressant, és a dir, madurant i evolucionant. Si bé, al principi, Sigea argumentava en contra de la vida àulica, al final del col·loqui arriba a la conclusió que ambdós estils de vida, és a dir, la vida àulica i la vida retirada, són dos estils de vida igual de vàlids per poder arribar al costat de Déu i gaudir de la felicitat dintre d’aquest mateix segle.

Considerem que Luisa Sigea desenvolupa una “teoria” política, antropològica i epistemològica *sui generis*, perquè no es tracta de teories pròpiament dites; és a dir, sistemàtiques, ben organitzades i ben justificades, centrades en la recerca d’uns fonaments polítics, antropològics i epistemològics, a l’estil platònic, aristotèlic, i, sobretot cartesiana, sinó que Sigea subordina les seves reflexions polítiques, antropològiques i epistemològiques a un objectiu ètic, i a partir d’aquí desenvolupa la seva pròpia concepció ètica. Aquesta teoria ètica no és fruit de la presa de consciència, per part de Sigea, d’un estil de vida diferent accentuat per l’enorme increment d’experiències, coneixements i tècniques que s’anaren desenvolupant a cavall de la primera i la segona etapa en què hem dividit el pensament de l’Edat Moderna. No ho és perquè per motius biogràfics i d’ubicació geogràfica, Sigea no conegué la majoria dels canvis d’aquest context històric. Recordem que Luisa Sigea nasqué l’any 1522, escrigué aquesta obra l’any 1552, morí l’any 1560, i passà la major part de la seva vida a Portugal, concretament a la cort lusitana de la infanta Maria. La Revolució Científica pròpiament dita –arran de la qual es revolucionaren i canviaren les bases, principalment, epistemològiques i antropològiques– començà l’any 1543. A més, també cal tenir en compte que, en ple segle XVI, la circulació de la informació i les novetats era més lenta i també més complicada.

Aquesta argumentació ens permet justificar que el pensament filosòfic de Luisa Sigea forma part de la primera meitat de l’Època Moderna (1350-1637) –d’acord amb la divisió que hem establert a efectes de la nostra recerca–, perquè, no fou fins a la segona etapa (1637-1789) d’aquesta època quan pensadors com Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Berkeley i Hume començaren a desenvolupar teories, sobretot, epistemològiques i antropològiques sistemàtiques, ben organitzades i ben justificades.

El fet que les reflexions polítiques, antropològiques i epistemològiques de Luisa Sigea no puguin considerar-se com a teories pròpiament dites, ni tampoc pròpiament

Modernes, no els resta importància ni tampoc valor, ja que es tracta d'unes reflexions ben argumentades i ben justificades que li serveixen per complir l'objectiu ètic que aquesta pensadora s'ha plantejat. Així doncs, aquesta recerca de Sigea per veure quin és el millor estil de vida –entre la vida àulica i la vida retirada– l'ha portat a desenvolupar una “teoria” política amb trets idealistes i utòpics; una “teoria” antropològica dualista; una “teoria” epistemològica pràctica; i una teoria ètica teleològica, “eudaimònica”, material i heterònoma.

Si bé, certament, Luisa Sigea ha partit de nombroses reflexions pertanyents a d'altres pensadors per poder elaborar aquestes “teories”, no és cert que aquesta filòsofa s'hagi apropiat simplement de tals reflexions, ni que les seves teories siguin el resultat d'un mer resum de totes elles. Sigea, tot prenent com a punt de partida les reflexions de pensadors com Pitàgoras, Plató, Sèneca, Ciceró i Agustí d'Hipona, entre d'altres, ha desenvolupat el seu propi pensament. De fet, Sigea ni tan sols s'ha aturat a qüestionar ni a reflexionar a favor o en contra d'aquestes reflexions, sinó que, com hem dit, les ha utilitzat com a fil conductor del seu diàleg, i també, d'acord amb la manera de procedir pròpia de l'Època Moderna, per donar autoritat a les seves argumentacions –perquè, sens dubte, citar filòsofs de la talla de Plató o d'Agustí d'Hipona, no deixa de donar i d'aportar valor a una nova teoria.

Així doncs, la crítica d'acord amb la qual Luisa Sigea parteix de les reflexions d'altres pensadors i que, per tant, les seves reflexions estan mancades d'originalitat, no té valor. A més, també podria ser una crítica susceptible d'ésser aplicable a molts altres filòsofs dintre de la història del pensament, començant pel propi Plató, el qual desenvolupà el seu pensament filosòfic a partir de les reflexions del seu mestre Sòcrates, i dels predecessors d'aquest com ara Pitàgoras, Heràclit, Parmènides, Anaxàgores, etc. Quelcom similar féu Aristòtil, el qual desenvolupà el seu propi pensament a partir de les crítiques que proferí en contra de les reflexions de Plató. O els casos d'Agustí d'Hipona i de Tomàs d'Aquino en relació als mateixos Plató i Aristòtil, respectivament; entre molts altres exemples.<sup>1333</sup>

Sens dubte és agosarat comparar la figura de Luisa Sigea amb l'autoritat i el reconeixement amb què compten Plató, Aristòtil, Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino, i

---

<sup>1333</sup> Recordem sinó el que digué el filòsof i matemàtic anglès Alfred North Whitehead, a saber, que tota la filosofia occidental només és un conjunt de notes a peu de pàgina de les obres de Plató. Vegeu A.N. WHITEHEAD. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Nova York: Free Press, 1967, p. 63.

molts altres pensadors. Tanmateix, el pensament i les reflexions d'aquesta filòsofa no han de ser menystingudes pel fet d'haver procedit d'aquesta manera.

Certament, però, cal reconèixer que, si bé en els casos de les seves concepcions política i, sobretot, ètica, Sigea aporta reflexions noves, no aporta grans novetats, per no dir quasi res d'original o innovador en relació a la seva concepció antropològica i a la seva concepció epistemològica. Recordem que la concepció antropològica de Sigea és similar a l'antropologia cristiana, ornamentada amb unes pinzellades de pitagorisme i platonisme; i que la seva concepció epistemològica de caràcter pràctic està inspirada en reflexions platòniques, estoiques i, en certa manera agustinianes. El fet però, de poder dir que són "similars" o "inspirades en", i no pas "iguals" o "pràcticament idèntiques" també ens permeten inferir que Luisa Sigea no copià les teories dels pensadors citats al llarg de la seva obra, sinó que, precisament, aquestes petites divergències són les que constitueixen "el pensament filosòfic sigea".

Aquest pensament, com hem pogut veure al llarg d'aquest treball, està expressat mitjançant una escriptura en femení, és a dir, mitjançant dues protagonistes i, en general, apel·lant directament a les dones. També conté algunes reflexions a favor d'aquestes, com per exemple, la tesi d'acord amb la qual les dones, com els homes, estan constituïdes pels mateixos principis vitals (ànima i cos); que ambdós poden exercir de governants; que ambdós són capaços de reflexionar i de desenvolupar teories filosòfiques; i, sobretot, que ambdós poder arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç. Tanmateix, aquestes reflexions aparentment positives i expressades per mitjà d'una escriptura en femení i per una dona filòsofa, malauradament no porten Sigea a desenvolupar arguments a favor de la igualtat ni tampoc de l'emancipació femenina. Al contrari. D'acord amb la concepció patriarcal i amb els moralistes de l'època, Sigea continua classificant les dones a partir del seu estatus civil i religiós; considerant que l'objectiu principal de les seves vides és trobar un bon espòs; argumentant que sempre han d'estar sotmeses a l'autoritat masculina; i caracteritzant-les com uns éssers plens de vicis.<sup>1334</sup>

---

<sup>1334</sup> Com ja hem comentat en el treball, les pensadores pitagòriques als segles VI a.C.-III d.C. ja feren quelcom similar. Aquesta és una de les moltes semblances que hem pogut establir entre les reflexions filosòfiques de les pitagòriques Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Períctione. Com hem vist, aquestes pensadores, basant-se en determinats principis propis del pitagorisme, també argumentaren a favor d'una concepció de la dona clarament patriarcal i tot el que aquesta forma d'organització política, econòmica, religiosa i social comporta.

