

VIVESIANA

Vol. I

2016



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. 1. 2016

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 Verdú (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. 1. 2016

INDEX

Introducció 5-7

Obres de Vives **9-30**

[*L. Vives in Tacito emendatio*] 11-13]

[*Esmena de Lluís Vives a Tàcit*] 14-15]

[*Enmienda de Lluís Vives a Tácito*] 16-17]

Fragments d'una obra perduda

Fragments of a lost work

Francesc J. Hernández 11-30

Articles **31-86**

Estratègia i transcendència dels noms en els Diàlegs de Joan Lluís Vives

Strategy and transcendency of the names in the Dialogues of Juan Luis Vives

Adela Codonyer Nácher 33-43

La cabeza y el cuerpo: Teología, política y género en Luis Vives

The head and body: theology, politics and gender in Luis Vives

Pedro García Pilán 45-62

Un professor valencià exiliat recorda l'exiliat Lluís Vives

A Valencian exiled teacher remembers the exiled Lluís Vives

Josep-Vicent Garcia Raffi 63-71

[Annex. Valenciania de Vives per Julià Amo 70-71]

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. 1. 2016

Apuntes apologéticos a *De institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives

Apologetic Notes to De institutione foeminae christianae of Juan Luis Vives

Raúl Francisco Sebastián Solanes

73-86

Miscel·lània

87-122

VIVES & MARCH, DRAPS. Comèdia tràgica en vuit escenes

Josep Sanz Biosca

89-122

Llibres

123-126

Vives, educador

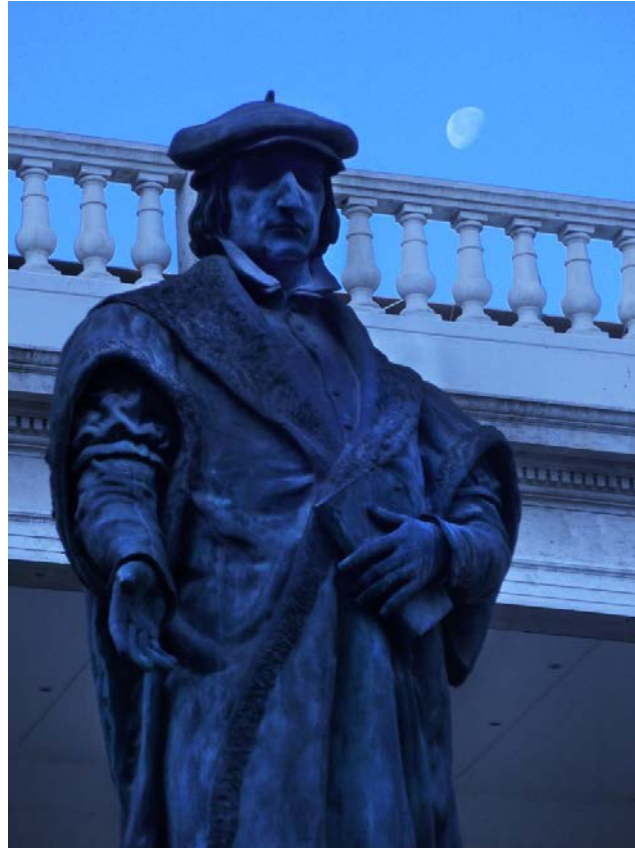
Francesc J. Hernández

125-126

Fotografia de contraportada

María Magdalena Ruiz

127



ARTICLES

VIVESIANA

La cabeza y el cuerpo: Teología, política y género en Luis Vives

The head and body: theology, politics and gender in Luis Vives

Pedro García Pilán¹

Resumen

Se analiza el papel de la metáfora del cuerpo místico en las obras de Vives sobre el matrimonio y la educación de la mujer cristiana como ideología que legitima la subordinación de la mujer. Se propone a continuación que tal metáfora es también la clave de la opción ascética de matrimonio defendida por Vives. Finalmente, se plantean algunas diferencias y similitudes del humanista valenciano con autores posteriores.

Palabras clave

metáfora, género, matrimonio, teología política, cuerpo místico, ascesis.

Abstract

The role of the metaphor of the mystical body in works of Vives on marriage and the education of the Christian woman as an ideology that legitimates the subordination of women is analyzed. It is proposed then that this metaphor is also the key to the ascetic option Vives defended marriage. Finally, some differences and similarities of the Valencian humanist arise later authors.

Keywords

metaphor, gender, marriage, political theology, mystical body, asceticism.

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

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Luis Vives acerca del matrimonio y la educación de las mujeres ha sido objeto de detenida atención por parte de múltiples investigaciones. A ello ha contribuido, por un lado, la proliferación de estudios que se han ocupado de esta vertiente de la obra de filósofo (ver, por ejemplo, García Pilán, 1993; Esteban Mateo, 1994; Strosetzki, 2005; Coronel Ramos, 2012a; 2012b), y, por otro, el despliegue de los estudios de historia del género acaecido durante las últimas décadas, que ha puesto de relieve, desde diversas perspectivas, el crucial papel del período renacentista en la redefinición de las relaciones entre los sexos, redefinición en la que nuestro autor jugó un papel teórico de primer orden con la conocida *De institutione feminae christianae* (1523), numerosas veces traducida y reeditada por toda Europa, y con su menos difundida (y analizada) *De officio mariti* (1528) (Varela, 1984; Vigil, 1986; De Maio, 1988; King, 1993; Brandenberger, 1997; Morant, 2002).

Sin embargo, la riqueza del pensamiento vivesiano sobre el tema dista de estar agotada. Uno de los temas que ha sido escasamente desarrollado son las implicaciones, en términos de género, de la metáfora organicista del *corpus mysticum*, la doctrina de raíz paulina que identifica a la Iglesia a la vez como esposa y como cuerpo de Cristo.¹ Pese a la abundancia de estudios que han tomado a Vives como objetivo o entre sus fuentes, no se ha solido llamar la atención sobre este aspecto, quizás por considerarlo una sutileza teológica, sin valor normativo y sin consecuencias en la producción de subjetividades. Evidentemente, hay algunas excepciones: desde esta perspectiva, debemos destacar la importante observación de Antonio Mestre, quien señaló que “el cuerpo místico, idea básica en la concepción eclesiológica de Vives, vuelve a ocupar un primer plano al hablar del matrimonio” (1992: 452); aunque quien más ha incidido en la importancia de la metáfora en la elaboración teórica que Vives realiza de la institución matrimonial ha sido Coronel Ramos (2012a; 2012b), desde planteamientos en parte distintos a los que se seguirán aquí. Se intentará aquí abundar en esa dirección, para intentar mostrar cómo la aplicación sistemática de la idea de cuerpo místico en Vives es mucho más que una metáfora ilustrativa o “explicativa”, que puede servir para aclarar determinados pasajes de su texto, ya que opera como lo que podemos llamar una “metáfora estructural”, clave en la constitución del mismo (González García, 1998: 18-19). El tema dista pues de ser baladí, si tenemos en cuenta, con Lakoff y Johnson (2009), que las metáforas juegan un papel constitutivo en el pensamiento y, por ende, en la construcción de la realidad. Por otra parte, se postulará que la originalidad de Vives deriva tanto de la coyuntura espiritual como de la política: concretamente, se defenderá que el desarrollo sistemático que hace el autor de la metáfora paulina se relaciona con las concepciones del cuerpo místico desarrolladas por la teología política bajomedieval y renacentista, que deben ser enmarcadas, a su vez, en el proceso de estatalización de la sociedad moderna. Hay que recordar, al respecto, que el uso político de las metáforas corporales fue analizado para la Edad Media en la memorable obra de Kantorowicz (2012 [1957]), a la que habría que añadir aportaciones

