

San Jerónimo como transmisor
de la tradición clásica en el
De institutione feminae christianae
de Juan Luis Vives

Ángel Narro Sánchez¹
Universitat de València

A la memoria de Xavier Gómez Font

1. Introducción: las fuentes del *De institutione feminae christianae*

El *De institutione feminae christianae* es, sin duda, uno de los escritos más célebres del humanista valenciano Juan Luis Vives y en las últimas décadas ha gozado de una atención considerable por parte de diversos estudiosos, habiéndose publicado así mismo un buen número de ediciones y traducciones en diferentes lenguas que trataban de continuar la labor iniciada por Gregorio Mayans en el siglo XVIII.²

El texto, dedicado a la joven María Tudor, hija de Catalina de Aragón y Enrique VIII de Inglaterra y concebido por el valenciano como un manual de conducta, pretende educar a la mujer cristiana en una serie de valores tales como la castidad, el pudor o la honestidad. Así mismo, se divide estructuralmente en tres libros indicados para las tres grandes etapas en la vida de toda mujer: la primera desde el nacimiento hasta el casamiento, la segunda desde el matrimonio hasta la muerte del marido y la tercera, no otra sino la etapa de la viudez.

¹ Investigador becado por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana gracias al programa de Becas de Formación de Personal Investigador (BFPI).

² A título póstumo, su hermano José Antonio consiguió editar la obra completa de Vives entre 1782 y 1790. Más recientemente en la década de los noventa apareció la traducción castellana del texto de Beltrán y la edición y traducción inglesa del texto de C. Fantazzi & C. Mattheeussen, *J. L. Vives. De institutione feminae Christianae*, 2 Vols., Leiden, 1996 y 1998. En nuestras indicaciones seguimos esta última edición.

En esta obra vivesiana podemos distinguir tres tipos de fuentes principales: los textos de la tradición greco-latina, los textos bíblicos y los escritos de los Padres de la Iglesia. La unión de estos tres elementos en el tratado provoca una sensación de contraste entre las tres tradiciones en las que el moralista valenciano se basa, sobre todo, para aportar ejemplos que la mujer habrá de imitar o, en su defecto, tener en cuenta para no caer en error, y para reforzar, por otro lado, sus teorías acerca de los diferentes temas que en su escolástico examen de la vida de una mujer aparecen mencionados.

El estudio de las fuentes clásicas en el *De institutione feminae christianae* ya fue objeto de debate en un par de trabajos del profesor Beltrán,³ a los que hay que sumar la gran labor de identificación de fuentes que realizaron Fantazzi y Mattheeussen para la edición y traducción inglesa del texto. Estos tres estudios indicados, además de la traducción castellana de Beltrán,⁴ nos fueron de gran ayuda para la realización de un trabajo de investigación acerca de las fuentes clásicas, bíblicas y patrísticas en el *De institutione feminae christianae*.

En este trabajo pudimos determinar más de trescientas alusiones a autores clásicos entre los que destacaban los de textos de Plutarco (65), Valerio Máximo (27), Aristóteles (19), Tácito (17) u Ovidio (17). Los libros bíblicos también aparecen a menudo en el tratado siendo la *Primera epístola a los Corintios* (27) y el *Evangelio de Lucas* (27) los más utilizados. Las fuentes patrísticas, por su parte, tienen un nombre propio, el de San Jerónimo, y aún más, una obra y un libro preferidos, el primero del *Adversus Iovinianum*, obra escrito en 393 para enfrentarse a Joviniano, a quien se oponía entre otras razones por negar la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio,⁵ en el que la exégesis de algunos versículos

³ J. Beltrán, «Tratamiento de las fuentes clásicas en Vives: *De institutione feminae christianae* I», *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Vol. II, León, 1996, pp. 195-202. J. Beltrán, «Fuentes clásicas en Vives: *De inst. fem. chris.* II-III», en A. M^a Aldana, M^a F. del Barrio, M. Conde, A. Espigares, M^a J. López de Ayala (eds.) *La Filología Latina hoy. Actualización y perspectivas*, vol. II, Sociedad de Estudios Latinos, Madrid, 1999, pp. 791-797.

⁴ J. Beltrán, *J. L. Vives De institutione feminae christianae. La formación de la mujer cristiana*, Valencia, 1994.