El fet, però, que les reflexions de Sigea hagin estat desenvolupades per una dona, no comporta que hagin de ser considerades com una filosofia de segon ordre, tal com ha succeït al llarg de la història del pensament –per exemple, en el cas de les pitagòriques–, perquè Sigea, com les pitagòriques, aporta els arguments necessaris per poder justificar les teories i les reflexions desenvolupades.

A partir, doncs, de l'anàlisi filosòfica del *Diàleg de dues donzelles* i de tots aquests arguments aportats, podem respondre i justificar que aquest diàleg és un diàleg pròpiament filosòfic, perquè a través del col·loqui establert entre Flaminia i Blesilla, Sigea ha desenvolupat, argumentat i justificat una concepció política, antropològica i epistemològica subordinades a una determinada concepció moral. La ratificació de tots aquests arguments, al seu torn, també ens ha permès respondre i confirmar la hipòtesi d'aquesta recerca i per tant complir el nostre objectiu: Luisa Sigea, certament, fou una autèntica filòsofa, és a dir, una pensadora capaç de desenvolupar els seus propis arguments d'una manera crítica i reflexiva. Finalment, podem confirmar que el concepte «*docta puella*», a part d'utilitzar-se per fer referència a dones de classes privilegiades, instruïdes en el coneixement de la cultura humanista i de les llengües clàssiques, capaces de reflexionar i d'escriure les seves pròpies obres des del seu jo femení, també s'emprà per referir-se a dones filòsofes.

Estudiar el concepte de «*docta puella*» des d'una perspectiva filosòfica ens ha donat l'oportunitat de conèixer dues pensadores espanyoles més del segle XVI: Oliva Sabuco de Nantes (1562-1620), que escrigué l'obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre: no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana* (1587), i Juliana Morell (1594-1653), que escrigué les obres, avui desaparegudes, *Cum logicas tum Morales* i l'*Oració recitada davant Pau V*. En aquest cas, deixem per a futures investigacions, comparar a tres bandes el pensament filosòfic de Luisa Sigea, Oliva Sabuco i Juliana Morell, és a dir, estudiar, comprovar i confirmar si entre les seves reflexions filosòfiques hi ha punts comuns o divergents.

Som conscients que aquesta tesi doctoral és només una primera aproximació al pensament filosòfic de Luisa Sigea i que, per tant, hi ha molts temes que es podrien aprofundir i ampliar, per exemple, la qüestió de les comparacions amb els pensadors citats per Sigea. Tanmateix, aquest no era el nostre objectiu. La finalitat de la nostra recerca era conèixer el propi pensament de Sigea, pas previ a poder-lo comparar amb tots els pensadors que ella cita. Tanmateix, comparar les reflexions filosòfiques de Sigea

amb els més de trenta pensadors que ella cita és una tasca que supera els límits d'una tesi doctoral com és la nostra; de manera que només n'hem abordat una petita part.

En darrer lloc, destaquem i concloem que aquesta recerca, centrada en la figura i en el pensament de Luisa Sigea, en ha servit per donar veu, escoltar i estudiar les reflexions, no només de la pròpia Sigea, sinó també de pensadores pitagòriques com Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Períctione. El resultat d'aquesta escolta atenta, crítica i reflexiva, al seu torn, ens ha permès tenir una visió més completa i també més real de la història del pensament occidental.

## **BIBLIOGRAFIA**



# 1. BIBLIOGRAFIA DE LA 1ª PART

## 1.1. Bibliografía sobre el contexto histórico d'Europa a l'Edat Moderna

- ANTELO, A. *El Portugal de Alfonso V y Juan II*. Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército, 1992, vol. I.
- ARÓSTEGUI, A. *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*. Madrid: Marsiaga, 1978.
- BACON, F. *Novum Organum*. Barcelona: Editorial Laia, 1987.
- BIRMINGHAM, D. *Historia de Portugal*. Toledo: Ediciones Akal, 2005.
- BRÉHIER, E. *Història de la filosofia. Del Renaixement a la Il·lustració*. Barcelona: Editorial Tecnos, 2000, vol. II.
- BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1990.
- CARBÓ, D. *Libro del Arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y de los niños*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995.
- CARVAJAL, P. "La reforma política. Una introducción al pensamiento políticojurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII" [Rercurs en línia no paginat]. A: *Revista de estudios histórico-jurídicos* [Chile] (1999), núm. 21.  
<[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54551999002100012](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54551999002100012)> [Consulta: 12 de gener 2011]
- CASELLI, G. *El Renaixement i el Nou Món*. Barcelona: Abadía de Montserrat, 1986.
- CHANTAL, S. *Historia de Portugal*. Barcelona: Editorial Surco, 1960.
- COSTA, A.J. Da. *La introducción del Humanismo en Portugal*. Madrid: Publicaciones de la Cátedra "Archer M. Huntington", 1954.
- COSTA, A.J. DA. *Para a História do Humanismo em Portugal*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica y Tecnológica, 1994, vol. II.
- ESPINOSA, R.; MONTENEGRO, J. [coord.]. *Castilla y Portugal. En los albores de la Edad Moderna*. Valladolid: Junta de castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, Universidad de Valladolid, 1997.



- FERNÁNDEZ, M. *Isabel la Católica*. Madrid: Editorial Espasa, 2003.
- FERNÁNDEZ, M. *La sociedad española del Renacimiento*. Madrid: Editorial Cátedra, 1974.
- GARÍN, E. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- GARÍN, E. [et al.]. *El hombre del Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- GARÍN, E. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid: Taurus Ediciones, 2001.
- GIL, L. *Estudios del Humanismo y tradición clásica*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1984.
- GIL, L. *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Alhambra, 1981.
- GÓMEZ, J. [coord.]. *La cultura española en la historia: el Renacimiento*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008.
- HERMANO, J. *Historia de Portugal*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- JOHNSON, P. *El Renacimiento*. Barcelona: Mondadori, 2001.
- KOHUT, K.; ROSE, S.V. [eds.]. *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Madrid: Iberoamericana, 1997.
- KRISTELLER, P.O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económico, 1982.
- LUTTIKHUIZEN, F. *La Reforma en España, Italia y Portugal, siglos XVI y XVII. Bibliografía actualizada*. Sevilla: Eduforma, 2009.
- MARTÍNEZ-FALERO, F. “La medicina en el Renacimiento: un protagonista, Miguel Servet”. A: GÓMEZ, J. [coord.]. *La cultura española en la historia: el Renacimiento*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, pp. 27-44.
- OLESTI, J. “La filosofía del Renaixement”. A: TERRICABRAS, J.M. [coord.]. *El pensament filosòfic i científic I. Dels orígens al segle XIX*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2001, pp. 143-166.
- OLIVEIRA, A.H. DE. *Breve historia de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- OLIVEIRA, A.H. DE. *Historia de Portugal. Desde los tiempos más antiguos hasta el gobierno de Pinheiro de Azavedo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1983, vol. I.
- PALOMO, F. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- PAYNE, S.G. *Breve historia de Portugal*. Madrid: Editorial Playor, 1987.

