

VIVESIANA

Vol. II

2017



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

Edita: Associació d'Amics de Lluís Vives – Universitat de València

C./ La Nau, 2

46003 València

URL permanent: <https://ojs.uv.es/index.php/VIVESIANA>

Consell científic

Antonio Ariño (Universitat de València, Espanya)

Francisco Calero (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Espanya)

Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemanya)

Marina Mestre Zaragoza (École Normale Supérieure, Lyon, França)

Gilbert Tournoy (Katholieke Universiteit Leuven, Bèlgica)

Consell editorial

Marco Antonio Coronel (Universitat de València)

Francesc J. Hernández (Universitat de València)

Helena Rausell (Universitat de València)

VIVESIANA és una revista científica anual, que té com a objectiu la publicació d'estudis sobre Joan Lluís Vives i el Renaixement. Es publica en Open Journal System. La secció ARTICLES està sotmesa a avaluació.

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

INDEX

Introducció	5
Obres de Vives	7-16
Lluís Vives. Diàlegs, XXII. Regles del joc	9-16
Articles	17-90
El discurso de la guerra y la paz en el <i>Quijote</i> <i>The discourse of war and peace in Don Quixote</i> Francisco Calero Calero	19-31
La <i>Fabula de homine</i> de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista <i>The Fabula de homine by Juan Luis Vives in the ancient and Renaissance literary tradition</i> Luis Fernando Hernández	33-46
Anotaciones al tratamiento de los mitos en los <i>Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín</i> de Juan Luis Vives <i>Annotations to the treatment of the myths in the Commentaries on Augustine's City of God by Juan Luis Vives</i> Pedro Fernández Requena	47-63

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política

Marriage in the social thought of Luis Vives: between anthropology and political theory

Pedro García Pilán

65-78

Juan Luis Vives *versus* Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana

Juan Luis Vives versus Martin Luther. The Response of Vivesian Humanism to the Lutheran Reformation

Raúl Francisco Sebastián Solanes – Néstor Olucha Feliu

79-90

Miscel·lània

91-101

Textos llegits el 6 de maig de 2016,
a l'acte de commemoració de la mort de Joan Lluís Vives
Celebrat a La Nau

93-99

Declaració institucional

100

Text llegit a la plaça Margarida Valdaura,
amb motiu de la reubicació del monument a Vives

101



ARTICLES

VIVESIANA

El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política

Marriage in the social thought of Luis Vives: between anthropology and political theory

Pedro García Pilán¹

Resumen

Se estudia el pensamiento de Vives acerca del matrimonio, defendiendo que este forma parte no sólo de sus ideas pedagógicas, sino también de su pensamiento social. Se analiza primero el matrimonio como ley natural y, más extensamente, como ley humana. Se ponen de manifiesto algunas similitudes entre las ideas expuestas por el humanista y la moderna antropología del parentesco, especialmente en lo relativo a la relación entre prohibición del incesto y exogamia. El sistema de subordinación de género que se desprende del análisis de Vives permite ubicar a este como un teórico del patriarcado moderno, con implicaciones políticas y sociales.

Palabras clave

matrimonio, género, pensamiento social, antropología, incesto

Abstract

Vives' thinking about marriage is studied, arguing that this forms part not only of his pedagogical ideas, but also of his social thought. Marriage is first analyzed as a natural law and, more extensively, as a human law. Some similarities between the ideas put forward by Vives and the modern anthropology of kinship are revealed, especially in relation to the relation between prohibition of incest and exogamy. The system of gender subordination that emerges from the analysis of Vives allows to locate this as a theoretician of modern patriarchy, with political and social implications.

Keywords

marriage, gender, social thought, anthropology, incest

¹ Universitat de València. Pedro.garcia@uv.es

1. INTRODUCCIÓN

De los dos libros dedicados por Luis Vives a la educación de las mujeres y al matrimonio, la crítica moderna ha dedicado, con alguna excepción, más espacio al primero (*De institutione feminae christiane*, 1523) que al segundo (*De officio mariti*, 1528). La razón estriba sin duda en que, ya en su tiempo, la *Formación de la mujer cristiana* gozó de mucha mayor difusión y popularidad que los *Deberes del marido*, de lo que dan muestra sus constantes traducciones y reediciones a lo largo de un dilatado período de tiempo (Moreno Gallego 2006; González González y Gutiérrez Rodríguez 2007), pero también debe tenerse en cuenta, en estrecha relación con lo apuntado, que la complejidad intelectual de este libro es superior a la de la *Formación*. Y hasta tal punto es esa complejidad mayor que aquí se defenderá que Vives es no sólo un moralista clave en la definición de la correcta feminidad que emerge durante la “redefinición social de los sexos” que supuso el período renacentista (Varela, 1984), sino que es además un teórico importante que, en algunos aspectos, piensa la familia y el parentesco en términos que anticipan a determinados clásicos del pensamiento social moderno. Desde esta perspectiva, resulta interesante recordar cómo, pese a que las ideas del humanista valenciano vertidas en libros como *De subventione pauperum* o *De communione rerum* sí han encontrado suficiente reconocimiento al tratar de los orígenes remotos de la sociología (Costa 1984: 57-66; Giner 2007: 166-170; Saavedra 1991: 15-29), las obras dirigidas a la formación de una moral familiar han sido sistemáticamente clasificadas como textos exclusivamente ceñidos al ámbito pedagógico: baste recordar afirmaciones como la de Salvador Giner, en cuya *Historia del pensamiento social* podemos leer que Vives “escribió dos libros orientados hacia la familia, pero en términos eminentemente educativos” (2007: 169). Tampoco la disciplina antropológica ha otorgado ningún papel a Vives al tratar de su prehistoria, pese a la ya lejana intuición de Ortega y Gasset, para quien en la búsqueda de ciencia “rigurosa y empírica” por parte de Vives hay “una antropología” (1986: 124-125).