⁵ Vid. B. Altaner, *Patrología*, Madrid, 1962, p. 380.

de la biblia y los pasajes en que recogía ejemplos antifeministas provocaron resentimientos que él mismo trató de paliar con las epístolas 40 y 50.⁶

Así, de las aproximadamente noventa referencias que en el texto vivesiano encontramos a la patrología griega y latina, cincuenta y seis pertenecen a la obra del de Estridón y un poco menos de la mitad al primer libro del *Adversus Iovinianum*, obra que el moralista valenciano parece conocer a la perfección amén de cómo reproduce algunos de sus pasajes de manera literal y de cómo se inspira en otros para desarrollar diferentes ideas a lo largo del tratado. El rasgo más significativo del uso de los textos de San Jerónimo en el tratado –dejando de lado aquellos pasajes en los que es utilizado como autoridad moral y que el valenciano, por otra parte, utiliza muy a menudo–,⁷ lo encontramos en aquellos pasajes en los que aparece citado por Vives como transmisor de la tradición clásica, la cual conocía de manera sobresaliente y respetaba en calidad de

⁶ Vid. J. Quasten, *Patrología*. Vol. III, Madrid, 1986, p. 281.

⁷ En esta línea se encuadran algunas recomendaciones que Vives toma de San Jerónimo como, por ejemplo, la de que los padres no designen para su hija una nodriza borracha o parlanchina (*De inst.* I, 1, 9 / *Hier. Ep.* 107.4), que la joven cristiana aprenda a trabajar la lana o el lino (*De inst.* I, 3, 15 / *Hier. Ep.* 107.10 y 130.13; *De inst.* I, 7, 51 / *Hier. Ep.* 130.15), que la joven no oiga ni diga nada que no conduzca al temor de Dios (*De inst.* I, 5, 30 / *Hier. Ep.* 107.4), que los padres –sobre todo la madre– no dejen sola bajo ningún concepto a la joven muchacha (*De inst.* I, 9, 75 / *Hier. Ep.* 107.11) o que no se arregle en demasía (*De inst.* I, 13, 118 / *Hier. Adv. Iovin.* 1.12). Por otra parte, el valenciano extrae también de sus textos ejemplos de mujeres cristianas que la mujer habrá de tener en cuenta como el de Celancia (*De inst.* II, 2, 10 / *Hier. Ep.* 148.28 ó *De inst.* II, 3, 27 / *Hier. Ep.* 148.26), opiniones en torno a debates morales (*De inst.* intro. 5 / *Hier. Ep.* 130.19; *De inst.* I, 8, 55 / *Hier. Adv. Helv.* 20 y *Ep.* 54.7), otras recomendaciones que también atañen a la educación de la mujer cristiana (*De inst.* intro. 5 / *Hier. Ep.* 120.19; *De inst.* I, 9, 77 / *Hier. Ep.* 107.9 y 130.18; *De inst.* I, 11, 95 / *Hier. Ep.* 130.18; *De inst.* II, 5, 73 / *Hier. Vita Malchi* 6; *De inst.* III, 5, 19 / *Hier. Ep.* 79.8), críticas y opiniones en torno a temas que el valenciano trata en el tratado (*De inst.* I, 13, 118 / *Hier. Adv. Iovin.* 1.49; *De inst.* II, 9, 110 / *Hier. Com. Is.* 8.24; *De inst.* II, 9, 119 / *Hier. Ep.* 148.25; *De inst.* III, 3, 16 / *Hier. Adv. Iovin.* 1.47; *De inst.* III, 6, 21 / *Hier. Ep.* 22.29; *De inst.* III, 7, 26 / *Hier. Ep.* 54.15) y, por último, comentarios a pasajes del Nuevo Testamento (*De inst.* I, 9, 79 / *Hier. Adv. Iovin.* 1.32; *De inst.* I, 11, 111 / *Hier. Ep.* 130.18).

intelectual.⁸ San Jerónimo, considerado como *vir trilinguis* pues hablaba latín, griego y hebreo, tenía un buen conocimiento de los textos de la antigüedad y pasó un buen tiempo en oriente entre Jerusalén, Antioquía y Constantinopla, lo cual estimuló su conocimiento de la lengua griega, iniciado gracias a su maestro Donato,⁹ y de los autores que se expresaban en esta lengua.¹⁰

2. *Exempla* femeninos de la antigüedad comentados por San Jerónimo

Como habíamos indicado un poco más arriba, uno de los puntos fuertes de la presencia de San Jerónimo en el texto se constituye en torno a su papel de transmisor de la tradición clásica y en especial para este tratado, de transmisor de ejemplos femeninos de la antigüedad que Vives utiliza y sobre los que, además, en ocasiones decide investigar más en profundidad acudiendo a las fuentes originales en las cuales se halla el *exemplum* en una verdadera, y a veces poco valorada, labor filológica.