- POMARES, F.; PINELLI, B. *Los reinos de España y Portugal*. Madrid: Ollero Ramos Editores, 2008.
- PRIETO, M.R. *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- PUERTO, F.J. *El Renacimiento, la superación de la tradición*. Madrid: Ediciones Akal, 1991.
- RICO, F. *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Destino, 2002.
- RODRÍGUEZ, L.E.; SÁNCHEZ, J.L. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- SÁNCHEZ, J.A. *Características de la obra poética de Manuel da Costa* [Recurs en línia]. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, pp. 257-274.  
 <[https://digitalis-dsp.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/7239/1/14\\_Sanchez\\_Marin.pdf](https://digitalis-dsp.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/7239/1/14_Sanchez_Marin.pdf)> [Consulta: 5 de febrer 2012]
- YNDURÁIN, D. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Editorial Cátedra, 1994.
- WERNER, J. *Humanismo y teología*. Madrid: Rialp, 1964.

## **1.2. Bibliografia sobre el pensament filosòfic d'Europa a l'Edat Moderna**

- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Biblioteca Cásica Gredos, 1988.
- ARÓSTEGUI, A. *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*. Madrid: Marsiaga, 1978.
- BACON, F. *Novum Organum*. Barcelona: Editorial Laia, 1987.
- BACON, F. "Nueva Atlántida". A: *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económico, 1985, pp. 233-273.
- BARON, H. *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- BATLLORI, M. *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987.
- BLOCH, E. *La filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Edicions 62, 1982.

- BRÉHIER, E. *Història de la filosofia. Antiguitat i Edat Mitjana*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- CANTARINO, E. “Tratadistas político-morales de los siglos XVI-XVII. (Apuntes sobre el estado actual de investigación)”. A: *El Basílico. Actas de las II Jornadas de Hispanismo filosófico*. Oviedo, núm. 21, 1996, pp. 4-7.
- CARVAJAL, P. “La reforma política. Una introducción al pensamiento políticojurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII” [Recurs en línia no paginat]. A: *Revista de estudios histórico-jurídicos* [Chile] (1999), núm. 21.  
<[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54551999002100012](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54551999002100012)> [Consulta: 12 de gener 2011]
- DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Editorial Espasa, 2002.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 1994, vol. I-IV.
- GARCÍA-GÓMEZ, M.C. *Hombre y Naturaleza. Apuntes sobre la antropología renacentista*. Alicante: Universidad de Alicante, 1996.
- GARÍN, E. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid: Taurus Ediciones, 2001.
- HELLER, A. *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder, 2011.
- HOBBS, T. *Leviatán*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- JOHNSON, P. *El Renacimiento*. Barcelona: Mondadori, 2000.
- KOHUT, K.; ROSE, S.V. *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Madrid: Iberoamericana, 1997.
- KRISTELLER, P.O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económico, 1982.
- LLINÀS, J.LL. *Història de la Filosofia Moderna I: de Maquiavel a Descartes*. Palma: Universitat de Palma de Mallorca, 2009.
- MAQUIAVEL, N. *El Príncep*. Barcelona: Edicions 62, 1996.
- MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- METTRIE, J.O. LA. *L'home màquina*. Barcelona: Editorial Laia, 1983.
- MORE, T. *Utopia*. Girona: Papers amb Accent, 2009.

- OLESTI, J. “La filosofía del Renacimiento”. A: TERRICABRAS, J.M. [coord.]. *El pensamiento filosòfic i científic I. Dels orígens al segle XIX*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2001, pp. 143-166.
- OLESTI, J. “El naixement de la filosofia política moderna”. A: TERRICABRAS, J.M. [coord.]. *El pensamiento filosòfic i científic I. Dels orígens al segle XIX*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2001, pp. 191-218.
- PÉREZ, J. *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- QUESADO, J. *Otra historia de la filosofía: por qué pensamos lo que pensamos*. Barcelona: Ariel, 2003.
- REVILLA, M. “La filosofía española. Contestación a un artículo del señor Menéndez y Pelayo” [Recurs en línia]. A: *Revista Contemporánea* [Madrid] (1876), núm. 17, vol. I, pp. 111-115.  
<<http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0050111.htm>> [Consulta: 28 de gener 2011]
- RODRÍGUEZ, L.E.; SÁNCHEZ, J.L. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- TERRICABRAS, J.M. [coord.]. *El pensamiento filosòfic i científic I. Dels orígens al segle XIX*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2001.
- YNDURÁIN, D. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Editorial Cátedra, 1994.

### **1.3. Bibliografia sobre la concepció de la dona a Europa a l’Edat Moderna**

- AHUMADA. L. DE. *Juliana Morell. Moments històrics de les dones a Catalunya* [Recurs en línia no paginat]. Barcelona: Centre de Recerca Duoda de la Universitat de Barcelona, Institut Català de les Dones, 2009.  
<<http://www20.gencat.cat/portal/site/icdones/menuitem.4b491b5fa301c8a439a72641b0c0e1a0/?vgnextoid=bc0091ced5f5f110VgnVCM1000008d0c1e0aRCRD&vgnnextchannel=bc0091ced5f5f110VgnVCM1000008d0c1e0aRCRD&vgnnextfnt=default>> [Consulta: 25 de febrer de 2011]

- ÁLVAR, A. *Poesía de amor en Roma. Catulo, Tibulo, Lidgamo, Sulpicia y Propercio*. Madrid: Akal, 1993.
- ÁLVAREZ, D. *El objeto del cuerpo femenino en el “Quinto Desengaño” de María de Zayas* [Recurs en línia]. New Jerson: Seton Hall University. AIH. Actas XI, 1992. Centro Virtual Cervantes, pp. 25-33.  
<[http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih\\_11\\_2\\_005.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih_11_2_005.pdf)> [Consulta: 12 febrer 2010]
- AMORES, R. “Biografía de Luisa Sigea Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa”. A: PÉREZ, M.A. [coord.]. *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, 2008, pp. 167-263.
- ANDERSON, B.S; ZINSSER, J.P. *Historia de las mujeres, una historia propia*. Barcelona: Crítica, 1991.
- ARISTOTE. *De la génération des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- ARTEGA, A. DE. *Beatriz Galindo “La Latina”. Maestra de Reinas*. Madrid: Editorial Edaf, 2007.
- ATENEO DE NÁUCRATIS. *Sobre las mujeres*. Madrid: Ediciones Akal, 1994.
- AZAHAR, M. *Dos “doctae puellae” renacentistas* [Recurs en línia no paginat].  
<<http://reinamorasevillana.blogspot.com.es/2008/08/dos-docta-puellae-renacentistas.html>> [Consulta: 27 de juliol 2010]
- BARANDA, N. “Las escritoras españolas en el siglo XVI: La ausencia de una tradición literaria propia”. A: BARANDA, N.; MONTEJO, L. [coord.]. *Las mujeres escritoras en la historia de la literatura española*. Madrid: UNED, 2005, pp. 33-54.
- BARANDA, N. “Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos del siglo XVI)”. A: *Península. Revista de Estudios Ibéricos* [Madrid: Universidad de Madrid] (2005), núm. 2, pp. 219-236.
- BARANDA, N. “Notas para un cancionerillo de poetas cortesanas del siglo XVI” [Recurs en línia]. *Revista Destiempos* [México: Universidad Nacional de Educación a Distancia] (marzo-abril, 2009), núm. 19, año 4, pp. 8-27.  
<<http://www.destiempos.com/n19/baranda.pdf>> [Consulta: 15 de febrer 2010]