Esta interpretación de los textos de Vives en clave estrictamente moral y pedagógica, que por otra parte resulta perfectamente comprensible, ha primado en la mayor parte de estudios que, desde distintas perspectiva metodológicas, se han ocupado de esta faceta del pensamiento de Vives (Esteban Mateo 1992; Coronel Ramos 2012; Sebastián Solanes 2016). En conexión con trabajos anteriores (García Pilán, 1993) el objetivo de este artículo, es, precisamente, contribuir a abrir una nueva perspectiva: con todas las limitaciones que se quiera –pues evidentemente, la antropología como disciplina específica no aparece hasta el siglo XIX- se defenderá que en Vives hay una teoría social del matrimonio, estrechamente relacionada con las necesidades de los grupos sociales urbanos emergentes. Al respecto hay que advertir que no es un caso aislado: en un momento en que, como ha señalado Tenenti (1984) la emergencia una nueva élite urbana ha convertido a la familia en un sujeto autónomo de reflexión de manera más clara que en los teólogos medievales, otros autores también teorizarán, más allá de lo meramente normativo, para intentar entender –al mismo tiempo que legitimar- la nueva realidad: el caso de *Li Nuptiali* de Marco Antonio Altieri, escrito poco después de 1500, es un ejemplo particularmente notable de interés etnográfico por el tema, no exento de un interés por apuntalar intereses de clase, como muy bien ha mostrado Klapisch-Zuber (1981). En términos foucaultianos (Foucault 1989), podríamos decir que saber y poder van de la mano, también en este ámbito.

Cabe recordar, antes de seguir avanzando, que dos corrientes habían confluído durante la Edad Media en su aversión por el matrimonio: la literatura cortés y la literatura misógina; la primera desviando la pasión amorosa fuera de los serios asuntos conyugales y la segunda subrayando la naturaleza de la mujer, fuente de todos los males (Duby 1990; Cantavella 1992). El humanismo rompe con ambas tradiciones; la idealizadora y la difamatoria: un proceso educativo como el diseñado por Vives, que tenía como fin orientar a la mujer hacia la vida conyugal, implica una alta valoración del estado matrimonial, tema que adquiere una nueva dimensión en el contexto reformista europeo del siglo XVI. En esta coyuntura, la meditada decisión de Vives de contraer matrimonio (García Hernán, 2016: 181-189), implica la necesidad de una sólida argumentación en favor de la toma de postura. Como se ha puesto de relieve en otro estudio (García Pilán 2016), la defensa del matrimonio propugnada por el humanista valenciano basará lo principal de su argumentación en su carácter sacramental. Con todo, el matrimonio no es sólo una institución ordenada por Dios: base del buen funcionamiento de la sociedad, la unión conyugal es, en primer lugar, una consecuencia del estado de naturaleza. Ley divina, pues, pero también ley humana y ley natural. Empezaremos pues por el que es el primer eslabón en la argumentación vivesiana, para pasar después a analizar con mayor extensión el segundo.

2. EL MATRIMONIO COMO LEY NATURAL

Si comparamos la *Formación de la mujer cristiana* con los *Deberes del marido*, comprobaremos que es en la primera obra donde se mantiene en este primer nivel argumentativo para legitimar la institución del matrimonio (institución natural), mientras que en la segunda se hará mayor hincapié en el segundo nivel (institución humana de carácter eminentemente social y socializador). El motivo parece claro: aunque, como acertadamente ha señalado Isabel Morant “*Los deberes del marido*, contra lo que pudiera parecer, es un libro con la mirada puesta en las mujeres” (2002: 63), no deja de tratarse de una obra pensada para ser leída por el esposo.

Haciendo suya una argumentación muy similar a la seguida por Erasmo en su *Apología del matrimonio* (1519), Vives legitima la entrada en el estado matrimonial valiéndose del ejemplo de muchos sabios antiguos, “porque vieron que ninguna otra cosa es tan conforme a la Naturaleza como la unión de marido y mujer” (Vives 1947a: 1072-1073). A través del matrimonio se perpetúa el linaje humano, “que individualmente es mortal”, restituyendo así a la posteridad lo recibido de los antepasados, “como agradecimiento a la Naturaleza” (1947a: 1073).

El matrimonio es una ley universal: no solo lo practican los pueblos civilizados, sino también “las bárbaras y fieras naciones, vírgenes de toda cultura y humanidad” (Vives 1947b: 1263). Tan inscrita en la naturaleza está que incluso los animales lo practican: aunque hay especies sexualmente promiscuas, otras podrían enseñar a muchos “miles de hombres” a conducirse en “castidad, amor recíproco, fidelidad puntual y finalidad del matrimonio” (1947b: 1262). Del reino animal aprendemos pues no sólo que los animales se casan, sino que practican la monogamia y la fidelidad a lo largo de la vida, como le recuerda Vives a las viudas, aduciendo el ejemplo de tórtolas, palomas o cornejas, que incluso

respetan el duelo tras la muerte de su pareja (Vives 1947a: 1159-1160). Al respecto, vale la pena recordar que otras lecciones podemos extraer del comportamiento animal, como le recuerda a la doncella al advertirle de la admiración de los leones por la virginidad (1947a: 1008).