La primera muestra la encontramos en el tercer capítulo del primer libro en el que Vives, a partir de las recomendaciones de San Jerónimo a dos de las destinatarias de sus epístolas: Leta y Demetriade (Hier. *Ep.* 107.10 y 130.13), aconseja el aprendizaje del arte de trabajar la lana y el lino.¹¹ Así, siguiendo de cerca la *Historia Natural* de Plinio el Viejo (Plin. *Nat.* 8.194), relata cómo al

⁸ Vid. T. del Pozo & M. Zoder, «El cristianismo y la transmisión de la educación clásica: algunas notas a partir del epistolario de San Jerónimo», *SHHA* 12 (1995), pp. 135-142; H. Haghendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica: da Tertulliano a Cassiodoro*, Roma, 1988, pp. 144ss.

⁹ Vid. M. McDermott, «Jerome and pagan greek literature», *VChr* 36 (1982), p. 372.

¹⁰ Vid. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 372.

¹¹ Este es uno de los conceptos fundamentales del tratado vivesiano. Sin embargo, no es un motivo único y exclusivo del pensamiento del valenciano, pues en la época es habitual encontrar representaciones en las que la mujer ideal aparece trabajando con la rueca o el huso y, además, uno de los *exempla* femeninos más recurrentes del momento es Penélope, tejedora por excelencia que goza de una gran importancia como modelo a seguir por la mujer cristiana en los siglos XV, XVI y XVII, como demuestra P. Serra, «Da figura histórica à voz anónima. Aproximação aos *exempla* femeninos no discurso moralístico sobre o casamento (sécs. XVI-XVII)», *eHumanista* 1 (2001), pp. 98-118).

casarse las mujeres romanas llevaban a su nuevo hogar el huso y la rueca y cómo, tras ello, se sentaban sobre una piel lanosa para que supieran cuál iba a ser su futura labor. Después, dice Vives que la mujer pronunciaba una fórmula '*Ubi tu Gaius, ego Gaia*', que aparece en los *Aetia Romana et Graeca* plutarquianos (Plut. *Mor.* 271e), y cuya protagonista relaciona con la figura de Gaya Tanaquil, de origen etrusco y esposa de rey Prisco Tarquinio, la cual se dedicó al trabajo de la lana y, por ello, al rendírsele culto se le añadió una rueca a su estatua, información que Vives extrae de los escritos del historiador Tito Livio (Liv. 1. 47.6).

Hasta ahora no hemos notado la influencia de San Jerónimo por ningún sitio, pero, si tenemos en cuenta la breve información que el de Estridón nos ofrece acerca de Gaya Tanaquil en un pasaje de su *Adversus Iovinianum* –que el propio Vives usará en el capítulo siguiente de su tratado– en el que dice: '*Notior est marito suo Tanaquilla*' (Hier. *Adv. Iovin.* 1. 49), podemos encontrar una posible pista de la que fue su inspiración en aquel momento. En nuestra opinión –que podremos confirmar con el resto de ejemplos–, Vives se habría basado en el texto de San Jerónimo para aportar el ejemplo de Gaya Tanaquil, figura, sobre la cual, habría decidido indagar por su cuenta en los autores clásicos que manejaba y conocía. Esta manera de investigar en otros testimonios más antiguos a partir de un texto jeronimiano nos habla, por un lado, de la faceta más filológica del valenciano y, por otro, de cual era su fuente de inspiración más importante a la hora de escribir este tratado dedicado a la educación femenina.