- BARANDA, N.; MARÍN, C. “Bibliografía de escritoras españolas (Edad Media-siglo XVIII). Una base de datos”. A: *Edad de Oro cantabrigense. Actas del VII Congreso de la Asociación internacional Siglo de Oro (AISO). Robinson College, Cambridge, 18-22 juliol 2005*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2006, pp. 425-436.
- BARRIOS, M.J.; BARRIOS, M.J.; DURÁN, B.J. “Arquetipos femeninos en la novela histórica grecolatina”. A: *Estudios Clásicos*, núm. 117, 2001, pp. 7-36.
- BATLLORI, M. *Humanismo y Renacimiento*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987.
- BEL, M.A. *La historia de las mujeres desde los textos*. Barcelona: Ariel, 2000.
- BEL, M.A. *Mujeres españolas en la Historia Moderna*. Madrid: Sílex Ediciones, 2002.
- BEL, M.A. *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- BIRULÉS, F. [coord.]. *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela, 1995.
- BOCCACCIO, G. *De mulieribus claris* [Rekurs en línia no paginat]. 1361-1365.  
<<http://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/Mujeres/Index.html>> [Consulta: 30 d'agost 2009]
- BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÁN, M.A. “Las Beguinas: sabiduría y autoridad femenina”. A: GRAÑA, M.M. [coord.]. *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 283-293.
- BOYER, H.P. “Introduction”. A: ÍDEM. *The Enchantments of Love, by María de Zayas*. Berkeley: University of California, 1990, pp. xi-xxxi.
- BRUZZESE, M.; MARTINO, G. DE. *Las filósofas*. Madrid: Editorial Cátedra, 2000.
- BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Biblioteca EDAF, 1990.
- CABRÉ, M. “Mujeres científicas e historias “científicas”. Una aproximación”. A: BECERRA, G.; ORTIZ, T. [eds.]. *Mujeres de ciencias. Mujer, feminismo y ciencias naturales, experimentales y tecnológicas*. Granada: Universidad de Granada, 1996, pp. 13-32.
- CABRÉ, M.; ORTIZ, T. “Introducción”. A: SEGURA, C. [ed.]. *La voz del silencio*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1993, pp. 7-15.
- CANO, P.L. “Sobre los personajes de Propertio”. A: *Revista Faventia* [Barcelona] (1998), núm. 20, pp. 101-108.

- CAPEL, R.M. “La conquista de nuevos espacios para la acción de la mujer: la Junta de Damas de Mérito y Honor”. A: CALDERÓN, M.C. [dir.]. *Las Reales Sociedades de Amigos del País y el espíritu ilustrado*. Sevilla: Real Sociedad Sevillana de Amigos del País, 2001, pp. 151-163.
- CANTARELLA, E. *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*. Madrid: Editorial Cátedra, 1997.
- CASAS, A. “Poética elegíaca clásica en el Renacimiento. La Elegía IV de Fernando de Herrea” [Recurs en línia]. A: *Revista Ágora Estudios Clásicos em Debate*. [Granada: Universidad de Granada] (2009), núm. 11, pp. 187-218.  
<<http://www2.dlc.ua.pt/classicos/9.Angel.pdf>> [Consulta: 5 de març de 2010]
- CASO, A. “Las mujeres del Humanismo”. A: ÍDEM. *Las olvidadas, una historia de mujeres creadoras*. Barcelona: Editorial Planeta, 2005, pp. 56-70.
- CASTILLO, A. DEL. “En torno a la problemática sobre la condición jurídica de Cynthia, musa de Propercio”. A: NIETO, J.M. [coord.]. *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina. XVIII Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*. Universidad de León, 2005, pp. 179-192.
- CICERÓ, M.T. *La naturalesa dels déus*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1988.
- CORREAS, G. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: Castalia, 2000.
- COTONER, L.; RIERA, C. “Zayas o la ficción al servicio de la educación femenina”. A: DÍAZ, M.; ZAVALA, I.M. [coord.]. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997, vol. IV, pp. 281-303.
- DÍAZ, F. “La poetisa entre los literatos. El ejemplo de Isabel Enríquez entre los judaizantes del siglo XVII”. A: BOOS, M.; POTTHAST, B.J.; STOLL, A. [eds.]. *La creatividad femenina en el mundo Barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*. Kassel: Ed. Reichenberger, 1999, pp. 419-437.
- DIÓGENES LAERCI. *Vides dels filòsofs*. Barcelona: Editorial Laia, 1988.
- DRONKE, P. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.
- DUBY, G.; GALMARINI, M.A.; PERROT, M. *Historia de las mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, 1991.
- DURÁN, T. “Beatriz Galindo” [Recurs en línia no paginat]. A: ARRIAGA, M. *Escritoras y pensadoras europeas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

<http://www.yasni.com/ext.php?url=http%3A%2F%2Fwww.escriptorasypensadoras.com%2Ffichatecnica.php%2F259&name=Beatriz+Vilari%C3%B1o+Galindo&cat=other&showads> [Consulta: 27 de juliol 2010]

- EHRENREICH, B.; ENGLISH, D. *Brujas, comadronas y enfermeras, historia de las sanadoras*. Barcelona: La Sal, 1984.
- FAU, G. *L'émancipation féminine Dans la Rome Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- FILELLA, M.A. *La mirada violeta. Llegint els Evangelis amb ulls de dona*. Lleida: Pagès Editors, 2004.
- FLOOD, G. *El hinduismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- GARCÍA, E. “El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII)”. A: GÓNZALEZ, M. [coord.]. *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*. Gijón: Trea, DL, 2005, pp. 97-115.
- GARCÍA, M. *Pandora, el portal de la dona de l'Antiguitat* [Recurs en línia no paginat]. <http://www.xtec.cat/~mgarci10/katalogos/ianuaindex.htm> [Consulta: 4 d'abril 2010]
- GARCÍA, M.C. *La conceptualizacion de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: Azafea, 1990, vol. III, pp. 33-61.
- GARCÍA, M.C. *Hombre y Naturaleza. Apuntes sobre una antropología renacentista*. Alicante: Universidad de Alicante, 1996.
- GARCÍA, M.C. *Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del «conócete a ti mismo»*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 1992.
- GARRIDO, E. *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997.
- GASSO, M.; ESPARGARÓ, A. “Juliana Morell, una humanista a destemps. Contrareforma i Barroc”. A: ÍDEM. *Aventureres de la història: els altres noms propis de la història de Catalunya*. Barcelona: L'Esfera dels llibres, 2006, pp. 145-158.
- GIL, L. *Estudios del Humanismo y tradición clásica*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1984.
- GIL, L. *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Alhambra, 1981.