Aunque Vives no llega tan lejos como Erasmo (1967: 422-423), quien extendía la práctica del matrimonio a los reinos vegetal y mineral,¹ sí se aprecia en las inquietudes etológicas del valenciano el mismo interés en fundamentar en el matrimonio un orden cósmico. Y no deja de tener interés constatar el hecho de que, con independencia de la mayor o menor veracidad de sus conclusiones, con las que, evidentemente, Vives busca legitimar sus ideas, al fijarse en los comportamientos animales el valenciano se suma a esa corriente de autores que, desde el siglo XVI, comenzaron a sembrar las semillas de la moderna antropología, como ha visto recientemente Richard van Dülmen (2016: 70).

Las consecuencias de presentar esta institución como un producto de la naturaleza, haciéndolo por tanto inevitable, no se cifran solamente en una reivindicación de la vida matrimonial por sí misma: si la mujer es inferior por naturaleza y el matrimonio es una ley natural, será fundamental para preservar la armonía del mundo que hombre y mujer se organicen en matrimonio respetando la previa y natural jerarquía, como queda claro a lo largo del capítulo IV del libro II de la *Formación de la mujer cristiana* (ver especialmente Vives 1947a: 1085-1086). La idea será reforzada, desde la teología, con la aplicación de la doctrina del Cuerpo Místico (García Pilán, 2016). Pero, hasta llegar a ese punto, Vives efectúa una serie de reflexiones sumamente interesantes sobre el matrimonio, en las que lo pedagógico-normativo se entremezcla de manera indisoluble con lo histórico-antropológico.

3. EL MATRIMONIO COMO LEY HUMANA

Como queda claro en *De institutione feminae christianae*, no es competencia de la mujer conocer el papel que las alianzas matrimoniales juegan dentro del conjunto del entramado social. Esto resulta lógico si tenemos en cuenta que, como veremos a continuación, el matrimonio asume una función política, quedando así por definición fuera del ámbito de conocimientos accesibles a la mujer. Será pues en *De officio mariti* donde Vives desarrolle más extensamente su teoría del matrimonio. Para comprender la función del mismo en sociedad, el filósofo juzga necesario remontarse a los comienzos de la historia humana. Cabe advertir que ya en *De subventione pauperum* (1525) había afirmado que la unión del hombre y la mujer precede a cualquier otra forma de vida social:

Nadie hay, o de cuerpo tan robusto o de tan penetrante ingenio, que se baste a sí solo si ha de vivir según costumbres y usanza del hombre. Y por eso se agrega la compañía de una esposa, por tener sucesión y por conservar lo adquirido, pues este sexo, medroso como es de suyo, es asimismo aliñoso y conservador tenaz (Vives 1947c: 1358).

Como podemos ver, en el fragmento citado el hombre asume la iniciativa de tomar compañera como primer paso en la formación de una sociabilidad más plenamente

¹ Erasmo se basa en Plinio y otros clásicos. El origen de esta idea es Aristóteles (Vegetti 1981: 161)

humanizadora. Valga aquí apuntar, y después se volverá sobre ello, que el papel de la mujer aquí es completamente pasivo. Sólo a partir de este núcleo originario, de esta primera “sociedad conyugal”, empleando la terminología de Morant (2002: 124-127), el hombre se procurará “compañeros de sus fatigas”, saldrá de la cueva para formar cabañas y, de la cooperación de las familias, nacerán las aldeas (1947c: 1358). Es decir, la familia existe ya en la etapa presocial del hombre, como ha afirmado Fernández-Santamaría (1997: 32-33).² Una idea similar expone unos pocos años más tarde, ya en *De officio mariti*:

Pues es de saber que en la adolescencia del mundo, cuando el linaje humano tuvo sus primeros crecimientos, cuando todavía, en su rudeza original, los hombres primitivos habitaban en parte las cabañas y las cuevas de sus abuelos, y en parte en casas que habían construido y en ciudades que habían levantado; desde un principio el marido y la mujer vivían en su hogar; nacióles hijos, para los cuales arde increíblemente el amor paterno, que la Naturaleza estimula con sus fuegos, estos hijos, una vez crecidos, procuráronse esposas para la propagación del linaje, y les crecieron nuevos hijos; a través de los hijos, el amor de los padres pasó a las nueras y a los yernos, y de ellos, a los nietos, y todos ellos, aunados en la amorosa comunión de la propia sangre, quedáronse a vivir en el recinto de las mismas paredes, partícipes del mismo fuego y del mismo lar, abrazándolo todo el amor y haciéndolo todo común, o, mejor dicho, todo uno; esparcióse y retoñó más lejos el parentesco y la afinidad. (Vives 1947b: 1267)

A través del matrimonio se extiende al amor al conjunto de la sociedad, al estrecharse al vínculo de caridad que debe unir a todos los hombres. Forma la institución primaria que abre la solidaridad entre las diversas células de la sociedad, que de otra manera permanecerían aisladas. Hay vida familiar pues desde los orígenes de la humanidad, pero esta dista de alcanzar su óptimo desarrollo, tanto moral como social: Vives nos informa de cómo el ambiente de comunidad primitiva continuará con la expansión de la humanidad fundadora de nuevas metrópolis, pero esta situación no podía durar siempre, dados los peligros derivados de la misma, entre los que se encuentra, en primer lugar, el incesto:

Y entonces fue cuando unos hombres de ingenio agudo y enriquecidos de experiencia vieron cómo entre los errores de la mocedad peligraba el tesoro de la impudicia, y creyeron que era conveniente reprimir en aquella edad fogosa los estímulos carnales con religiosos preceptos y leyes. Es un hecho que la naturaleza sintió horror de los casamientos con las madres, con las hijas, con lo progenitores, con la prole. (Vives 1947b: 1267).