Por otra parte, la importancia del teólogo de Estridón se revela capital en la configuración de catálogos de mujeres, cuyas virtudes han de ser tenidas en cuenta por el colectivo femenino cristiano elitista al que dedica el tratado. En este primer elenco de mujeres virtuosas de la antigüedad grecorromana son mencionadas Cornelia, madre de los Gracos; Lelia, hija de Lelio, amigo personal de Publio Cornelio Escipión (Quint. *Inst.* 1. 1.6); las Mucias, mujeres de la familia de Publio Mucio Escévola; Porcia, esposa de Bruto; Cleobulina, hija de Cleóbulo, uno de los siete sabios de Grecia; la hija de Pitágoras; Teano de Metaponto, discípula del susodicho; las Sibilas; las profetisas de Apolo y Juno Casandra y Criseida; las pitonisas de Delfos, cuyo máximo exponente fue una tal Femónoe (Paus. 10.5.7); Sulpicia, mujer de Caleno (Mart. *Epig.* 10. 35; 1-4, 8-10 y 12.); Hortensia, hija del orador Hortensio (Val. Max. 8.3.3);

Edesia, discípula de Siriano (Suda s.v. *Aidesia*); Corina de Tanagra, hija de Arquelodoro (Plut. *Mor.* 347f); Erina de Cos (Ant. Pal. 9.190. Suda s.v. *Erinna*); Eunomia, hija del rétor Nazario (Eus. *Chr.* 233.22); Paulina de Séneca (Tac. *Ann.* 15.63-64); Helvia, progenitora del filósofo cordobés (Sen. *Dial.* 12.17); Argentaria, cónyuge de Lucano (Stat. *Silv.* 2.7.81-86); las hijas de Diodoro el dialéctico y, por último, Zenobia, reina de los palmirenos (Hist. Aug. *Tyr. Trig.* 30. Oros. *Hist. Intr.* 1).

En este extenso catálogo elaborado por Vives aparecen veintinueve mujeres virtuosas (*De inst.* I, 4, 23), de las cuales nueve aparecen en diversos pasajes del *Adversus Iovinianum* y el resto en diversos autores de la antigüedad clásica que sirvieron de base igualmente a autores que trataron temas similares en los siglos precedentes como Boccaccio, Álvaro de Luna o Fray Martín Alonso de Córdoba.¹² Así, las figuras de Cornelia, de las Mucias, de Porcia, de Cleobulina, de la hija de Pitágoras, de Teano de Metaponto, de las diez Sibilas –mención que repetirá de nuevo un poco más adelante (*De inst.* I, 6, 40), al igual que en el caso de Teano de Metaponto (*De inst.* II, 9, 119)–, de Casandra y Criseida y de las hijas de Diodoro el dialéctico aparecen todas ellas loadas en diferentes secciones del escrito contra Joviniano, en una parte del texto en la que el de Estridón elogia a insignes mujeres del mundo griego y romano. Además, podemos observar de nuevo cómo el moralista valenciano vuelve a indagar en uno de los ejemplos que lee en el *Adversus Iovinianum*, en este caso el de Cleobulina, de la cual sólo se nos da su nombre, por lo que el añadido de ‘hija de Cleóbulo, uno de los siete sabios de Grecia’, que encontramos en Plutarco

¹² Todos estos autores pertenecen a lo que podemos llamar la literatura de la *querelle des femmes*. Boccaccio escribe entre 1361 y 1362 su *De mulieribus claris* que podemos considerar el iniciador de un tipo de literatura que tiene a la mujer y al universo femenino como tema principal de debate. La fortuna de este tipo de obras gozó de una buena salud en nuestro país, prueba de ello son el *Virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna (1446) o el *Jardín de nobles donzellas* de Fray Martín Alonso de Córdoba (1468). En la primera de las tres obras encontramos relatadas las historias de Sulpicia (67), Porcia (82), Hortensia (84), Paulina (94) y Zenobia (100). En la segunda de ellas, en su segundo libro encontramos referencias a Porcia, Cornelia, Sulpicia, Hortensia, Casandra y Zenobia. Finalmente en el último son menores las referencias comunes ya que tan sólo encontramos alusiones a Porcia y Cornelia (III, 10).

(Plut. *Mor.* 148c-e), es fruto de nuevo de la investigación filológica que Vives decide emprender en los textos que tiene a su alcance a partir del original jeronimiano.

Cambiando no de tercio, sino tan sólo de catálogo de ejemplos femeninos, es necesario comentar el segundo elenco de mujeres virtuosas de la antigüedad que el humanista valenciano inserta en el capítulo en el que habla acerca de las virtudes que la joven cristiana habrá de tener y en los ejemplos que deberá imitar (*De inst.* I, 10, 89-90). En el pasaje podemos leer diez ejemplos de mujeres que prefirieron la muerte a la pérdida de su integridad y que aparecen en el *Adversus Iovinianum* (*Adv. Iovin.* 1.41).