- GONZÁLEZ, J.R. *El enigma Sabuco. La investigación* [Recurs en línia]. Albacete, 2008. <[http://www.sabuco.eu/images/el\\_enigma\\_sabuco\\_fr1-.pdf](http://www.sabuco.eu/images/el_enigma_sabuco_fr1-.pdf)> [Consulta: 6 de setembre 2009]
- GREER, M. “María de Zayas: The Said and the Unsaid” [Recurs en línia no paginat]. A: *Laberinto Journal* [Arizona] (2001), vol. III. <<http://www.laberintojournal.com/2002/greer.htm>> [Consulta: 12 d’abril 2010]
- JENOFONTE. *Económico*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- JOHNSON, P. *El Renacimiento*. Barcelona: Mondadori, 2000.
- JUFRESA, M. *Saviesa i perversitat: Les dones a la Grècia Antiga*. Barcelona: Ediciones Destino, 2003.
- KING, M. “La mujer en el Renacimiento”. A: GARÍN, E. [et al.]. *El hombre del Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 259-307.
- LAMY, T. *Juliana Morell: Child prodigy, religious reformer, spiritual writer*. New York: New York University, 1992.
- LÓPEZ-CORDÓN, M.V. “La fortuna de escribir: escritoras de los siglos XVII y XVIII”. A: MORANT, I. [coord.]. *Historia de las mujeres en España y América latina. El mundo Moderno*. Madrid: Editorial Cátedra, 2005, vol. II, pp. 193-234.
- LUIS DE LEÓN, FRAY. *La perfecta casada*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1992.
- MAIO, R. DE. *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori, 1988.
- MAÑAS, M. “Mujer y sociedad en la Roma Imperial del Siglo I” [Recurs en línia]. A: *Norma. Revista de Historia* [Extremadura: Universidad de Extremadura] (1996-2003), vol. 16, pp. 191-207. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=809540>> [Consulta: 28 de gener 2011]
- MARCELO, G. DE. “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para mujeres en los siglos XIV y XV”. A: GRAÑA, M.M. [ed.]. *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 95-105.
- MARCIAL. *Epigramas*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1960.
- MARTÍNEZ, C. [et al.]. *Mujeres en la historia de España. Enciclopedia biográfica*. Barcelona: Editorial Planeta, 2000.
- MOLINA, A.L. *Mujeres públicas, mujeres secretas (La prostitución y su mundo: siglos XIII-XVII)*. Murcia: Editorial KR, 1998.

- MOROCHO, G. "Humanismo y educación de la mujer. Reflexiones en el centenario de Luis Vives". A: MARCOS, M.A. [ed.]. *Estudios de tradición clásica y humanística. VII Jornadas de filología clásica de la Universidad de Castilla y León*. León: Universidad de León, 1991, pp. 181-207.
- ORTEGA, M. "«La defensa de las mujeres» en la sociedad del Antiguo Régimen. Las aportaciones del pensamiento ilustrado." A: FOLGUERAS, P. [ed.]. *El feminismo en España. Dos siglos de historia*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 2007, pp. 11-44.
- OVIEDO, A. *Teresa de Cartagena* [Recurs en línia no paginat], 2011.  
[http://www.cultura-sorda.eu/resources/Oviedo\\_Teresa\\_de\\_Cartagena\\_2011.pdf](http://www.cultura-sorda.eu/resources/Oviedo_Teresa_de_Cartagena_2011.pdf) [Consulta: 16 de febrer 2010]
- PERNOUD, R. *Eloisa y Abelardo*. Barcelona: Acanalado, 2011.
- PIÑEYRÚA, A. "La mujer y la medicina en la España medieval e inicios de la moderna". A: GONZÁLEZ, M.E. [coord.]. *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España "Claudio Sánchez Albornoz": Universidad de Buenos Aires, 1996, pp. 137-166.
- PLATÓ. *La República*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1989-1992.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1995-2003.
- POMEROY, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- PRIETO, M.R. *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- RIUS, R. "Del secreto a la voz: Moderata Fonte y el mérito de las mujeres". A: BIRULÉS, F. *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela, 1995, pp. 61-84.
- RIVERA, M.M. "Escritoras castellanas del Humanismo y del Renacimiento". A: RODRÍGUEZ, R.M. [ed.]. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 95-112.
- RIVERA, M.M. "Las escritoras en Europa. Cuestiones de análisis textual y política sexual". A: MORAL, C. *Árabes, judías y cristianas*. Granada: Universidad de Granada, 1993, pp. 195-207.
- RIVERA, M.M. "Oliva Sabuco de Nantes". A: DÍAZ, M.; ZAVALA, I.M. [coord.]. *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana)*. La

- literatura escrita por mujer (Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997, vol. IV, pp. 131-145.
- RIVERA, M.M. “Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”. A: DÍAZ, M.; ZAVALA, I.M. [coord]. *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana). La literatura escrita por mujer (Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997, vol. IV, pp. 83-129.
- RIVERA, M.M. “La querrela de las mujeres: una interpretación des de la diferencia sexual” [Recurs en línia]. A: *Política y cultura* [México] (1996), núm. 6, pp. 25-39.
- <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26700603>> [Consulta: 2 de setembre 2011]
- RODRÍGUEZ, L.E.; SÁNCHEZ, J.L. *Los siglos XVI-XVII, cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- RODRÍGUEZ, R.M. [ed.]. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 1997.
- ROMERO, R. “El género “posibilista” en el Renacimiento español: la filosofía de Oliva Sabuco” [Recurs en línia no paginat]. A: *Revista Internacional de Culturas & Literaturas* [Sevilla: Universidad de Sevilla] (2009), núm. 8.
- <<http://www.escriptorasyescrituras.com/revista.php/8/61>> [Consulta: 16 de febrer 2010]
- ROMERO, R. “La nueva filosofía de Oliva Sabuco (s. XVI) y el problema de su autoría”. A: PALMA, M.; PARRA, E. [eds.]. *Mujeres y ausencia. Duelo y Escritura*. Berlín: Peter Lang AG, 2009, pp. 243-260.
- ROMERO, R. *Oliva Sabuco (1562-1620): filósofa del Renacimiento español*. Castilla-La Mancha: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2008.
- RUIZ, C. “El Renacimiento: cortesanas y místicas”. A: ÍDEM. *Panorama de escritoras españolas*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996, vol. I, pp. 77-126.
- SABUCO, O. *New Philosophy of Human Nature: Neither Known to Nor Attained by the Great Ancient Philosophers, which Will Improve Human Life and Health*. Chicago: University of Illinois Press, 2007.
- SABUCO, O. *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y salud humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

- SAL·LUSTI, G. *La conjuració de Catilina*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1963.
- SAU, V. *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria, 2001, vol. I-II.
- SERRANO Y SANZ, M. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid: Editorial Atlas, 1975, vol. I (segona part). [Text original del 1903 publicat en aquesta edició de 1975].
- SERRANO Y SANZ, M. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid: Editorial Atlas, 1975, vol. II (primera part). [Text original del 1903 publicat en aquesta edició de 1975].
- SHARON, J. *Learned girls and male persuasion: gender and reading in Roman love elegy*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- SIGNORELLI, R. *La mujer en la historia*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1970.
- SIRAGO, V.A. *Feminismo a Roma nel Impero*. Catanzaro: Rubbertino Editore, 1983.
- SUÁREZ, A. “Entre el silencio y la palabra: Escritura femenina en el Renacimiento”. A: PRIEGO, M.A. [coord]. *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, 2008, pp. 83-128.
- TENA, P. “La cosmética áurea a través de las mujeres literarias” [Recurs en línia no paginat]. A: *Revista Electrónica Lemir* [València: Universitat de València] (2004), núm. 8.  
<<http://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista8/Tena2.pdf>> [Consulta: 18 de gener 2010]
- VARELA, J. *Nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1997.
- VARELA, M.E. “Aprender a leer, aprender a escribir: lectoescriptura femenina (siglos XIII-XV)”. A: GÓNZALEZ, M. [coord.]. *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*. Gijón: Trea, DL, 2005, pp. 59-74.
- VIGIL, M. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.
- VINYOLES, M.T. “La cotidianidad escrita por una mujer del siglo XV”. A: GÓNZALEZ, M. [coord.]. *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*. Gijón: Trea, DL, 2005, pp. 117-130.
- VIVES, J.L. *Instrucción de la mujer cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- WADE, M. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1996.