¹ Como señalase Kantorowicz (2012: 144), pese a su raíz paulina “el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica y es menos antiguo de lo que pudiera parecer”, siendo su origen la liturgia medieval. San Pablo no habló pues de cuerpo místico, sino de cuerpo de Cristo. Por extensión, se utilizará aquí el término cuerpo místico en Vives siempre que, aun sin utilizar el término, se refiera a la idea.

como la de Le Goff (1992), mientras que su aplicación a la Modernidad ha sido puesta de relieve por autores como Murillo Ferrol (1959), González García (1998) o Balandier (1988). Respecto a la que aquí nos ocupará, Bataillon (1986 [1937]) puso de relieve su importancia en la difusión del erasmismo, y el énfasis puesto por el maestro francés en el tema motivó posteriores investigaciones, como el seminal artículo de Maravall (1999 [1956]) sobre los avatares y difusión de la idea de cuerpo místico en la Baja Edad Media hispana. Maravall y Kantorowicz pusieron de relieve, entre otras cosas, cómo de la teología el tema había pasado, entre finales del siglo XIII y principios del XIV, al pensamiento político, y, posteriormente, Nieto (1997: 363-412) y Rivera García (2012) han matizado los diversos usos que sobre la metáfora podían hacerse en la Europa del siglo XVI. La multiplicación de estudios sobre los significados político-teológicos de la misma ha permitido ampliarla a nuevos ámbitos, como por ejemplo el espacio urbano entendido como cuerpo místico (García-Jalón de la Lama, 1992). Ahora bien, aunque no han faltado estudios sobre las implicaciones en términos de género de las teorías políticas del Renacimiento (Pitkin, 1984), la teología política suele estar ausente en los debates historiográficos o politológicos fundamentados en la teoría feminista.

Se intentará pues aquí plantear la importancia de una cuestión a la que quizás no se haya dado la relevancia debida. Para ello, en primer lugar, se contextualizará con brevedad el momento histórico en que Vives escribe sus obras y se planteará la importancia del matrimonio como ley divina para el humanista para, a partir de aquí, analizar en profundidad las implicaciones de la metáfora del cuerpo místico en términos de legitimación de las relaciones de género. Finalmente, se harán algunas consideraciones acerca de las derivaciones modernas de la idea y sus consecuencias.

1. EL MATRIMONIO, PROBLEMA CENTRAL DEL RENACIMIENTO

El Renacimiento se revela como un período especialmente fecundo para el análisis del discurso masculino como configurador del género subordinado. Desde el siglo XIII proliferaban tratados que tenían por objetivo enseñar a las mujeres pautas de conducta para conducirse en la vida matrimonial (Cantavella, 1988; 1991; Viera y Piqué, 1987), pero serán humanistas italianos del siglo XV quienes hagan de la familia un sujeto autónomo de reflexión de manera más clara que los teólogos y juristas medievales (Tenenti, 1984). En estos círculos burgueses emergentes, la necesidad de construir una familia funcional para la vida civil del hombre implicará una defensa del estado de matrimonio que conlleva una revalorización del papel de la mujer dentro de éste. Al calor de las convulsiones religiosas del XVI, el problema adquiere una nueva dimensión, al relacionarse con cuestiones como el celibato sacerdotal y la primacía o no de la virginidad sobre el matrimonio.

En tal contexto se encuadran las mencionadas obras de Vives. En ambas, el humanista valenciano desarrolla la idea aristotélica según la cual una mujer mal educada causa la desgracia del marido y, por tanto, de la república. Dejando aquí al margen aspectos como la mayor o menor originalidad del valenciano respecto a determinados precedentes medievales, de los cuales el más cercano a Vives bien pudiera ser *Lo Libre de les dones* de Francesc Eiximenis (Viera, 1978; Papy, 1995), nos ceñiremos al análisis de uno de sus

objetivos principales: preservar la relación jerárquica que debe presidir las relaciones entre los sexos en el marco de la vida matrimonial.

Ley inscrita en la naturaleza y sacralizada por la revelación, la institución del matrimonio será fundamental para la preservación de tal jerarquía. En los círculos burgueses impregnados de erasmismo en los que Vives se desenvuelve, la búsqueda de una religiosidad más interior tendrá su correspondencia en la pretensión de una mayor intimidad en el seno de la vida familiar, cuyo orden deberá ser un reflejo de la paz interior del individuo. Para conseguir tal grado de concordia, la subordinación de la mujer deberá ser absoluta, pero esta relación jerárquica será necesaria también como reflejo del orden social: la familia será definida como un pequeño microcosmos que constituirá el espacio vital reservado a la mujer. Vives delimita tal espacio sin ambages, señalando que “su casa hará para ella las veces de toda la República” (1947b: 1311).² Y, de la misma manera que hacen otras tratadistas con la sociedad política, Vives recurre a la metáfora corporal, traduciendo así la lógica biológica en lógica de lo social (lo que equivale a naturalizar lo segundo):

“En el matrimonio, como en el ser humano, el varón representa al alma, la mujer al cuerpo; a aquélla le compete mandar; a éste le toca servir, si ha de poder vivir el hombre” (1947a: 1086)

Esta representación de la familia como una pequeña república y como organismo vivo se inspira en la *Política* de Aristóteles, pero cobra un significado totalmente nuevo debido al fortalecimiento que la institución monárquica experimenta desde principios de la Edad Moderna (Varela, 1984: 176-192). Los humanistas se apresurarán a indicar al príncipe cómo debe ejercer su poder: para ser un buen gobernante deberá regirse por principios cristianos, como se pone de relieve en la erasmiana *Institutio principis christiani* (Bataillon, 1986). De la misma manera deberá comportarse el esposo en su hogar: con la sabiduría y cordura que se requiere al soberano, pero con su misma autoridad (Barbazza, 1988: 102-103). La jerarquía actúa así, tanto en el espacio público como en el privado, como garante de la concordia: de la paz y tranquilidad que reine en las familias dependerá la felicidad de la república.

2. EL MATRIMONIO COMO IMAGEN DEL CUERPO MÍSTICO

Será en el carácter sacramental del matrimonio donde Vives encuentre los argumentos de más peso en favor del estado por el que él mismo optó. Así, señala que no hay que acercarse al matrimonio “como a una institución profana, con ánimo suelto y despreocupado, sino con ánimo recogido y purificado, como a una de las más sagradas instituciones” (1947b: 1295), y a continuación insistirá en que “esta institución está santificada por Dios, que es el padrino de boda, quien hace que sean castos los abrazos y el tálamo sin mancha y limpia la progenie” (1947b: 1295).