En su introducción al pasaje, Vives afirma primero tener la intención de aportar un serie de ejemplos de mujeres que prefirieron perder su propia vida antes que su castidad y luego no atreverse a retocar aquello que San Jerónimo escribió en su tratado contra Joviniano, decidiendo por ello reproducir el pasaje de manera literal, algo que se repite con bastante asiduidad a lo largo del texto. La primera historia que relata es la de las hijas de Fedón, quienes se arrojaron a un pozo para morir antes que aceptar bailar de manera indecorosa ante los Treinta tiranos de Atenas, que habían dado muerte previamente a su querido progenitor, narración que no hemos podido encontrar relatada en ningún autor antiguo. El segundo *exemplum* aducido es el de la joven virgen hija de Democión areopagita, muchacha que decidió suicidarse tras haberse enterado de la muerte de su marido, el general ateniense Leóstenes, ejemplo que no hemos podido encontrar tampoco tal y como aparece en la obra del de Estridón en ninguna de las fuentes antiguas que tratan sobre la vida del ateniense. En tercer lugar hace mención del intento mesenio de violar a cincuenta vírgenes lacedemonias, las cuales prefirieron ser ejecutadas que perder su integridad que relata Estrabón (*Strab.* 6.6). Seguidamente, en la misma línea ejemplificativa y con las mujeres que prefieren la muerte a la pérdida de la castidad, aparece la historia del asesinato de Estinfálida a manos de Aristóclides, tirano de Orcómeno, quien deseaba poseer a la joven virgen y a la cual dio muerte tras su rotunda negativa al agarrarse a la estatua del templo de Diana en el que servía, narración que encontramos con un Aristócrates –y no Aristóclides– como protagonista en Pausanias (*Paus.* 8.5.11). El quinto ejemplo aportado por San Jerónimo es el de las jóvenes lacedemonias que Aristómenes mesenio raptó y protegió ante sus secuaces quienes

atraídos por su belleza querían mantener relaciones con ellas, historia que de nuevo lee en Pausanias (Paus. 4.19.4). La historia siguiente refiere cómo las hijas de Escédaso en Leucstras (Beocia), estando ausente su padre, cobijaron bajo su techo una pareja de jóvenes caminantes que tras abusar del vino durante la noche las violaron y por esto prefirieron perecer dándose muerte mutuamente antes que sobrevivir a la pérdida de su virginidad, historia de la cual se hace eco Jenofonte (Xen. *Hell.* 6.4.7), pero que aparece relatada en el modo en que la encontramos en el texto jeronimiano en la *Vida de Pelópidas* de Plutarco (*Pel.* 20), a pesar de que aparezca también recogida algo más tarde por el propio Pausanias (9.13.5). La séptima alusión, por su parte, es a las vírgenes locrias que se enviaban cada año a Ilión en una tradición que, según Ragone,¹³ se extiende desde el siglo VIII a. C. hasta la época helenística. Después, hace mención de las siete doncellas milesias que se dieron muerte al caer en manos de los galos, historia que aparece narrada en un epigrama atribuido a Anite de Tegea (Ant. Pal. 7.492) en el que aparecen tres jóvenes en lugar de las siete que comenta San Jerónimo. El penúltimo ejemplo que aporta es el de Nicanor, general del tiempo de Alejandro Magno que provocó la muerte de la joven virgen tebana que tenía cautiva al querer casarse con ella. Finalmente, el último de los ejemplos femeninos que cita es el de la virgen tebana que se vengó del soldado macedonio que la había estuprado degollándolo con la misma arma con la que después se suicidaría. De ambos ejemplos no hemos podido encontrar pistas en ningún autor de la tradición clásica.

En otro orden de cosas, ya en el segundo libro encontramos mencionado el ejemplo de Lucrecia, esposa de Colatino, quien tras haber sufrido una violación decidió darse muerte según el testimonio de Plutarco, que el propio San Jerónimo comenta también en su *Adversus Iovinianum* (1.46). Además, en el mismo párrafo encontramos otra alusión al de Estridón (Hier. *Adv. Iovin.* 1.44) a través de la historia del suicidio de la esposa de Nicerato ante la peligrosa situación de las mujeres atenienses bajo la dictadura de los Treinta, narración que aparece parcialmente en Jenofonte (*Hell.* 2.3.39) y Diodoro Sículo (14.5.5), pero que, en cualquier caso, de-

¹³ G. Ragone, «La *doulèia* delle vergini locresi ad Ilio», *Femmes-Esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Napoli, 1999, pp. 199: 169 y 186.

muestra el buen conocimiento de la tradición y del mundo clásico que San Jerónimo poseía.