ZAYAS-ENRÍQUEZ, A. DE. *María de Zayas Sotomayor (1590-1661)* [Recurs en línia no paginat]. <<http://damablanca.foroes.net/t1700-maria-de-zayas>> [Consulta: 21 de juliol 2010].

## 2. BIBLIOGRAFIA DE LA 2ª PART: LUISA SIGEA DE VELASCO

- ALBIZU, C.; IMBORDEM, R.C.; LÓPEZ, I.; ROMERO, D. [eds.]. *Seis siglos de poesía española escrita por mujeres: pautas poéticas y revisiones críticas*. Alemania: Peter Lang S.A. Editorial Científica Internacional, 2007.
- ALLEGRO, I. “O diálogo de duas jovens mulheres”. A: ÍDEM. [coord.]. *Historia e antologia da literatura portuguesa. Século XVI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, vol. XVII.
- ÁLVAREZ, P. “Juego de damas: Una corte femenina en el quinientosismo portugués”. A: CRUZADO, A.; GONZÁLEZ, E. [eds.]. *Las revolucionarias. Literatura e insumisión femenina*. Sevilla: Arcibel Editores, 2009, pp. 41-58.
- AMORES, R. “Biografía de Luisa Sigea Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa”. A: PÉREZ, M.A. [coord.]. *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, 2008, pp. 167-263.
- BARANDA, N. “Las escritoras españolas en el siglo XVI: La ausencia de una tradición literaria propia”. A: BARANDA, N.; MONTEJO, L. [coord.]. *Las mujeres escritoras en la historia de la literatura española*. Madrid: UNED, 2005, pp. 33-54.
- BARANDA, N. “Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos del siglo XVI)”. A: *Península. Revista de Estudios Ibéricos* [Madrid: Universidad de Madrid] (2005), núm. 2, pp. 219-236.
- BARANDA, N. “De investigación y bibliografía. Con unas notas documentales sobre Luisa Sigea” [Recurs en línia no paginat]. A: *Revista Electrónica Lemir* [València: Universitat de València] (2006), núm. 10.  
<<http://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista10/Baranda/BARANDA.htm>>  
[Consulta: 1 de setembre 2011]
- BARANDA, N. “Luisa Sigea, la brillante excepción femenina”. A: PÉREZ, M.A. *Melchor Cano y Luisa Sigea, dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, 2008, pp. 129-151.

- BEL, M.A. *La mujer en la historia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- BEL, M.A. *Mujeres españolas en la Historia Moderna*. Madrid: Sílex, 2002.
- BEL, M.A. *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*. Madrid: Encuentro, 2009.
- BLANCO, O. “Contra tópicos y prejuicios. Apuntes sobre “La Sigea” de Carolina Coronado” [Recurs en línia]. A: *Revista de Estudios Extremeños* [Badajoz] (2003), vol. 63, núm. 1, pp. 351-368.  
<[http://www.dipbadajoz.es/cultura/ceex/reex\\_digital/reex\\_LXIII/2007/T.%20LXIII%20n.%201%202007%20en.-abr/RV001020.pdf](http://www.dipbadajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXIII/2007/T.%20LXIII%20n.%201%202007%20en.-abr/RV001020.pdf)> [Consulta: 1 setembre 2011]
- BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÁN, M.A. “Las Beguinas: sabiduría y autoridad femenina”. A: GRAÑA, M.M. [coord.]. *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 283-293.
- CICERÓ, M.T. *Tusculanes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1948-1950.
- CASO, A. “Las mujeres del Humanismo”. A: ÍDEM. *Las olvidadas, una historia de mujeres creadoras*. Barcelona: Editorial Planeta, 2005, pp. 56-70.
- COSTA, A.J. DA. “Notas de leitura. A propósito de Luisa Sigea. Humanitas XXI-XXII (1969-1970)”. A: MAGALÃES, I.A. *História e Antologia da literatura portuguesa, século XVI*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, vol. XVII, pp. 15-17.
- DÍAZ, F. “La poetisa entre los literatos. El ejemplo de Isabel Enríquez entre los judaizantes del siglo XVII”. A: BOOS, M.; POTTHAST, B.J.; STOLL, A. [eds.]. *La creatividad femenina en el mundo Barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*. Kassel: Ed. Reichenberger, 1999, pp. 419-437.
- FOLGUERES, P.; GARRIDO, E.; ORTEGA, R.; SEGURA, C. [eds.]. *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Síntesis, 1997.
- GARCÍA, M.C. *La conceptualización de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: Azafea, 1990, vol. III, pp. 33-61.
- GARCÍA, M.C. *Hombre y Naturaleza. Apuntes sobre una antropología renacentista*. Alicante: Universidad de Alicante, 1996.
- GARCÍA, M.C. *Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del «conócete a ti mismo»*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 1992.

- GARRIDO, S. *Luisa Sigea Toledana*. Tesis inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1955.
- GÓMEZ-BRAVO, A.M. “Luisa Sigea: Pasados tengo hasta ahora”. A: ALBIZU, C.; IMBORDEM, R.C.; LÓPEZ, I.; ROMERO, D. [eds.]. *Seis siglos de poesía española escrita por mujeres: pautas poéticas y revisiones críticas*. Alemania: Peter Lang S.A. Editorial Científica Internacional, 2007, pp. 85-94.
- GUEVARA, A. DE. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*. Madrid: Editorial Cátedra, 1984.
- HORACI. *Odes i Epodes* Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1971.
- KEMPIS, T. DE. *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats*. Barcelona: Edicions Proa, 1992.
- LATORRE, M.L. *Dones invisibles*. Barcelona: Viena Edicions, 2011.
- LÓPEZ-CORDÓN, M.V. “La rueca y el huso o el trabajo como metáfora”. A: VACA, A. [ed.]. *El trabajo en la historia: Séptimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 175-198.
- MAQUIAVEL, N. *El Príncep*. Barcelona: Edicions 62, 1996.
- MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MARCELO, G. DE. “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para mujeres en los siglos XIV-XV”. A: GRAÑA, M.M. [coord.]. *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 95-105.
- MARTÍNEZ, C.; PASTOR, R., PASCUA, M.J. DE LA.; TAVERA, S. *Mujeres en la historia de España. Enciclopedia Biográfica*. Barcelona: Editorial Planeta, 2000.
- MIGUEL-PRENDES, S. “A specific case of the docta femina: Luisa Sigea and her *Duarum Virginum colloquium de vita aulica et privata*”. A: *Acta Conventus neolatini abulensis. Proceedings of the Tenth International Congress of Neo-Latin*. Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1999, pp. 339-349.
- MUÑOZ ROCA-TALLADA, C. *Spinola el de las lanzas y otros relatos históricos: Ana de Áustria, Luisa Sigea, Rosmittal –por la Condesa de Yebes*. Argentina: Ed. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.