Ya hemos visto a la familia cristiana definida como un microcosmos en el que el marido debe comportarse como el buen príncipe. Pero si la definición del soberano será resultado de la aplicación a la comunidad política de la doctrina del *corpus mysticum*, el mismo proceso

² Se citará a Vives según la traducción de Lorenzo Riber, publicada en 1947.

se repetirá en la institución matrimonial. Porque lo que funda la realidad sacramental de la institución es que el vínculo establecido entre los contrayentes significa y renueva la unión de Cristo con su Iglesia. El punto de partida, como es bien sabido, son las *Epístolas* de San Pablo a los *Efesios* (5, 22-28) y a los *Corintios* (I, 11,3). Vives se hace eco explícito de ellas en numerosas ocasiones; por ejemplo, cuando afirma en los *Deberes del marido* que el matrimonio, “según el testimonio de San Pablo, es símbolo de aquel gran misterio por el cual Cristo se une a la Iglesia con nudo indisoluble” (1947b: 1295). Evidentemente, la metáfora que ve en el matrimonio un símbolo del cuerpo místico no reaparece súbitamente con Vives: había sido retomada por San Agustín, y fue repetida en la Edad Media por teólogos de la talla de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino (Viera y Piqué, 1987: 140) y otros escritores coetáneos y posteriores a Vives, como el propio Erasmo, harán uso de ella.³ Con todo, pese a que la teología del cuerpo místico es importante en la Edad Media, el tema del matrimonio dista de ocupar una posición central en la misma, como podemos comprobar leyendo a Lubac (2006). Además, el desarrollo que el humanista valenciano hace la idea merece un análisis más detenido, pues la lleva hasta sus últimas consecuencias, sirviéndole para definir y justificar modelos de conducta en las relaciones entre los cónyuges: advierte Mestre al respecto que “la imagen no es sólo un símbolo poético, sino que el humanista extrae lecciones concretas” (1992: 452). Es por tanto dentro de esta dimensión teológica donde debe buscarse el núcleo ideológico -entendiendo por “ideología” la utilización de formas simbólicas con propósitos legitimadores en contextos de dominación, como nos propone Ariño (1997)- del razonamiento global de Vives sobre la subordinación femenina.

Así, la metáfora sirve, en primer lugar, como justificación de un modelo antropológico: ésta legitima el régimen monógamo, al tiempo que garantiza la fidelidad y la indisolubilidad del vínculo, pues “una sola Eva fue dada a un Adán único, bien así como una sola Iglesia fue dada a un solo Cristo” (1947b: 1265). Por otra parte, las dos virtudes principales que deberá reunir la esposa (castidad y amor al marido) encuentran su reflejo en la Iglesia: “En una y otra virtud refleja la imagen de la Iglesia, que es castísima y guarda tenacísimamente a Cristo, su esposo, una fidelidad sincera (...)” (1947a: 1076). Insiste al respecto en *De institutione feminae christianae*:

“Este es el admirable misterio del matrimonio: que de tal manera se unan los cónyuges, se amen y se mezclen, que de los dos se hace uno, lo cual se verificó en Cristo y su Iglesia, como enseñó el Apóstol San Pablo. Fuerza ninguna podría lograr esta unificación sino una fuerza divina” (1947a: 1074).

A través del matrimonio los dos cónyuges se funden en un solo cuerpo, encontrándose aquí la clave del sacramento: “Serán dos en una carne. Este es el quicio del matrimonio, el vínculo de esta santísima conjunción” (1947a: 1075). Conviene remarcar este punto pues, como señaló Maravall, “la idea de cuerpo significa unidad sobre la multiplicidad de las partes y de esa unidad nace el orden” (1999: 181). Orden que, en distintos grados, según los autores de que se trate y el momento histórico en que escriban, será siempre jerárquico.

³ Cf. el *Encomium matrimonii*, publicado en 1519 (Erasmo, 1964: 430, 436). No podía ser de otra manera, teniendo en cuenta el papel que la metáfora paulina juega en el pensamiento erasmiano. Pero hay que insistir en que Erasmo no se sirve de la metáfora para reglamentar los roles sexuales hasta los niveles que lo hace Vives.

Llevando la idea de lo político al ámbito de lo privado, vemos que tampoco aquí orden significa igualdad.

De la teología se pasa pues al campo de las relaciones sociales, descendiendo al que, según Vives, sería su nivel primario: la célula conyugal (Fernández Santamaría, 1997: 32-33). Por otra parte, como indica Le Goff, en el sistema de creencias cristiano la cabeza se ve reforzada por el valor simbólico de lo *alto* frente a lo *bajo*, fundamentando el principio de *jerarquía* (1992: 14). Vives lo repetirá en *De officio mariti*: “él es la cabeza y el alma, y ella como el cuerpo y la carne” (1947b: 1304); afirmación que aumenta su peso si tenemos en cuenta el peso que en el humanista tiene la antropología agustiniana, con su neta distinción entre alma y cuerpo y la equiparación de lo masculino con la naturaleza espiritual y de lo femenino con la corpórea, así como su espiritualidad ascética, en la que sólo la primacía del espíritu sobre la carne permitirá el triunfo sobre las pasiones. De la misma manera que la cabeza dignifica al cuerpo, sólo en la obediencia al marido se realizará la dignidad de la esposa (Vives, 1947a: 1087).

La metáfora sirve pues para sancionar en clave teológica la necesaria subordinación de la mujer al marido, para el buen funcionamiento no sólo del orden temporal, sino del espiritual. En otro lugar, y parafraseando a Cicerón, Vives afirmará la divinidad del hombre en razón de que gobierna su cuerpo como Dios al mundo;⁴ el símil es apropiado nuestro tema, pues en los dos tratados confiere al esposo el papel de Dios en la tierra, estableciendo sus resultados prácticos de manera inequívoca:

“En las cosas honestas, evidentemente, y en las que de suyo no son buenas ni malas, no hay duda que los mandatos del marido deben ser obedecidos como si lo fueran de Dios, pues el marido tiene el lugar de Dios en la tierra” (1947a: 1095).

En *De officio mariti* se dirige al esposo en similares términos:

“Por todas estas consideraciones, cuando tus fuerzas te lo permitan, te levantarás a un plano superior y pensarás de qué misterio tan soberano y adorable representas la imagen: que tu esposa es para la Iglesia, y que tú para ella eres el propio Cristo” (1947b: 1295).

En la familia, pues, se debe reproducir el orden establecido por Dios al poner a Cristo como cabeza de la Iglesia. La mujer debe estar ordenadamente sometida a su marido, como la Iglesia a Cristo, y debe guardarle el temor reverencial que a Cristo deben sus fieles (1947b: 1311). Y como la Iglesia es el cuerpo de Cristo, el cuerpo de la mujer no pertenece a ella, sino al varón.⁵ Teniendo en cuenta que, a su vez, como se afirma en *Corintios* (I, 11-3) Cristo es la cabeza del varón (1947a: 1086), vemos cómo Vives regula cuidadosamente la doble subordinación de la mujer: a Dios (como todo miembro de la Iglesia) y al marido (como tipo de subordinación específica de una parte subalterna de la sociedad). Se podría añadir que, así como en la comunidad política existe el peligro de que el súbdito quede separado de Dios debido a las funciones intermedias de la jerarquía (Voegelin, 2014: 43), sólo a través de las funciones intermedias del marido puede la mujer alcanzar la experiencia de Dios. La consecuencia última resulta clara: así como sólo a través de Cristo se redime la Iglesia, sólo a través del marido será posible la salvación de la mujer. Es decir, la relación

⁴ *Vigilia in Somnium Scipionis*: ver Rico (1988:118-119).