Cierto es que Vives apoya su idea en una cita bíblica: “He aquí que ésta es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; por ella dejará el hombre a su padre y a su madre”, de donde deduce que “no iba a dejarlos, si pudiera casarse con ellos” (1947b:1268). Por otra parte, la idea ya había aparecido antes, de la mano de teólogos como San Agustín y Santo Tomás de Aquino (Goody 1986: 88), pero los usos eran bien diferentes, pues sus ideas sirvieron durante la Edad Media para fortalecer a la nobleza (ampliando sus alianzas) y debilitar a las comunidades campesinas (rompiendo las solidaridades aldeanas) (Duby 1988; Guerreau-Jalabert 1984),³ mientras que ahora el debate se articula en torno a los polos celibato o

² Aunque el citado autor ha detectado una cierta contradicción con lo expresado por Vives en *De subventionem pauperum* y en *De tractandis disciplinis*: en esta última obra, la familia surge en el seno de una previa organización social comunitaria, bien que en estado embrionario (Fernández-Santamaría 1997: 32-33).

³ Con todo, y pese a las sucesivas prohibiciones de la Iglesia durante la Edad Media, las estrategias familiares de las familias nobles y patricias conducían a prácticas endógamas que, según el momento, podrían considerarse incestuosas (Duby 1988; Goody 1986, Guerreau-Jalabert 1984).

matrimonio, a la reivindicación de este último en media de una gran disputa teológica, y a la consiguiente necesidad de educación de las mujeres para una vida matrimonial acorde a los principios humanistas.

Por otra parte, interesa destacar aquí como, aunque sobre una base etnográfica bien magra, el “horror” del que habla Vives parece anticipar el “horror al incesto” que siglos después divulgaría Freud (2005) en su célebre obra, y cuya racionalidad específica es hoy bien conocida entre los antropólogos del parentesco, habiendo sido sistematizado el problema magistralmente por Lévi-Strauss (1991), para quien la prohibición de relaciones incestuosas, en su múltiples variaciones, adquiere rango de universalidad. Volviendo a nuestro humanista, vemos así aparecer la prohibición del incesto como una etapa fundamental en el proceso de alejamiento de la cultura respecto a la naturaleza:

... la necesidad unió en un principio a hermanos con hermanos, cuando el linaje humano era reciente todavía y poco numeroso, pero harto pronto comenzó la Humanidad a rechazar tales bodas, cuando el mundo ya estuvo poblado, y en muchas naciones las leyes humanas las vedaron, y prohibió la religión que unieran en casamiento los que tan estrechamente enlazados estaba por la sangre. (Vives 1947b: 1268).

La superación del incesto implica pues un mayor grado de moralización de las costumbres, reforzado tanto por las ideas religiosas como por el desarrollo del sistema legal. En un principio, y dada “la simplicidad y la inocencia de las edades primitivas”, tales medidas bastaron para preservar la castidad de los parientes mozos que viviesen bajo un mismo techo, pero el hombre es por naturaleza inclinado a dejarse llevar por las malas pasiones y, con el paso del tiempo, las más duras leyes y crueles castigos no bastaron para preservar la virtud. En este contexto, y para “granjear amistades y difundir entre los hombres la bienquerencia” se tomaron nuevas medidas, que consolidan el paso de la endogamia a la exogamia:

... que los varones se buscasen mujeres fuera de la propia casa, y las hijas se pasasen a la ajena, pues este intercambio iba a ser prenda segura de nuevos conciertos y amistades, siendo muchos los que desearían verse unidos por aquellos lazos dulces, y de estas alianzas verían nacer nuevas consanguinidades, parentescos, afinidades, y toda suerte de derechos humanos y divinos, nudos sabrosos y enlaces de piedad. (Vives 1947b: 1268).

Más allá de la estrecha consanguinidad, aparecen así lazos artificiales, basados en la alianza. Frente a la influencia aislante de la primera, son los segundos los que crean la verdadera sociedad humana. Expresado en términos de la antropología moderna, la prohibición del incesto produce de manera automática la exogamia (Lévi-Strauss 1974; 1991; Fox 1985). Constituyendo el parentesco la matriz primordial de las relaciones humanas, la introducción de reglas matrimoniales cada vez más complejas actúa como un imprescindible y progresivo factor de civilización. Lévi-Strauss (1991) definió hace ya tiempo la exogamia y la prohibición del incesto como un “intercambio de mujeres” necesario para romper el aislamiento del grupo. Es decir, la prohibición es eficaz esencialmente como norma que obliga a entregar mujeres a otros grupos. Las prohibiciones en materia sexual no son sólo pues reglas que se agotan en sí mismas: garantizan y fundan un intercambio de mujeres entre hombres. Al renunciar cada hermano a sus hermanas o a sus madres, y al renunciar cada padre a sus hijas, se generaliza la posibilidad de que, mediante el acceso de los hombres a las mujeres de fuera de su hogar, la sociedad amplíe sus vínculos solidarios.

Teniendo en cuenta la condición de la mujer como socia inseparable del hombre, podemos ahora preguntarnos cómo se articula la subordinación femenina en tal sistema. Al respecto, y partiendo de Lévi-Strauss, desde la teoría feminista, Rubin (1975) apuntó que con tal intercambio de mujeres el sistema de parentesco venía a sancionar los derechos de los hombres sobre las mujeres, y no a la inversa; más recientemente, De Miguel Álvarez ha afirmado que, en la teoría del antropólogo francés, “las mujeres no son sujeto de ninguna decisión” (2016: 77). A tenor de lo ya visto, se considera aquí que este es un punto de partida válido para proceder a una lectura de los textos vivesianos. Vale la pena incidir en ello desde otro punto de vista, complemento indispensable de este en el pensamiento de Vives: el tipo de régimen matrimonial.