- PÉREZ, I. “Aparença del cos i bellesa: l’adornament femení” [Recurs en línia no paginat]. A: *La diferencia de ser dona. Investigació y ensenyament de la Història*. Barcelona: Centre de Recerca Duoda de la Universitat de Barcelona, Institut Català de les Dones.  
<<http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/ca/imprimible6.html>> [Consulta: 10 de maig 2011]
- PRIETO, M.R. *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- RALLO, A. “Introducción”. A: GUEVARA, A. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*. Madrid: Editorial Cátedra, 1984, pp. 7-92.
- RAMBLA, J.M. “Introducció”. A: KEMPIS, T. DE. *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats*. Barcelona: Edicions Proa, 1992, pp. 7-32.
- RIUS, R. “Del secreto a la voz: Moderata Fonte y el mérito de las mujeres”. A: BIRULÉS, F. *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela, 1995, pp. 61-84.
- RIVERA, M.M. “Escritoras castellanas del Humanismo y del Renacimiento”. A: RODRÍGUEZ, R.M. [ed.]. *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 95-112.
- RIVERA, M.M. “Las escritoras en Europa. Cuestiones de análisis textual y política sexual”. A: MORAL, C. *Árabes, judías y cristianas*. Granada: Universidad de Granada, 1993, pp. 195-207.
- RIVERA, M.M. “Oliva Sabuco de Nantes”. A: DÍAZ, M.; ZAVALA, I.M. [coord.]. *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana). La literatura escrita por mujer (Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997, vol. IV, pp. 131-145.
- RIVERA, M.M. “Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”. A: DÍAZ, M.; ZAVALA, I.M. [coord.]. *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana). La literatura escrita por mujer (Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997, vol. IV, pp. 83-129.
- RIVERA, M.M. “La querrela de las mujeres: una interpretación des de la diferencia sexual” [Recurs en línia]. A: *Política y cultura* [México] (1996), núm. 6, pp. 25-39.  
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26700603>> [Consulta: 2 de setembre 2011]

- RUIZ, C. “El Renacimiento: cortesanas y místicas”. A: ÍDEM. *Panorama de escritoras españolas*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996, vol. I, pp. 77-126.
- SALVADOR, N.; MOYA, C. [eds.]. *La literatura en la época de los Reyes Católicos*. Madrid: Iberoamericana Editorial, 2008.
- SAUVAGE, O. *Louise Sigée. Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- SEGURA, C. “Las sabias mujeres en la corte de Isabel la Católica”. A: GRAÑA, M.M. [coord.]. *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 175-187.
- SEGURA, C. “La transición del medioevo a la modernidad”. A: FOLGUERES, P.; GARRIDO, E.; ORTEGA, R.; SEGURA, C. [eds.]. *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Síntesis, 1997, pp. 219-248.
- SERRANO Y SANZ, M. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid: Editorial Atlas, 1975, vol. II (primera part) [Text original del 1903 publicat en aquesta edició de 1975].
- STEVENSON, J. *Women latin poets: language, gender and authority, from antiquity to the eighteenth century*. New York: Oxford UP, 2005.
- SUÁREZ, A. “Entre el silencio y la palabra: Escritura femenina en el Renacimiento”. A: PRIEGO, M.A. [coord.]. *Melchor Cano y Luisa Sigée. Dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, 2008, pp. 83-128.
- TENA, P. “La cosmética áurea a través de las mujeres literarias” [Recurs en línia no paginat]. A: *Revista Electrónica Lemir* [València: Universitat de València] (2004), núm. 8.  
<<http://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista8/Tena2.pdf>> [Consulta: 18 de gener 2010]
- TERTULIANO. *De cultu feminarum*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001.
- VALENTÍ, E. “Introducció”. A: CICERÓ, M.T. *Tusculanes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1948-1950, pp. i-xxxvii.
- VIAN, A. “El *Colloquium duarum virginum* de Luisa Sigée en la tradición dialógica del escepticismo académico”. A: VIAN, A.; BARANDA, C. [eds.]. *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como instrumento a través de las edades*,

Madrid: Instituto Universitario Menéndez Pidal/Universidad Complutense de Madrid, 2008, pp. 183-234.

VIGIL, M. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.

VIRGILI. *L'Eneida*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1972-1978.

### 3. BIBLIOGRAFIA DE LA 3ª PART: PENSAMENT FILOSÒFIC DE LUISA SIGEA DE VELASCO

- AGUSTÍ D'HIPONA. *Confessions*. Barcelona: Editorial Proa, 1989.
- AGUSTÍ D'HIPONA. *Soliloquis*. Barcelona: Edicions 62, 1982.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1988, vol. I-II.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. "Contra los Académicos". A: ÍDEM. *Obras filosóficas*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1982, vol. III, pp. 3-190.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. "De la vida feliz". A: ÍDEM. *Escritos filosóficos*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1979, vol. I, pp. 537-586.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1964.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. *Homilías sobre la primera carta de san Juan*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1997.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. "Naturaleza y origen del alma". A: ÍDEM. *Obras filosóficas*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1982, vol. III, pp. 674-858.
- ÁLVAREZ, P. "Juego de damas: Una corte femenina en el quinientos portugués". A: CRUZADO, A.; GONZÁLEZ, E. [eds.]. *Las revolucionarias. Literatura e insumisión femenina*. Sevilla: Arcibel Editores, 2009, pp. 41-58.
- AMELL, S. *Maria de Natzaret, dona o arquetip?* Barcelona: Viena Edicions, 2008,
- ARISTOTE. *De la génération des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- ARISTÓTELES. "Física". A: ÍDEM. *Obras*. Madrid: Editorial Aguilar, 1973, pp. 565-703.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- BACON, F. *Novum Organum*. Barcelona: Editorial Laia, 1987.
- BACON, F. "Nueva Atlántida". A: *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económico, 1985, pp. 233-273.