⁵ Véase el cap. IV de Formación de la mujer cristiana.

jerarquizada entre los cónyuges es la que permite la apertura de la mujer en sentido vertical hacia la trascendencia.

Pero Vives desarrolla la metáfora hasta sus últimas consecuencias, y esto proporciona a la esposa algunas contrapartidas. Una vez más, encontramos inspiración en el ámbito de la política: en primer lugar porque, como ha señalado Balandier, “un soberano sin súbditos es tan inútil como una cabeza sin miembros” (1988: 25). Al igual que sucede en la sociedad política, constituir al marido y a la mujer como miembros de un único cuerpo supone una objetivación de las funciones de cada una de las partes del mismo, que conlleva en lo político, a decir de Maravall, un cierto “enaltecimiento del valor del súbdito” (1999: 173). Sólo la existencia de la esposa justifica el ejercicio del poder por parte del marido: ella no puede ser, ni mucho menos, un elemento marginal, al igual que sucede con la valía del súbdito respecto al soberano. Así como en el orden político la doctrina del cuerpo místico impide a éste excederse en sus atribuciones, tampoco en el orden familiar son ilimitados los poderes del varón: así como el soberano verá limitada su potestad por la necesaria búsqueda del bien común para sus súbditos (Murillo Ferrol, 1959: 84-85), el poder del marido sólo podrá ser ejercido en orden a un fin muy concreto: el bien suyo y de su esposa. No se trata pues de que Vives proponga una mínima estrategia de resistencia contra el marido infiel o injusto, pero sí le coloca a éste muy alto el modelo a seguir, pues deberá portarse con su mujer como Cristo con su Iglesia: “[San Pablo] añade que aquella cabeza de la Iglesia es la salud de su cuerpo con tal decisión y tal fidelidad, que no titubeó un momento en entregarse a Sí mismo por ella” (1947b: 1297). El marido será pues señor, pero no podrá actuar como un déspota. Entre sus obligaciones se encuentra la de educar con amor a su mujer:

“Si el marido es la cabeza de la mujer y su alma; si le es padre, si le es Cristo, en virtud de todas estas prerrogativas, deber suyo es enseñarla. Cristo no solamente es el Salvador de su Iglesia, sino también su maestro (...). Por todo esto falta simplemente a sus deberes el que no adoctrina a su esposa” (1947b: 1311).

Y si bien la mujer debe aprender en absoluto silencio y “con toda sujeción” del marido, esto la exime de ciertas culpabilidades:

“...en caso de incertidumbre, siga su parecer y crea lo que él creyera; si por azar errara, la culpa es exclusiva del marido, y la mujer quedará inocente, si ya los errores no fuesen tan manifiestos que no pudieran dejar de ignorarse sin malicia”. (1947a:1097).

En la república familiar vivesiana, la plasmación de una mayor dignidad femenina (que contrasta con los tópicos de la literatura misógina)⁶ se refleja en la insistencia en la necesidad de un verdadero amor conyugal, que se ve reflejado en cuestiones como el rechazo de los malos tratos (Vigil, 1986: 102). Vives le recuerda al marido que para su mujer es Cristo:

“... a fin de que tú te portes con ella como Cristo con su Iglesia. Increíble es el amor que a su Iglesia profesa Cristo; el que tú profeses a tu esposa debe ser el mayor posible” (1947b: 1301).

Vemos, pues, cómo la metáfora sirve a Vives para legitimar una situación de dominio que elude la dominación física, basada en la fuerza, intentando, por el contrario, conseguir un

⁶ Ver por ejemplo Cantavella (1992).

grado de interiorización de la dominación por parte de la mujer que encajaría dentro del concepto gramsciano de hegemonía; pero también, en tanto que la parte dominada no debe percibir la dominación como arbitraria, podríamos hablar de “violencia suave o simbólica”, tal como fuese teorizada por Bourdieu (2007: 201-207; 215-216). El elemento afectivo (el marido es Dios) es tan importante como el racional (el hombre es superior por naturaleza): como afirma Balandier, “el objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional” (1994: 18).

El sentimiento igualitario de la metáfora en su versión erasmista (Bataillon, 1986; Maravall, 1999) no parece, pues, susceptible de ser aplicado a la institución matrimonial. Pero cabría aquí hacer algunos matices: en primer lugar, podríamos servirnos de la misma para contextualizar el rechazo por parte de Vives de cualquier sentido del linaje en la elección de la esposa. Pero también hay que tener en cuenta que las necesidades de la vida civil del marido necesitan una revalorización moral del papel de la mujer: la apertura vertical hacia la trascendencia que se ha mencionado anteriormente se ve así pues acompañada por una relativa apertura horizontal dentro de la institución matrimonial. Vemos pues una insistencia a la vez en la unidad y en la jerarquía, que es una de las características de la metáfora eclesiológica y política en sus diversas manifestaciones (Asensio, 2000: 65). Por otra parte, el amor de la esposa al marido es una obligación, en la que Vives insiste una y otra vez, como otros estudios han puesto de relieve (Morant, 2002; Coronel Ramos, 2012a; 2012b); habría que añadir que a la mujer no le queda más remedio: esta sería, ni más ni menos, que una demostración de amor a Dios. Pasando de nuevo de la clave eclesiológica a la matrimonial, vemos que el amor conyugal actúa como verdadero cimiento del matrimonio, cuya unión es tan estrecha como la del hombre con su cuerpo. Al hablar del tema, nos advierte Mestre (1992: 452) de las incomodidades que el cuerpo hace pasar a la cabeza (paralelas a las que a Cristo hizo pasar su Iglesia). Y si Cristo no murió por dejar a una Iglesia rica en placeres, de igual manera el esposo debe velar porque la mujer se despoje de aspectos terrenales.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la metáfora implica también para la esposa la indistinción de la esfera de lo sagrado de la de lo profano: así como en virtud de su incorporación al *corpus mysticum* los hombres se santifican por su unión con Cristo, la esposa se santifica por su integración con el marido. Esto implica una fuerte espiritualización del estado de matrimonio, aspecto en el que ha incidido Coronel Ramos (2012a: 650-665), y en el que merece la pena detenerse de nuevo.

3. LA ESPIRITUALIZACIÓN DE LA VIDA MATRIMONIAL

El amor, signo distintivo de la institución matrimonial (Coronel Ramos, 2012a: 626), debe ser oblativo y tender a la unión indisoluble: “Serán dos en una carne”, afirma Vives (1947a: 1075). Tal deseo de entrega viene marcado “por el estoicismo moral, expresado en la búsqueda del apaciguamiento de la sensualidad, de los rumores de la carne” (Morant, 2002: 248). Alejando pues cualquier viso de carnalidad, Vives nos dice cuál es el verdadero amor, distinguiendo, en la mejor tradición platónica el amor terreno (el mal amor) del celestial (el buen amor):

“El amor terreno es ciego, abyecto, obsceno, merodeador de lo vil y lo sucio, porque no contempla nunca las cosas soberanas. El amor celeste está lleno de ojos, apasionado de virtud y de las cosas verdaderamente hermosas y de las celestiales” (1947b: 1301).