Nimirum nihil sibi reservat mulier quae pudicitiam abiecit. Quod non Christianae tantum sanctae feminae intellexerunt, sed etiam barbarae; ex quibus fuerunt nonnullae quae pollutae indignas se vita iudicaverunt, ut Lucretia Collatini uxor, cuius factum ob admirabilem pudicitiae amorem merito nobilissimum est. Aliae, quae ne castitatis naufragium facerent, se peremerunt. Captis Athenis a Lysandro, Lacedaemoniorum Rege, impositisque triginta viris qui civitatem regerent, cum adeo superbe insolenterque sese gererent ut etiam tyranni appellarentur illuderentque multarum pudicitiae, Nicerati uxor, ne et ipsa eorum libidini servire cogeretur, voluntaria morte se subtraxit. (De inst. II, 2, 13)

Otro ejemplo más lo encontramos en el siguiente capítulo del segundo libro que Vives dedica al comportamiento de la mujer con el marido (*De inst.* II, 3, 18-20). En él encontramos, una vez más, un amplio catálogo de mujeres virtuosas en el que incluso, como podremos observar, hallamos algunos ejemplos ya repetidos que extrae de los textos jeronimianos. El primer ejemplo procedente del *Adversus Iovinianum* que aparece en la enumeración vivesiana es el del sacrificio de Alcestis a favor de su esposo Admeto ante las amenazas de muerte de Acasto, deseoso de vengar la muerte de su padre Pelias (*Hier. Adv. Iovin.* 1.45). La historia forma parte del patrimonio mitológico de la Grecia antigua y se recoge de forma más extensa en el *Alcestis* de Eurípides. El segundo ejemplo aludido en este fragmento es el de Laodamia (*Hier. Adv. Iovin.* 1.45), esposa de Protesilao que decidió darse muerte tras enterarse del asesinato de su marido a manos del troyano Héctor (*Hom. Il.* 2.698-702). Un poco más adelante, aparece de nuevo la alusión al suicidio de la hija de Democión prometida a Leóstenes que observábamos en *De inst.* I, 10, 89 y que aparecía en *Adv. Iovin.* 1.41. Por fin, el último relato no es otro que el del suicidio de la esposa del príncipe de Susa, llamada Pantea, que decidió darse muerte después del fallecimiento de su marido en conflicto bélico, narración que encontramos en San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 1.45), quien seguramente lo había leído en la *Ciropedia* de Jenofonte (*Cir.* 7.3.14).

En una línea ejemplificativa mucho más anecdótica, Vives transcribe de manera literal un pasaje del *Adversus Iovinianum* en el que podemos leer la curiosa situación acontecida con Cayo Duelio y su mujer Bilius (*Hier. Adv. Iovin.* 1.46), cuya inocencia le impedía echarle en cara a su marido su fuerte olor corporal. El

texto nos muestra la inocencia de la mujer del general romano y su afabilidad y respeto por él.

Nec minus Duellio uxoris grata simplicitas. Dicam Hieronymi verbis: 'Duellius, qui primus Romae navali certamine triumphavit, Biliam virginem duxit uxorem, tantae pudicitiae ut illo quoque saeculo pro exemplo fuerit quo impudicitia nostrum erat, non vitium. Is iam senex et tremente corpore in quodam iurgio audivit exprobari sibi os foetidum et tristis se domum contulit. Cumque uxori questus esset quare numquam se monuisset ut huic vitio mederetur, «Fecissem», inquit illa, «nisi putassem omnibus viris sic os olere»'. Laudanda in utroque pudica et nobilis femina: et si ignoravit vitium viri et si patienter tulit: et quod maritus infelicitatem corporis sui non uxoris fastidio, sed maledicto sensit inimici. (De inst. II, 8, 94)

Por otro lado, pasando ya al libro tercero es necesario detenernos a comentar el ejemplo de las mujeres indias (*De inst.* III, 1, 1-2), de quienes nos dice Vives usando como fuente a San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 1.41), quien a su vez, creemos, se había basado en Plutarco (*Mor.* 499c), que tenían fuertes disputas entre ellas para ver quien era la esposa que podía arrojarse a la pira junto al marido difunto al estar casadas muchas mujeres con un solo hombre, algo que Vives relaciona con el testimonio de Mela en este mismo sentido acerca de las mujeres del norte de Tracia (Mela 2.19).