Junto a la virtud moral y la paz social asociadas a la exogamia, otro aspecto no ofrece duda a nuestro humanista se trata del régimen de monogamia. Afirma al respecto Vives:

... en el mismo nacimiento del mundo, el Señor dio a una solo Adán una sola Eva, y cuando tuvo resuelto perder el mundo, a todos los varones que mandó que se encerrasen en el arca para la restauración del género humano les asignó sendas mujeres (Vives 1947b: 1266)

Si, como hemos visto anteriormente, algunas especies animales practican la monogamia, más obligado a guardarla está el hombre, pues el linaje humano

... nacido para la sociedad y comunidad de vida, quedó obligado por Dios por unas más estrechas leyes conyugales, y no quiso el soberano Hacedor que con lujuria suelta y desenfrenada, ni el varón mariposease de hembra en hembra, ni que la mujer entregase su cuerpo a muchos machos; con lazos legítimos unió a uno con una e hizo entrega al varón de la mujer no sólo para perpetuar la prole, sino para que consigo asociase su vida (Vives, 1947b: 1262).

Encontramos pues, una justificación teológica a la subordinación: Dios (Padre) entrega la mujer al varón, que toma de manera legítima la propiedad sobre el cuerpo de esta. No resulta al respecto casual que sea precisamente en su defensa de la propiedad privada (*De Communionem Rerum*, publicado en 1535) donde el humanista critique las medidas comunitarias propuestas por Platón acerca de las mujeres (Vives, 1947d: 1421-1422). La construcción del parentesco deviene así un factor indisociable de la construcción del género (Rivera 1991); para ello serán necesarias leyes maritales que restrinjan el uso de los cuerpos, obligando a moderar el desbordamiento de las pulsiones naturales (Morant 2002: 115).

Isabel Morant ha incidido con acierto sobre el “discurso de la sospecha, constante en la obra de Vives” respecto al deseo de la sexualidad (2002: 115). No se trata de un problema exclusivamente moral, sino también social: la contención de las pasiones asociada al régimen monogámico resulta pues esencial en la estrategia de pacificación social concebida por el humanista, que resulta clave a su vez para comprender su pensamiento político (Fernández- Santamaría 1992). De la realización de tales prácticas monógamas recibirá el conjunto de la sociedad toda una serie de provechos:

El primero de todos, que así como la ocupación de los campos y delimitación de sus linderos, reconocidos por la ley y el Derecho, eliminanse los pleitos y se apaciguan las controversias, así también, entregadas las mujeres en maridajes legítimos, cesan las porfías, de sus pretendientes, las cuales forzosamente tendrían que existir si las hembras fuesen inciertas y anduviesen de lecho en lecho, pues el uno desearía la belleza y el deleite que va anejo a la belleza, puesta como en almoneda y al alcance de cualquier mano, y creería que todo debía pasar al dominio y señorío del más fuerte, como premio de su fortaleza (Vives 1947b: 1262)

Hay que tener en cuenta que, en este pasaje, hay una conexión entre la propiedad privada y el matrimonio monógamo (las mujeres son “entregadas” por hombres a otros hombres como lo fueron los campos), tema sobre que, transcurrido mucho tiempo, incidirá en profundidad Engels (1985), en su clásico libro sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, bien que con un propósito diferente: el valenciano legitima lo que el prusiano denuncia. Pero habría además una conexión entre el control de la sexualidad y el dominio político y económico de los hombres. Al respecto, debe señalarse que, para Vives, las luchas por la posesión de mujeres han sido causa de guerras generalizadas desde tiempos remotos, como demuestran los casos de Helena, Lucrecia, Virginia, la hija del Conde Don Julián, etc.; es por esto que, desde un régimen matrimonial monógamo estrictamente observado; es decir, desde la superación de la incertidumbre que supone no saber quién es el dueño legítimo de cada mujer, debiera derivarse el fin de tantas banderías (Vives 1947b: 1262-1263). Para conseguir el control del potencial socialmente destructivo de la sexualidad femenina es imprescindible pues que el intercambio de mujeres se realice en términos amistosos; de ahí el rechazo al matrimonio conseguido a la fuerza o por raptó (Morant, 2002: 116), institución importante en el contexto mediterráneo hasta fechas bien cercanas (Pitt-Rivers 1987; Frigolé 1999), y de la nos proporciona ejemplos la Valencia de los siglos XVI y XVII (Salavert y Graullera 1992: 62-64; Casey 1988). De tales matrimonios nunca puede nacer la armonía ni el amor entre los cónyuges, como demuestra la historia, y aumentar éste es precisamente otro de los beneficios de la práctica de la monogamia. Además, el matrimonio monógamo permite fundar casas y haciendas, que son las “células primeras” de las sociedades, y hace ciertos, y por ende más queridos, a los hijos. Finalmente, de tal régimen de parentesco depende la formación de las principales formas de asociación humana: las ciudades (Vives 1947b: 1263-1265). “Hombres contenidos”, pues son el complemento necesario de las “ciertas mujeres” para conseguir la anhelada paz social (Morant, 2002: 114-120).