Ya que con los placeres del cuerpo se oscurece la luz del espíritu (Mestre, 1992: 437), la vida sexual de los cónyuges queda en un plano marginal, devaluado, justificable sólo de cara a la procreación. Pero ni siquiera es ésta la finalidad primordial del matrimonio, que debe trascender la unión de cuerpos para alcanzar la de almas (1947b: 1346). Y aunque en un determinado momento parece Vives realizar una concesión a la vieja consideración del matrimonio como un mar menor,⁷ el rigorismo con que desarrolla las pautas a seguir en este aspecto no deja lugar a dudas: “quizás uno de los puntos más sintomáticos de su austeridad sea el criterio sobre la vida matrimonial”, ha afirmado Mestre al respecto (1992: 437). Sirve pues nuestro humanista para ejemplificar el aserto weberiano, según el cual toda religión de salvación entrará en conflicto necesariamente con el amor erótico (Weber, 1987). El acto sexual, lugar de extrema irracionalidad, pone en estado de máximo peligro la vigilancia racional ascética a que debe tender el individuo, sea hombre o mujer. En tanto que los placeres del cuerpo oscurecen la luz del espíritu, Vives propugna la abstención del ayuntamiento carnal en determinados períodos de intenso cultivo espiritual:

“... los casados cristianos deben escoger determinados días del año en los que se consagren a una estrecha continencia y a una más fervorosa oración. En este tiempo no sólo duerman separadamente o, al menos, se priven de maritales abrazos, sin que también se comidan en los placeres que obstruyen la claridad del alma” (1947b: 1321).

La racionalización de la vida sexual propuesta por Vives se aleja pues de la procreación como fin último: en realidad, el ideal de Vives es la castidad de los cónyuges, establecida de común acuerdo. Su mojigatería contrasta con la otros moralistas de la época (Del Nero, 1998: 139-140; Morant, 2002: 46-47, 84-85), pero en realidad no podía ser de otra manera, dada la importancia que Vives concede a la virginidad.⁸ Aunque, como ha observado Coronel Ramos (2012b), no deba contemplarse ésta de manera exclusivamente física, sino más bien como un estado de integridad mental, no es menos cierto que sólo a través del matrimonio se justifica su pérdida en términos físicos. Es por esto que, ante la pérdida de la misma, deben tomarse una serie de medidas que hagan patente la magnitud de la transformación. Y si bien elogia el ejemplo de los gentiles que ordenaron que los esposos esperaran un tiempo prudencial para entablar el ayuntamiento carnal una vez consumada la ceremonia, aún es más recomendable, una vez perdida su virginidad, que la esposa se mantenga oculta durante un tiempo (1947b: 1317), dándose así la paradoja de que nuestro

⁷ “... que es mejor contraer matrimonio que caer en un incendio. O dicho más claramente: a fin de que nadie, con injuria y riesgo, perturbe la paz y el sosiego ajenos, o porque no se contaminen con sucias imaginaciones y actos, más vale que se case que no que se abra. Y del mismo modo que una hierba, o una raíz, o una legumbre cualquiera para unos es comida y manjar cotidiano y a otros se les aplica a manera de medicina, así también el matrimonio, que originariamente fue instituido por Dios para la procreación de la prole, a los incontinentes y a los que no pueden dominar sus instintos sírveles de medicina de tan recio mal. Definámosle ya diciendo que el matrimonio es el legítimo ayuntamiento de un varón y de una de una hembra para convivencia y comunidad de toda la vida” (1947b: 1270, ver también p. 1318).

⁸ Ya Bataillon señaló que Vives es mucho más rigorista que Erasmo (1986: 634). Los motivos de su puritanismo pueden ir asociados a la aplicación más sistemática al ámbito del matrimonio de la metáfora paulina por parte del valenciano que del holandés: quizás porque, en tanto que los lazos entre las partes del cuerpo son principalmente espirituales, la carnalidad es vista con mayor rechazo por Vives.

humanista, partidario de una religiosidad interior y antiritualista, propone así un rito de paso en el que a la esposa le corresponde una etapa de separación y ocultamiento antes de pasar a una agregación plena a la vida social.⁹

Mediante el progresivo dominio de las pasiones, los esposos deberán ir adquiriendo una progresiva unión de voluntades, estableciéndose como directriz la del marido (la cabeza). La esposa se convertirá así en la mejor amiga del esposo, refugio permanente de afectividad, paciencia y comprensión (Vives, 1947b: 1272); se pone así en marcha el papel de la mujer como agente civilizador que ha destacado Isabel Morant (2002). A través de la sacralización del amor y de la construcción de una amistad conyugal *avant la lettre*,¹⁰ Vives construye pues un modelo ascético de matrimonio en el que los esposos deberán ejercitarse progresivamente hasta conseguir una completa espiritualización de la vida matrimonial, expuesta significativamente no en la *Formación de la mujer cristiana*, sino en los capítulos finales de los *Deberes del marido*:

“sosegados y tranquilos y como ablandados por aquella suerte de unión suavísima que es el amor mutuo, los esposos más fácilmente se refugian en la religión y se elevan a la contemplación, al culto, a la veneración del Todopoderoso Hacedor de la Naturaleza” (1947b: 1349).

Inspirándonos en la distinción de Boltanski (2000: 151-233), nos encontramos, en definitiva, con una forma de amor más cerca del *ágape* que del *eros*: un amor que reprime la idea de deseo y que cancela el don y la necesidad de equivalencia. Poco a poco, deberá ir desapareciendo la distinción del sexo, empezando los esposos “ya desde acá abajo a iniciarse en la vida del cielo, en que no hay sexo” (1947b: 1349). El progresivo abandono de la carne los convertirá en “espíritus puros e incorruptibles” (1947b: 1351). Estas afirmaciones son importantes, pues permiten a Vives, mucho más comedido que Erasmo a la hora de polemizar contra la superioridad del celibato como vía de santificación personal, situarse de manera inequívoca en su misma corriente. Tema frecuente en la Edad Media era el de los diversos grados de perfección espiritual, desaconsejándose el matrimonio para todo aquel que deseara el mayor grado (Fumagalli, 1990; Viera y Piqué, 1987: 102). Por otra parte, aunque la idea del “matrimonio espiritual” existe ya época medieval (Elliott, 1993), la ascesis asociada al mismo no aparece vinculada a la metáfora del cuerpo místico, y, en sus versiones ortodoxas, en ningún caso sirve para equiparar a sus practicantes con el estado monacal.