- BENITO, ABAD DE MONTECASSINO, SAN. *La Regla de San Benito*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1979.
- BÍBLIA: Bíblia catalana traducció interconfessional. Barcelona: Editorial Claret, 1994.
- CAMPANELLA, T. *La ciutat del sol*. València: Universitat de València, 2006.
- CICERÓ, M.T. *Dels deures*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1952.
- CICERÓ, M.T. *Tusculanes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1948-1950.
- DIÓGENES LAERCI. *Vides dels filòsofs*. Barcelona: Editorial Laia, 1988.
- DOLBY, M.C. *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- EPICTET. *Enquiridió*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1983.
- EPICUR. “Lletra a Meneceu”. A: ÍDEM. *Lletra a Meneceu i Màximes Capitals*. Madrid: Editorial Alhambra, 1986, pp. 46-52.
- EPICUR. “Màximes Capitals”. A: ÍDEM. *Lletra a Meneceu i Màximes Capitals*. Madrid: Editorial Alhambra, 1986, pp. 53-60.
- EPICURO. “Sentencias Vaticanas”. A: ÍDEM. *Obras*. Madrid: Tecnos, 2005, pp. 77-101.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 1994, vol. I-IV.
- FINTIS. “De la prudència de la dona”. A: JUFRESA, M. “Què és ser dona en la filosofia pitagòrica”. A: VILANOVA, M. *Pensar las diferencias*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1994, pp. 85-93.
- FLACELIÈRE, R. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Péricles*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1989.
- FOCANT, C.; GERMAIN, S.; WÉNIN, A. *Mujeres de la Biblia*. Barcelona: Editorial Claret, 2008.
- FORCADES, T. *La teologia feminista en la historia*. Barcelona: Editorial Fragmenta, 2007.
- GUEVARA, A. DE. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*. Madrid: Editorial Cátedra, 1984.
- ISÒCRATES. “Elogi a Helena”. A: ÍDEM. *Discursos*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1971, pp. 43-68.
- ISÒCRATES. “Evàgoras”. A: ÍDEM. *Discursos*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1971, pp. 11-41.
- JENOFONTE. *Económico*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, SAN. *Cartas de San Jerónimo*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1962, vol. I.
- JUFRESA, M. “Què és ser dona en la filosofia pitagòrica”. A: VILANOVA, M. *Pensar las diferencias*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1994, pp. 85-93.
- JUFRESA, M. *Saviesa i perversitat: Les dones a la Grècia Antiga*. Barcelona: Ediciones Destino, 2003.
- JUFRESA, M. *Virtut i bellesa* [Recurs en línia]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1998, pp. 18-30. <<http://www.yumpu.com/es/document/view/13457575/virtut-i-bellesa-montserrat-jufrasa-universitat-de-barcelona-per->> [Consulta: 3 agost 2009]
- KEMPIS, T. DE. *La imitació de Crist i del menyspreu del món i totes les seves vanitats*. Barcelona: Edicions Proa, 1992.
- LEFORT, C. *Le Travail de l'oeuvre de Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.
- LOADED, A. [ed.]. *Teología Feminista*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 1997
- LUIS DE LEÓN, FRAY. *La perfecta casada*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1992.
- MAQUIAVEL, N. *El Príncep*. Barcelona: Edicions 62, 1996.
- MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MARC AURELI. *Reflexions*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1983.
- MÉNAGE, G. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder, 2009.
- MEUNIER, M. *Femmes Pythagoriciennes*. Paris: Éditions de la Maisnie, 1980.
- MORE, T. *Utopia*. Girona: Papers amb Accent, 2009.
- MOSSÉ, C. *La mujer en la Grecia Clásica*. Madrid; Hondarribia: Editorial Nerea, 2001.
- PAREL, A. “Machiavelli’s Use of Umori in The Prince” [Recurs en línia]. A: *Quaderni d’Italianistica*. Canadian Society for Italian Studies, 1990, vol. 11, núm. 1, pp. 91-101.  
<<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/view/10550/7487>>  
[Consulta: 22 de juny 2013]
- PÉREZ, I. “Aparença del cos i bellesa: l’adornament femení” [Recurs en línia no paginat]. A: *La diferencia de ser dona. Investigació y ensenyament de la Història*. Barcelona: Centre de Recerca Duoda de la Universitat de Barcelona, Institut Català de les Dones.  
<<http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/ca/imprimible6.htm>> [Consulta: 10 de maig 2011]

- PERÍCIONE. “Sobre l’harmonia de la dona (Fragment I)”. A: JUFRESA, M. “Què és ser dona en la filosofia pitagòrica”. A: VILANOVA, M. *Pensar las diferencias*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1994, pp. 85-93.
- PLATÓ. *Alcibiades*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1956.
- PLATÓ. “Cràtil”. A: ÍDEM. *Cràtil. Menexen*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1952, pp. 11-122.
- PLATÓ. “Eutidem”. A: ÍDEM. *Ió. Hippias Menor. Hippias Major. Eutidem*. Barcelona: Editorial Bernat Metge, 1928, pp. 105-162.
- PLATÓ. *Fedó*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1999.
- PLATÓ. *Fedre*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1988.
- PLATÓ. *Gòrgias*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986.
- PLATÓ. *Les lleis*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2013.
- PLATÓ. *El Polític*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1997.
- PLATÓ. “Protàgores”. A: ÍDEM. *Apologia de Sòcrates. Critó. Eutifró. Protàgores*. Barcelona: Edicions 62, 1981, pp. 123-194.
- PLATÓ. *La República*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1989-1992.
- PLATÓ. *Teetet*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1979.
- PLATÓ. *Timeu*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2000.
- PORFIRIO. *Vida de Pitàgoras*. Madrid: Planeta de Agostini, 1996.
- POMEROY, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- PONSATÍ, O. *Si unde sit sapiens, a Deo inluminatur [Manuscrit]: la filosofia de la llum en Agustí d’Hipona*. Treball de Recerca de doctorat inèdit. Girona: Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, 2007.
- PRIETO, M.R. *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- RAHNER, K.; RONDET, H. [eds.]. *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi* [Rekurs en línia no paginat]. Barcelona: Herder, 1972-1976.  
<[http://mercaba.org/Mundi/CARTEL\\_SACRAMENTUM\\_MUNDI.htm](http://mercaba.org/Mundi/CARTEL_SACRAMENTUM_MUNDI.htm)>  
[Consulta: 5 de maig 2013]
- RALLER, C.R. *Menosprecio de la corte y alabanza de la aldea: ¿Crítica lascasiana, propaganda imperialista o “best-seller”?* [Rekurs en línia]. Centro Virtual Cervantes, 1992, pp. 246-253.  
<[http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih\\_11\\_3\\_028.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih_11_3_028.pdf)> [Consulta: 3 de novembre 2012].

- RALLO, A. "Introducción". A: GUEVARA, A. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*. Madrid: Editorial Cátedra, 1984, pp. 15-92.
- REGUANT, D. *Explicación abreviada del patriarcado* [Recurs en línia]. Barcelona, 2007, pp. 1-4. <<http://www.proyectopatriarcado.com/docs/Sintesis-Patriarcado-es.pdf>> [Consulta: 2 d'agost 2013]
- SAU, V. *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria, 2001, vol. I-II.
- SAU, V. *Patriarcado* [Recurs en línia]. Barcelona, 2006, pp. 1-5. <<http://www.proyectopatriarcado.com/docs/PATRIARCADO.VS.Fragmento-es.pdf>> [Consulta: 2 d'agost 2013]
- SÈNECA. *De la tranquil·litat de l'esperit*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1926.
- SÈNECA. *Lletres a Lucili*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1928-1931.
- SÈNECA. "Sobre la felicidad". A: ÍDEM. *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000, pp. 222-261.
- SÈNECA. "Sobre la ira". A: ÍDEM. *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000, pp. 59-175.
- SIGNORELLI, R. *La mujer en la historia*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1970.
- SYGAEA, L. *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (Manuscrit) [Recurs en línia no paginat]. 1552. <<http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397594>> [Consulta: 3 de juliol 2010]
- TEANO DE CROTONA. "Cartas". A: GUTIÉRREZ, M. [et. al.]. A: "Teano de Crotona". A: *Enrahonar* (1996), núm. 26, pp. 95-108.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: Editorial La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1989, vol. II.
- VIGIL, M. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.
- VIVES, J.L. *Instrucción de la mujer cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- WHAITE, M.E. *A History of Women Philosophers. Ancient women philosophers: 600 BC-500 AD*. Netherland: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.