En definitiva, vemos en el pensamiento de Vives una conexión directa entre cambios en las formas crecientemente complejas de la sociedad, por un lado, y en las estructuras del parentesco, que afectan a la posición de las mujeres, por otro. Podríamos argumentar, a la vista de datos aportados por la más reciente crítica (Lerner 1990), que los análisis de Vives presentan notables incorrecciones históricas pero, más allá de los lógicos errores, hay que tener en cuenta que éste, más que un historiador del patriarcado primitivo (algo que lógicamente no podía ser) es un teórico del patriarcado moderno. Debemos pues situar los textos en su contexto; es decir, en la intencionalidad del autor en un momento histórico clave: durante el Renacimiento, el específico “dispositivo de feminización” (Varela 1997) se superpone al célebre “dispositivo de sexualidad” analizado por Foucault (1989). Aquí, la incipiente ciencia antropológica, transmutada en moral, adquiere una dimensión política: el pacto social entre hombres deja claro a quién pertenecen en propiedad las mujeres. El contrato social que funda una esfera pública se establece así sobre un contrato sexual que escamotea la vertiente política de la esfera privada de la sociedad, como muy bien ha analizado Pateman (1995), aunque esta autora base sus análisis en los teóricos de los siglos XVII y XVIII, olvidando a los autores de la centuria anterior. Al construirse un orden civil sobre la ausencia de decisión de las mujeres y el derecho a la propiedad sobre las mismas, la diferencia sexual se construye como diferencia política.

El Vives que, con todas las precauciones, podríamos denominar antropólogo deja claramente el protagonismo al moralista al hablar de la elección de los cónyuges. No debemos ver contradicción en ello: “los filósofos de la Modernidad temprana aportaron elementos para la construcción de la antropología dada la atención preferente que prestaron a la relación entre la razón y las pasiones”, nos advierte van Dülmen (2016: 70). Significativamente, en la *Formación* delega toda la responsabilidad en los padres, mientras que en los *Deberes*, aun aconsejando al futuro esposo tener en consideración la opinión de sus mayores, expondrá una variada gama de posibilidades a tener en cuenta, basada en una matizada tipología de caracteres femeninos. De la incapacidad de elección de las mujeres da fe su propio testimonio de algunas que han escogido maridos borrachos y bestiales en lugar de sabios y cuerdos, afirma nuestro humanista, en cuyo discurso se hace aquí evidente el etnocentrismo de clase (Grignon, 1993).

Húyase en la elección del marido de las riquezas como criterio principal. Vives contrapone el marido “rico y desvariado al “cuerdo y pobre”. Con este último las cosas irán mejor, pues éste es consciente de la importancia del nudo que se forma con el matrimonio, y no se casará alocadamente. Será además paciente con su mujer, a la que educará con su buen ejemplo y sin maltratarla. Resulta claro pues a qué clase de marido “pobre” se refiere Vives: al hombre que hace el dinero, y no al que es hecho por este; es decir, al burgués ahorrativo, trabajador y honesto, en contraposición al noble dispendioso, ocioso e indisciplinado. En la crítica moral a las prácticas nobiliarias hay pues un choque de racionalidades encontradas en función del grupo social de procedencia: a la racionalidad señorial, que necesita sus propios modelos matrimoniales y familiares (Elias 1982: 71-72), se opone la racionalidad burguesa, interpretable desde categorías más ascéticas, no sólo en el ámbito protestante, como pusiera de manifiesto Weber (1984) en su archiconocida obra, sino también en el ámbito católico (Sombart 1972: 115-136).

En cuanto al varón, el papel intermediario de los padres pierde relevancia (1947b: 1274). Intolerable es el matrimonio con la adúltera y con la mujer de temperamento desordenado; en cuanto a la rica y noble, es insolente y arrogante (1947b: 1285, 1287). Atendiendo a la educación de los hijos, especial cuidado debe ponerse en evitar el casamiento de un mentecato con una boba; con todo, acaba proponiendo a tal marido idéntica especie de mujer, en un ejercicio teórico de homogamia intelectual, pues “más fácilmente cuajará el matrimonio entre un par de mentecatos que entre un marido cuerdo y una mujer torpe y floja” (1947b: 1284). Haciéndose eco de un tópico de enorme fortuna en la tradición literaria misógina (Viera 1975) -a la que Vives claramente no pertenece, por otra parte-, recomienda huir de la mujer parlanchina y casquivana, especialmente -y aquí se nota una vez más el carácter burgués de nuestro autor- en quien por su oficio trate negocios secretos.

En conclusión, debe rechazarse de entrada tanto el matrimonio con la proveniente de alta cuna como con la procedente de los estratos más bajos de la sociedad. Ni grandes damas, pues, ni avezadas pícaras: se busca el término medio, el equilibrio y justa medida tan propio de Vives y de su emergente clase. En un mundo preocupado básicamente por el linaje y el prestigio asociado al mismo (clave para la nobleza), él insiste en la mejor manera de

extender la alianza que pacifique e integre al conjunto de la sociedad, lo que sin duda es más acorde con sus orígenes no sólo burgueses, sino también conversos.⁴

Este incipiente utilitarismo protoburgués de Vives sirve para explicar otros factores: la deformidad de la mujer sería peligrosa, pues transmitiría sus defectos a los hijos (1947b: 1279). Si es de constitución enfermiza, será enojosa de cara a la realización de sus obligaciones domésticas y reproductoras (1947b: 1289). Tampoco es recomendable la mujer torpe, por muy bella que sea; el criterio es una vez más la utilidad: ésta es inútil de cara a la realización de las tareas domésticas y a proporcionar la compañía que necesitará el marido. La belleza pues, como la riqueza, en su justa medida: la que los antiguos llamaban “belleza matrimonial”, pues si bien la mujer hermosa puede acarrear múltiples problemas, nunca se puede estar seguro de los motivos de la fidelidad de una fea (1947b: 1288). Se trata de lo que Romeo De Maio ha definido como “la teoría mercantil de la belleza maciza del ama de casa, es decir, el decente vigor del cuerpo con vistas a una sana procreación” (1988: 40). Aunque más importante que la salud del cuerpo será la del alma, pues sus defectos se transmitirán a los hijos y, de manera especial, a las hijas (1947b: 1279).