Señalaba Ruth Kuschmierz en 1961 que la *Instrucción de la mujer cristiana* “forma un enlace entre las reglas monásticas medievales y un manual para guiar a la mujer burguesa con los problemas de la vida” (citado en Viera, 1978: 149). Significativamente, en un momento en que numerosas mujeres optan por el retiro a la vida espiritual precisamente para escapar a las reglas del nuevo patriarcado que ahora se está definiendo (Benvenuti Papi, 1991; Rivera Garretas, 1991), la revalorización del matrimonio ligada al mismo permite la santificación de la vida cotidiana en el recién inventado ámbito doméstico. La casa hará para las mujeres, pues, las funciones del convento, aunque este nuevo espacio de reclusión le reserva nuevas

⁹ Para los ritos de paso y sus fases ver el clásico de Van Gennep (2008).

¹⁰ Se suele considerar que la idea de la amistad conyugal nace entre los siglos XVII y XVIII (Luhmann, 2008: 113-121).

funciones sociales. El ascetismo intramundano no fue tan privativo del mundo protestante como pretendiera Weber, al menos si miramos la primera mitad del siglo XVI.

4. DESPUÉS DE VIVES

Sobradamente sabemos que *De institutione feminae christianae* seguirá reeditándose, y que su influjo fue notable en toda Europa (Moreno Gallego, 2006: 428-440; Strosetzki, 2005: 27). De hecho, y como han señalado estudios como el de Varela (1984), la redefinición de los roles sexuales teorizada por Vives y otros autores conseguiría un notable éxito histórico, pues se trata de textos que servirían para moldear subjetividades, en un largo proceso que culminaría, tras recorrer caminos más o menos sinuosos, con la implantación del “ángel del hogar” (Aldaraca, 1991) entre las familias burguesas del siglo XIX.

Por otra parte, pese a que difusión de *De officio mariti* fue menor, debido sin duda a su mayor complejidad, la metáfora que equipara el matrimonio con la unión de Cristo con su Iglesia no ha desaparecido: dada su fuente paulina, sigue siendo un aspecto importante dentro de la moderna teología matrimonial (Aranda, 1980, Basevi, 1991; Granados, 2014). Con todo, y aunque faltan estudios al respecto, parece que, si antes de Vives nadie había desarrollado la idea hasta el punto de diseñar modelos de conducta a partir de la misma, después de él nadie vuelve a hacerlo con su nivel de sistematicidad. Si por ejemplo tomamos como referencia la más famosa de las múltiples obras dedicadas a la formación de las mujeres para el matrimonio después de Vives, como sería *La perfecta casada* de Fray Luis de León (1583), la idea tan sólo aparece una vez de manera explícita, y además la metáfora adquiere una tinte periférico, pero el carácter “estructural” que le hemos visto en el humanista valenciano ha desaparecido.¹¹ Al respecto, parece claro que tienen mucho que ver las directrices adoptadas por el Concilio de Trento.

Resulta interesante tomar perspectiva temporal, fijándonos en una obra anterior: *Lo libre de les dones*, escrito por Eiximenis hacia 1396, y cuyo influjo sobre la de Vives es muy probable. Claro que el franciscano fundamenta el carácter sacramental del matrimonio en su carácter de “senyal de la unió amorosa e graciosa que Jesucrist ha ab la sua Esgleya” (Eiximenis, 1981: 110), pero no lleva la metáfora hasta la justificación del rol del marido como Dios y cabeza y la esposa como Iglesia y cuerpo. Cabe recordar, al respecto, que para Eiximenis la máxima perfección espiritual asumible por las mujeres sólo se puede asumir dentro del convento, como demuestra el amplísimo libro dedicado a las religiosas (Eiximenis, 1981: 154-572), mientras que en el discurso de Vives éstas no juegan ningún papel, y la casada puede conseguir un vida espiritual plena, siempre que acepte su rol subordinado. Sin embargo, tras la aventura humanista las aguas quedan reconducidas al viejo cauce, como demuestra *La perfecta casada*:

¹¹ “[Cristo] quiso que la ley matrimonial del hombre con la mujer fuese como retrato e imagen viva de la unidad dulcísima y estrechísima que hay entre Él y su Iglesia; ya así ennobleció el matrimonio con riquísimo dones de su gracia y de otros benes del cielo” (León, 1953: 32-33).

“[Cristo] no quiere que la religiosa se olvide de lo que debe al ser religiosa y se cargue con los cuidados de la casada; ni le place que la casada se olvide del oficio de su casa y se torne monja” (León, 1953: 37).

Y si previamente Fray Luis ha apuntado que “el estado del matrimonio en grado y perfección es menor que el de los continentes o vírgenes” (1953: 30), recordará después, para que nadie se llame a engaño, que “jamás el casado llegará a aquello que es ser religioso” (1953: 39). Aunque la sacramentalidad del matrimonio fue reafirmada en la sesión séptima del Concilio de Trento, su inferioridad como estado quedaba fuera de toda duda, y la insistencia en la imagen del cuerpo místico ha desaparecido en tratados como el *De Sancto Matrimonii Sacramento* (1617) del jesuita Tomás Sánchez (Carrodegua, 2003). Cabe recordar también que en Trento se regula el ritual del matrimonio, que tendrá que estar regido por un sacerdote (Ruiz-Domènec, 2003: 165-167). A partir de este momento, en el ámbito católico, la hegemonía sobre las mujeres casadas será ejercida fundamentalmente por hombres no casados, con lo que se devalúa el papel de éstos (Accati, 1990).

Parecería, pues, que este aspecto de la doctrina matrimonial de Vives ha quedado relegado. Sin embargo, quizás haya que buscar parte de su influjo posterior en un aspecto derivado de la misma, como es la consecución del matrimonio ascético. Evidentemente, no es el valenciano el primero en proponer la abstinencia sexual para los cónyuges: autores de la antigüedad tardía la recomendaban (Torres, 2009), y ya se ha señalado que la práctica existía en la Edad Media. Su carácter novedoso se basa en la posibilidad de conseguir una vida espiritual plena dentro del matrimonio, idea que la evolución del catolicismo contrarreformista desechará pronto. Sin embargo, en el ámbito protestante la evolución es bien distinta. Los ecos de la metáfora paulina resuenan en las ideas sobre el matrimonio propugnadas por el ala más radical de la reforma protestante, que continúa, aunque con algunas diferencias, considerando el matrimonio como un sacramento (Williams, 1983: 545-560). Con todo, y como es sabido, dentro de las opciones reformistas triunfantes, se abandonará la consideración sacramental de la unión conyugal, lo que no es óbice para que las ideas acerca de la espiritualización de la vida matrimonial alcancen aquí su máximo desarrollo, lo que no resulta extraño, si tenemos en cuenta que, en contraste con el ámbito católico, aquí casarse es una obligación generalizada (Accati, 2009: 78).

Recordemos al respecto que la racionalización de la vida religiosa asociada al protestantismo tendría su culminación, en el ámbito de la vida matrimonial, con los cuáqueros en la segunda mitad del siglo XVII, quienes habrían “logrado una interpretación auténticamente humana de los valores espirituales y religiosos del matrimonio” (Weber, 1987: 552). Pero no se trata sólo de los cuáqueros: la lucha ascética de Vives por controlar las pasiones dentro del matrimonio encuentra similitudes, por ejemplo, en la lucha entre el deber y la inclinación expuesta en *Las afinidades electivas* (1809), donde al final de la narración la defensa de la santidad del matrimonio se acaba imponiendo al corrosivo impulso sexual del amor romántico (Goethe, 2005). Al respecto, no resulta extraño que el propio Weber citase a Goethe “para describir la racionalización religiosa más perfecta del matrimonio” (González García, 1992: 78).