En cambio, mucho más coherente es el ejemplo de Valeria Mesalina que Vives aduce vía San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 1.46). A la muerte de su marido, aún siendo joven y atractiva respondió a sus hermanos, quienes le preguntaron si volvería de nuevo a casarse, que no podría hacerlo en absoluto pues su marido Servio Sulpicio Rufo permanecería vivo siempre para ella (*De inst.* III, 3, 11). Por último, hallamos en el capítulo final de este tercer libro una pequeña alusión a las palabras de Porcia (*De inst.* III, 7, 25), hija de Catón, la cual pensaba que una mujer feliz y honrada jamás habría de casarse por segunda vez, historia de la antigüedad romana que, por enésima vez, Vives recoge de manera indirecta a través de la obra de San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 1.46).

No obstante, no todos los ejemplos de mujeres aducidos por Vives y extraídos del *Adversus Iovinianum* del teólogo de Dalmacia han de ser valorados positivamente por la mujer cristiana. Aunque este tipo de ejemplos escasean dentro de la estructura de la obra, en la epístola introductoria dirigida a Catalina de Aragón encontramos una dura crítica a Leoncia, concubina de Metródoro, en consonancia con lo expresado por San Jerónimo en *Adv. Iovin.* 1.47,

de la cual censura el libro que compuso en contra de Teofrasto, quien, según afirma el propio Vives decía muchas y muy grandes verdades acerca del matrimonio.

Novum malis non est odisse bene monentes. Sed in hoc ipso materiae genere Theophrastus, cum de coniugio gravissime multa scripsisset, meretrices in se concitavit; et prosiliit Leontium, Metrodori concubina, quae adversus tantum et facundia et sapientia virum librum sine mente, sine fronte evomeret. (De inst. Intro. 5)

3. Intertextualidad múltiple. Pasajes de textos clásicos en Vives vía San Jerónimo

Sin embargo, el papel de San Jerónimo en tanto que transmisor de la tradición clásica no se limita tan sólo a la aparición de aquellos ejemplos que la mujer cristiana habrá de imitar, sino también a la transmisión de pasajes de autores de la tradición clásica que aparecen en sus textos y que Vives decide incluir en ocasiones, protegido por la autoridad de su gran inspirador, a modo de prueba irrefutable de la veracidad de sus pensamientos.

Así, otra prueba más de su papel como transmisor de la cultura y los saberes del mundo grecorromano la hallamos en el séptimo capítulo del primer libro. Prácticamente al inicio del capítulo encontramos reproducido de forma literal un pasaje de la epístola jeronimiana dirigida a Furia en la que podemos encontrar, además de cuatro referencias a sendos pasajes bíblicos (*Lc.* 21.34; *Eph.* 5.18; *I Tim.* 5.23 y *Rom.* 14,21), una interesante alusión a la medicina galénica y un verso literal del *Eunuco* de Terencio.

Apud Hieronymum Furiæ scribentem sic legimus: 'Aiunt medici et qui humanorum corporum scripsere naturas praecipueque Galenus in libris περι ὑγιειῶν puerorum et iuvenum ac perfectæ aetatis virorum mulierumque corpora insito calore fervere, et noxios illis esse cibos aetatibus qui calorem augeant, sanitatiquè conducere frigida quaque in esu et potu sumere. Sicut e contrario senibus, qui pituita laborant et frigore, calidos cibos et vetera vina prodesse. Unde et Salvador: «Attendite», inquit, «vobis ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis huius vitae». Et Apostolus: «Nolite inebriari vino, in quo est luxuria». Nec mirum hoc figulum sensisse de vasculo quod ipse fabricatus est, cum etiam comicus, cuius finis est humanos mores nosse atque describere, dixerit: «Sine Cerere et Libero friget Venus». Primum igitur, si stomachi firmitas patitur, donec puellares annos transeas, aquam in potu sume quae natura frigidissima est, aut, si hoc imbecillitas prohibet, audi cum Timotheo: «Vino modico utere propter stomachum et frequentes tuas infirmitates». Deinde ipsis cibus