Respecto a la edad apropiada para entrar en matrimonio, propone que estén superados los veinticuatro años por parte del varón (antes sería inexperto para llevar su hacienda y después sería más difícil para procrear); y en torno a los dieciocho para la mujer (pues antes de esa edad no estará preparada para las molestias de la preñez ni para los peligros del parto; además, no es deseable que se acostumbre en edad tan tierna al ayuntamiento carnal; en cuanto a la de edad más avanzada, será más difícil de domar) (Vives 1947b: 1289). Hay que decir que las edades propuestas por el valenciano coinciden bastante con las propuestas por Moro en su *Utopía* (1990: 162), y pese a que Vives dice basarse en Aristóteles, equilibra bastante el desnivel de edades propuesto por éste, desnivel que encontró su eco en los humanistas italianos de los siglos XIV y XV (Klapisch-Zuber 1990: 310).⁵ En todo caso, y pese a que la procreación no es el indispensable fin del matrimonio en el pensamiento del valenciano -que aquí representa una cierta singularidad, como bien ha visto Morant (2002:110-111)-, criterios de utilidad de cara a la práctica cotidiana dirigen una vez más su pensamiento.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Aunque una comprensión completa del pensamiento de Vives acerca del matrimonio tiene que tener en cuenta que, a la vez que ley natural y humana, éste es sobre todo un sacramento establecido por Dios (García Pilán, 2016), resulta de gran interés comprobar las funciones y significados que nuestro humanista atribuye a tal institución desde el punto de vista social y político.

⁴ Al respecto, García Hernán (2016: 182) afirma que el compromiso de Vives “con una Valdaura estaba prácticamente decidido como una estrategia de parentesco” (2016: 182), y lo plantea como una unión entre judeoconversos. Evidente no podemos vincular exclusivamente las ideas de Vives un mero componente de etnicidad.

⁵ Aristóteles fijaba la edad del matrimonio en los 18 años para las mujeres y en los 37 o algo menos para los hombres (*Política*, libro IV, cap.XIV).

A lo largo de la presente contribución hemos visto cómo el valenciano construye una teoría social del matrimonio que, apenas esbozada en *De institutione feminae christianae* (lectura predominantemente femenina), alcanza unos niveles ya relativamente sofisticados en *De officio mariti* (lectura dirigida a hombres). Dicha teoría sólo se comprende en la específica relación entre saber y poder que caracteriza la coyuntura histórica en que Vives escribe: en pleno debate con el ámbito protestante acerca de la opción matrimonio o celibato, y en la época del “nacimiento de la mujer burguesa” (Varela, 1997), la reivindicación de la vida matrimonial necesita a la vez de mujeres convenientemente educadas y de un conocimiento fundamentado de la sociedad conyugal, conocimiento que, pretendiéndose descriptivo, tendrá unas formas de expresión eminentemente normativas. Sin embargo, el carácter moral de los escritos vivesianos no debe hacernos olvidar que no sólo sus ideas acerca de la pobreza y su asistencia son parte del pasado de las ciencias sociales: también sobre la institución familiar reflexiona Vives en términos que anticipan algunas ideas de la moderna antropología del parentesco. No se está aquí sugiriendo, con ello, un influjo directo de Vives en la moderna etnología, pero sí parece claro que su curiosidad intelectual, su búsqueda de saber empírico, tanto al referirse a las costumbres del reino animal como al tratamiento etnográfico de datos históricos, con independencia de su mayor o menor grado de veracidad o falsedad, contribuyeron a abrir caminos. Se ha pretendido pues llamar la atención sobre un aspecto poco o nada tenido en cuenta del pensamiento de nuestro humanista.

Interesa destacar que, en la dialéctica establecida en los textos de Vives entre la voluntad de saber acerca del matrimonio y la voluntad de poder sobre las mujeres (cuya condición, en tanto que compañera indisoluble del varón, es a la vez reivindicada), hay tanto una antropología como una teoría política, entendidas ambas en sentido amplio. Lo que aparentemente pertenece a la vida privada, como es el matrimonio y la vida familiar, descansa sobre un proceso político, jurídicamente respaldado por leyes, de exclusión de mujeres de la vida pública. Si en otro trabajo se ha visto cómo una idea teológico-política (es decir, perteneciente al ámbito público) como es la doctrina de raíz paulina del Cuerpo Místico, pudo tener su importancia sobre la formación de subjetividades y la constitución de una esfera de la vida privada basada en nuevas relaciones de género (García Pilán 2016), aquí vemos en cierta medida lo contrario: ideas dirigidas aparentemente a construir lo privado afectan a la constitución de lo público. Pues fueron los hombres quienes, en los albores de la civilización, salieron de sus casas y establecieron y alianzas que les permitieron apropiarse de las mujeres, estableciendo así su hegemonía sobre una vida pública pacificada precisamente gracias a ese pacto. Más importante que la veracidad histórica del proceso descrito es, hay que insistir, la intencionalidad de Vives en su contexto. Y esto es lo que permite, inspirándonos en las ideas de Pateman (1995) acerca del “contrato sexual”, clasificar sus ideas como teoría política.