Dejando aparte el hecho de que las tesis weberianas sobre el matrimonio puritano han sido en buena medida matizadas por Leites (1990), quien opina que el puritanismo no fue tan ajeno al goce dentro del legítimo ayuntamiento, es evidente que durante los siglos XVII y

XVIII se desarrolla en la cultura inglesa una “ética de la constancia” de la que el propio Weber deja testimonio. Al respecto, no deja de resultar interesante constatar cómo, al igual que hiciera Vives, Weber traslada sus ideas acerca de la necesidad de una conducción ascética, racional y metódica de la propia vida, al ámbito de las relaciones de género. Como para Vives, para Weber la supresión del sexo dentro de la vida matrimonial es el mejor camino para conseguir la “unión de almas”:

“Muchos autores han insistido en que la unión de Marianne y Max Weber fue un matrimonio no consumado, en el que el sexo fue suprimido como consecuencia de un pacto de la pareja. El amor sexual se sublima en aras de una dedicación completa al trabajo profesional y también en aras de una concepción ascética y ética del matrimonio como ‘unión de las almas’. El plano erótico queda subordinado a una ética de la responsabilidad mutua tremendamente exigente que suprime los impulsos naturales” (González García, 1996: 191).

Evidentemente, tal subordinación de la relación erótica a una ética de la responsabilidad mutua se produce en un ámbito ya completamente secularizado, y la relación de género se plantea de manera mucho más igualitaria; pero eso forma parte ya de la historia del feminismo contemporáneo. Cabe aclarar, finalmente, que no se está sugiriendo aquí un influjo directo de Vives en Weber, sino tan sólo señalando un rasgo de modernidad en el primero que vemos desarrollado en autores posteriores.

4. CONCLUSIONES

Lo expuesto nos permite extraer algunas conclusiones, en un doble sentido. En primer lugar, y desde una perspectiva centrada en una mejor comprensión del pensamiento de Vives, sus ideas acerca de la subordinación de la mujer y el papel del matrimonio son inseparables de su posición social, de su pensamiento teológico y de sus propuestas espirituales, pero también del pensamiento político dominante en los círculos humanistas de la época.

Vives realiza una aplicación de la idea de cuerpo místico al matrimonio que no encontramos en precedentes medievales, como Eiximenis, o en escritores posteriores, como Fray Luis de León. La aportación a la teología matrimonial elaborada por el humanista de una metáfora proveniente de la eclesiología medieval, pero a la vez fuertemente mediada por la espiritualidad erasmiana y por la teología política, permite, en primer lugar, definir un modelo de relación de géneros sancionado teológicamente, más allá de la burda misoginia o de las argumentaciones basadas en la naturaleza. Así como la metáfora sirve para fortalecer espiritualmente la cohesión interna de las sociedades políticas, actúa como ideología legitimadora de la sociedad conyugal en el momento del nacimiento de la familia burguesa. Podemos afirmar que aquí está el núcleo del pensamiento viviesiano sobre la mujer y el fundamento del modelo educativo propuesto para esta, así como la base de una definición espiritual, racionalizada, de la vida matrimonial, destinada a la creación de un espacio privado orientado a las necesidades del esposo. Racionalización de la vida privada y definición de los modernos roles de género van de la mano.

La metáfora permite también, en segundo lugar, la aparición de un matrimonio ascético de nuevo cuño. El reconocimiento por parte de Vives de la posibilidad de alcanzar una vida espiritual plena sin salirse del mundo, en la honda erasmiana del famoso *monachatus non est pietas*, implica indudablemente una mejora de la consideración global de la naturaleza de la mujer, pero al mismo tiempo encierra una trampa: al ser necesaria la guía de un hombre para alcanzar la salvación y al no dejar en la práctica otro camino que el matrimonio, sólo a través de su inmersión en la vida familiar y su reclusión en el espacio doméstico al servicio del marido podrá la mujer ganarse aquélla. Este modelo, ya completamente secularizado, se desarrollará con mayor fuerza en el mundo protestante; en todo caso, los textos vivesianos demuestran cómo, también en el ámbito católico, racionalización de la religión y racionalización de la vida sexual pueden ir juntas.

Por otra parte, y desde una perspectiva más amplia, el caso de Vives nos sirve para captar las estrechas relaciones entre pensamiento teológico, pensamiento político y vida cotidiana. Quizás habría que intentar ir más allá de poner de relieve las conexiones entre las diversas formas de literatura secundaria o normativa y la formación del Estado, por un lado, y las transformaciones en las estructuras de la personalidad, por otro, como hiciesen Elias o Foucault en sus conocidas obras. Siguiendo su estela, podemos ver también cómo los conceptos más estrictamente políticos, derivados de la teología, han trascendido el marco estatal para, filtrándose en textos pedagógicos, contribuir a modelar subjetividades, regular interacciones y legitimar desigualdades en el ámbito de la vida cotidiana. El caso de Vives nos permite así recordar la advertencia de Murillo Ferrol, cuando hace más de medio siglo recordaba la necesidad de “recordar lo que el convivir político de Occidente y su teoría le deben a una manera teológica de vivir” (1959: 72); pero también nos permite ampliar el ámbito de lo político, pues el control de los cuerpos tiene una raíz no menos religiosa (Skornicki, 2015). Lo público, expresado en la forma de pensamiento político, se articula con lo privado, expresado en forma de espiritualidad y de pedagogía. La construcción de las relaciones de género es bien ilustrativa al respecto, y la obra de Vives un filón de cuyo conocimiento no podemos prescindir.

Data de recepció: 2/01/2016 | Data d'avaluació: 15/01/2016

BIBLIOGRAFÍA

- ACCATI, L. (1990): “Débito conyugal e interés eclesiástico: la economía de los sentimientos”, *Historia Social*, 7, pp.5-18.
- (2009): “Omnipotència de la Mare Simbòlica: l'Església i les dones inexistent”, *L'Espill*, 33, pp.76-80.
- ALDARACA, B. A. (1991): *El ángel del hogar: Galdós and the ideology of domesticity in Spain*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- ARANDA, G. (1980): “Relación entre los cónyuges y valor del matrimonio a la luz de Ef, 5, 22-23”, en A. Sarmiento et al. (eds.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: EUNSA, pp.119-131.
- ARIÑO, A. (1997): “Ideologías, discursos y dominación”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, pp.197-219.
- ASENSIO, E. (2000 [1952]): *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- BALANDIER, G. (1988): *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Madrid: Júcar.
- (1994): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- BARBAZZA, M.-C. (1988): “L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVI et XVII siècles”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIV, pp.99-137.
- BASEVI, C. (1991): “La corporeidad y la sexualidad humana en el Corpus Paulinum”, en P.J. Viladrich y J. Escrivá-Ivars (coords.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*. Madrid: Rialp, pp.286-439.
- BATAILLON, M. (1986 [1937]): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: FCE.
- BENVENUTI PAPI, A. (1991): “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna”, *Revista d'Història Medieval*, 2, pp.9-28.
- BOLTANSKI, L. (2000): *El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRANDENBERGER, T. (1997): *Literatura de matrimonio. Península Ibérica, S.XIV-XVI*. Zaragoza: Libros Pórtico.
- CANTAVELLA, R. (1988): “Lectura i cultura de la dona a l'Edat Mitjana: opinions d'autors en català”, *Caplletra. Revista de Filologia*, 3, pp.109-117.
- (1991): “L'educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals”, *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, vol. IV, Barcelona, pp.33-57.