Por otra parte, es evidente la continuidad de las ideas del humanista valenciano con otros grandes teóricos que escriben posteriormente: así, aunque se ha afirmado que los fundamentos de la teoría patriarcal moderna se remiten a los tiempos de la Ilustración (Cobo 1995), no resulta difícil ver, a la luz de escritos como los de Vives, cómo una genealogía de los conceptos sistematizados Rousseau puede retrotraerse hasta la época del Renacimiento.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Cantavella, R. 1992 *Els cards i el lli. Una lectura de l'Espill* de Jaume Roig. Barcelona: Quaderns Crema.
- Casey, J. 1988 “Bandos y bandidos en la Valencia moderna”. Pp.407-421 en VV.AA., *Homenatge al Doctor Sebastià Garcia Martínez, I*. València: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- Cobo, R. 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- Coronel Ramos, M.A. 2012 “Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer”. Pp. 579-711 en R. Bellveser (coord.), *Dones i literatura: entre l'Edat Mitjana i el Renaixement*, vol.II. València: Alfons el Magnànim.
- Costa, J. 1984 *Colectivismo agrario y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- De Maio, R. 1988 *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori.
- De Miguel Álvarez, A. 2016 “Del intercambio de mujeres a la mercantilización de sus cuerpos”. Pp.73-92 en E. Gil Calvo (coord.), *Sociólogos contra el economicismo*. Madrid: La Catarata.
- Duby, G. 1988 *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. Madrid: Taurus
- Duby, G. 1990 *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Dülmen, R. van 2016 *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Elias, N. 1982 *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Engels, F. 1985 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Sarpe.
- Erasmus, D. 1964 *Apología del matrimonio*. Pp.428-443 en *Obras escogidas*. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o. 1519)
- Esteban Mateo, L. 1994 *Hombre-mujer en Vives. Itinerario para la reflexión*. Valencia: Ajuntament de València.
- Fernández- Santamaría, J.A. 1992 “The Foundations of Vives’ Social and Political Thought”. Pp. 217-262 en A. Mestre Sanchis (coord.), *Ioannis Lodovoci Vivis, Valenini, Opera Omnia I: Volumen introductorio*. València: Alfons el Magnànim.
- Fernández-Santamaría, J.A. 1997 *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Foucault, M. 1989 *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Fox, R. 1985 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza.
- Frigolé, J. 1999 *Llevarse la novia. Estudio comparativo de matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Freud, S. 2005 *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- García Hernán, D. 2016 *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles*. Madrid: Cátedra.
- García Pilán, P. 1993 “El reformismo social de Luis Vives: las mujeres y los pobres”. Pp.157-178 en P. Pérez García y A. Mestre (coords.), *Joan Lluís Vives, un valenciano universal*. València: Ajuntament de València.
- García Pilán, P. 2016 “La cabeza y el cuerpo: Teología, política y género en Luis Vives”, *Vivesiana*, 1, pp.45-62.
- Giner, S. 2007 *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.

- González y González, E.; Gutiérrez Rodríguez, V. 2007 *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
- Goody, J. 1986 *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- Grignon, c. 1993 “Racismo y etnocentrismo de clase”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 12, pp.23-28.
- Guerreau-Jalabert, A. 1984. “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval”. Pp.59-89 en A.R. Firpo (comp.), *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot.
- Klapisch-Zuber, Ch. 1981 “Une ethnologie du mariage au temps de l'Humanisme”, *Annales E.S.C.*, XXXVI, 6, pp.1016-1027.
- Klapisch-Zuber, Ch. 1990 “La mujer y la familia”. Pp.295-322 en J. Le Goff et al., *El hombre medieval*. Madrid: Alianza.
- Lerner, G. 1990 *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lévi-Strauss, C. 1974 “La familia”. Pp.7-49 en C. Lévi-Strauss; M.E. Spiro y K. Gough, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. 1991 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Morant, I. 2002 *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.
- Moreno Gallego, V. 2006 *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. València: Biblioteca Valenciana.
- Moro, T. 1990 *Utopía*. Trad. de P.R. Santidrián. Madrid: Alianza (e.o. 1516).
- Ortega y Gasset, J. 1986 *Mirabeau o el político; Contreras o el aventurero; Vives o el intelectual*. Madrid: Alianza.
- Pateman, C. 1995 *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pitt-Rivers, J. 1987 “Matrimonio por raptó”. Pp.345-367 en J.G. Peristiany (comp.), *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid: CIS.
- Rivera, M^a M. 1991 “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d'Història Medieval*, 2, pp.29-49.
- Rubin, G. 1975 “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”. Pp.157-210 en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Saavedra, L. 1991 *El pensamiento sociológico español*. Madrid: Taurus.
- Salavert, V.L.; Graullera, V. 1990 *Professió, ciència i societat a la València del segle XVI*. Barcelona. Curial.
- Sebastián Solanes, R.F. 2016 “Apuntes apologéticos a *De institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives”, *Vivesiana*, 1, pp.73-86.
- Sombart, W. 1972 *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid: Alianza.
- Tenenti, A. 1984 “Familia burguesa e ideología en la baja Edad Media”. Pp.159-169 en A.R. Firpo (ed.), *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot.
- Varela, J. 1984 *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*. Madrid: La Piqueta.
- Varela, J. 1997 *Nacimiento de la mujer burguesa. El cambiante equilibrio de poder entre los sexos*. Madrid: La Piqueta.
- Vegetti, M. 1981 *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*. Barcelona: Península.

- Viera, D.J. 1975 “El hombre cuerdo no debe fiar de la mujer ningún secreto’ como tema de la literatura clásica hispánica”, *Thesaurus*, 30, pp.557-560.
- Vives, L. 1947a *Formación de la mujer cristiana*. Pp. 985-1175 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o.1523).
- Vives, L. 1947b *Deberes del marido*. Pp.1259-1352 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o.1528)
- Vives, L. 1947c *Del socorro de los pobres*. Pp.1355-1411 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar. (e.o.1525)
- Vives, L. 1947d *De la comunidad de los bienes*. Pp.1413-1428 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar. (e.o.1535)
- Weber, M. 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.

Data de recepció: 30/1/2017 | Data d'avaluació: 15/2/2017