- (1992): *Els cards i el lliur: una lectura de L'Espill' de Jaume Roig*. Barcelona: Quaderns Crema.
- CARRODEGUAS, C. (2003): *La sacramentalidad del matrimonio. Doctrina de Tomás Sánchez, S.J.* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas
- CORONEL RAMOS, M. A. (2012a): “Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer”, en R. Bellveser (coord.), *Dones i literatura: entre l'Edat Mitjana i el Renaixement*, vol.II. València: Alfons el Magnànim, pp.579-711.
- (2012b): “La virginidad matrimonial en el marco de la pedagogía de J.L. Vives”, *Historia de la Educación*, 31, pp.121-133.
- DE MAIO, R. (1988): *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori.
- DEL NERO, V. (1998), “L'educazione in Vives”, en F.J. Fernández Nieto, A. Melero y A. Mestre (coords.), *Luis Vives y el humanismo europeo*. Valencia: Universitat de València, pp.131-146.
- EIXIMENIS, F. (1981): *Lo libre de les dones*. Ed. de F. Naccarato. 2v. Barcelona: Curial.
- ELLIOTT, D. (1993): *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*. Princeton: University Press.
- ERASMO, D. (1964 [1519]): *Apología del matrimonio*, en *Obras escogidas*. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar, pp.428-443.
- ESTEBAN MATEO, L. (1994): *Hombre-mujer en Vives. Itinerario para la reflexión*. Valencia: Ajuntament de València.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, F. (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.
- FUMAGALLI, V.(1990): *Solitud Carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid, 1990.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S. (1992): “La noción de ‘Cuerpo místico’ en Alonso de Cartagena”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 43, nº 132, pp.409-414.
- GARCÍA PILÁN, P. (1993): “El reformismo social de Luis Vives: las mujeres y los pobres”, en P. Pérez García y A. Mestre (coords.), *Joan Lluís Vives, un valenciano universal*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, pp.157-178.
- GOETHE, J. W. (2005 [1809]): *Las afinidades electivas*. Edición de M. J. González y M. Barreno. Madrid: Cátedra.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. (1992): *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. (1996): “Max Weber: Razones de cuatro nombres de mujer”, en M^a.A. Durán (ed.), *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. Madrid: CIS, pp.181-205.
- (1998): *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza.

- GRANADOS, J. (2014): Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio. Madrid: Pelicano.
- KANTOROWICZ, E. H. (2012 [1957]): Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval. Madrid: Akal.
- KING, M. L. (1993): Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio. Madrid: Alianza.
- LAKOFF, G.; Johnson, M. (2009): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LE GOFF, J. (1992): “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en R. Nadaff, N. Tazi y M. Feher (coords.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. 3, Madrid: Taurus, pp.12-27.
- LEITES, E. (1990): La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna. Madrid: Siglo XXI.
- LEÓN, FRAY L. DE (1953 [1583]): *La perfecta casada*. Barcelona: Hymosa.
- LUBAC, H. de (2006 [1944]): *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press.
- LUHMANN, N. (2008): El amor como pasión. La codificación de la intimidad. Barcelona: Península.
- MARAVALL, J. A. (1999 [1956]). “La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera: Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp.169-189.
- MESTRE, A. (1992): “La espiritualidad de Juan Luis Vives”, en A. Mestre (coord.), *Ioannis Lodovici Vvivi, Opera Omnia, I: Volumen introductorio*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1992, pp.409-459.
- MORANT, I. (2002): Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista. Madrid: Cátedra.
- MORENO GALLEGO, V. (2006): *La recepción hispánica de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- MURILLO FERROL, F. (1959): “Unidad, teología y política”, *Revista de Estudios Políticos*, 104, pp.71-97.
- NIETO, J. C. (1997): El Renacimiento y la otra España. Visión Cultural Socioespiritual. Genève: Librairie Droz.
- PAPY, J. (1995): “Juan Luis Vives (1492-1540) on the Education of Girls. An Investigation into his Medieval and Spanish Sources”, *Pedagogica Historica*, 31, 3, pp.739-765.
- PITKIN, H. F. (1984): *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- RICO, F. (1988): El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española. Madrid: Alianza.
- RIVERA GARCÍA, A. (2012): “Los orígenes teológicos de la crisis moderna: cuerpo místico y cristología en Erasmo y Calvino”, en A. Rivera García y J.L. Villacañas (eds.),

- Ensayos de historia del pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán.* Murcia: Universidad de Murcia, pp.23-42.
- RIVERA GARRETAS, M^a. M. (1991): “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d’Història Medieval*, 2, pp.29-50.
- RUIZ-DOMÉNEC, J.E. (2003): *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa.* Madrid: Aguilar.
- SKORNICKI, A. (2015): “Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado”, *Sociología Histórica*, 5, pp.67-91.
- STROSETZKI, Ch. (2005): “El matrimonio en J.L. Vives y Ch. Fourier”, en I. Arellano y J.M. Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y en el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII.* Madrid: Visor, pp.27-38.
- TENENTI, A. (1984): “Familia burguesa e ideología en la baja Edad Media”, en A.R. Firpo (ed.), *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona: Argot, pp.159-169.
- TORRES, J. (2009): “La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV”, en M. Marcos (ed.), *Herejes en la historia.* Madrid: Trotta, pp.49-75.
- VAN GENNEP, A. (2008 [1909]): *Los ritos de paso.* Madrid: Alianza.
- VARELA, J. (1984): *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid: La Piqueta.
- VIERA, D. J. (1978): “¿Influyó el *Llibre de les dones*, de Francesc Eiximenis (1340?-1409?), en el *De Institutione Foeminae Christianae*, de Juan Luis Vives?”, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LIV, pp.145-155.
- VIERA, D.J.; PIQUÉ, J. (1987): *La dona en Francesc Eiximenis*, Barcelona: Curial.
- VIGIL, M. (1986): *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII.* Madrid: Siglo XXI.
- VIVES, J. L. (1947a [1523]): *Formación de la mujer cristiana*, en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar, pp.985-1175.
- (1947b [1528]): *Deberes del marido*, en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar, pp.1259-1352.
- VOEGELIN, E. (2014 [1938]): *Las religiones políticas.* Madrid: Trotta.
- WEBER, M. (1987 [1920]): “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión”, en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, I. Madrid: Taurus, pp.233-562.
- WILLIAMS, G. H. (1983 [1962]): *La reforma radical.* México: FCE.



Fotografia: Maria Magdalena Ruiz Brox