calida quaeque devita. Non solum de carnibus loquor, super quibus vas electionis profert sententiam: «Bonum est vinum non bibere et carnem non manducare», sed etiam in ipsis leguminibus inflantia quaeque et gravia declinanda sunt. Et paulo ante: ‘Quid ergo necesse est nos iactare pudicitiam, quae sine comitibus et appendiciis suis, continentia et parcitate, fidem sui facere non potest? Apostolus macerat corpus suum et animae subicit imperio, ne quod aliis praecepit ipse non servet. Et adolescentula, fervente cibus corpore, de castitate secura est? Neque vero haec dicens condemno cibos, quos Deus creavit ad utendum cum gratiarum actione, sed iuvenibus et puellis incentiva aufero voluptatum. Non Aetnaei ignes, non Vulcania tellus, non Vesevus et Olympus tantis ardoribus aestuant, ut iuveniles medullae vino plenae et dapibus inflammatae’. Haec omnia ex Divo Hieronymo. Quae adduxi ut sciretur quid magister ille continentiae sentiret, qui etiam Salviniae praecipiens mavult valetudinem corporis quam animi periclitari, dicens: ‘Multo melius est stomachum dolere quam mentem, imperare corpori quam servire, gressu vacillare quam pudicitia’. (De inst. I, 7, 46)

El pasaje se abre con las investigaciones de Galeno en este sentido, quien, por un lado, era partidario de reducir los alimentos altamente calóricos en las dietas de niños, jóvenes y hombres y mujeres en edad adulta, sustituyéndolos por alimentos y bebidas frías y, por otro, indicaba que para los ancianos este tipo de alimentos resultaba beneficioso a causa de las fatigas que sufrían por el frío y la pituitaria (Gal. *San. Tuend.* 5.3.5). El interés de Vives por la medicina galénica, si seguimos a Ijsewijn,¹⁴ parece no limitarse a las alusiones indirectas como la que acabamos de mencionar, ya que al parecer había en la biblioteca de la Facultad de Teología de Lovaina un libro de la época en el que se recogían una serie de traducciones latinas de trabajos de Aristóteles, de Galeno y de algunos autores árabes que, al parecer, fue propiedad del valenciano. En cualquier caso, en esta ocasión la opinión de Galeno llega hasta Vives vía San Jerónimo, como él mismo anuncia al inicio del pasaje. La segunda alusión a textos del mundo clásico la encontramos en la reproducción literal del verso 732 del *Eunuco* de Terencio ‘*Sine Cerere et Libero friget Venus*’, que el teólogo de Estridón coloca a modo de conclusión del segmento textual previo a la recomendación de beber tan sólo agua, y, si es necesario, algo de vino –parafraseando a San Pablo–, siempre de manera moderada. Si

¹⁴ J. Ijsewijn, «Vives and the Humanistic Philology», *Juan Luis Vives. Opera Omnia*, Vol. I, Valencia, 1992, p. 87.

atendemos a la presencia de los cómicos latinos Plauto y Terencio en las obras didácticas de Vives en general, y en este *De institutione feminae christianae* en particular, siguiendo a Bernal,¹⁵ podremos notar que el uso de la cita literal en cuanto a los cómicos latinos aparece, pues, en la principal fuente de inspiración vivesiana –en nuestra opinión su estimadísimo Jerónimo–, así como la utilización de este tipo de citas a modo de delimitación de segmentos textuales, con toda certeza a causa del fuerte carácter sentencioso de los versos citados. Aparte de estas referencias a la tradición clásica encontramos también otro fragmento del de Estridón que pertenece a la misma epístola a Furia (Hier. *Ep.* 54.8-9) y que encadenará con otra alusión a un fragmento que ya no hemos incluido, el referido a la *Vida de Hilarión* (Hier. *Hil.* 5).

Otro fragmento más en el que es posible leer un pasaje de la tradición clásica vía Jerónimo lo hallamos en el octavo capítulo del libro primero en el que Vives presenta una estructurada crítica del *ornatus* femenino. En un momento del señalado capítulo el humanista reproduce de manera literal un pasaje de la epístola de San Jerónimo a Demetriade en la que le recomienda evitar a jóvenes con adornos postizos (Hier. *Ep.* 130.19), utilizando un verso de los *Epigramas* de Marcial (Mart. *Epig.* 2.12.4), que el propio Vives relaciona precisamente con otro verso del mismo autor (Mart. *Epig.* 6.55.5) y con otro más, en este caso de Plauto (Plaut. *Most.* 273), que sirve para cerrar el segmento textual, siguiendo el uso que el valenciano hace de los versos de los cómicos latinos en sus obras didácticas según Bernal.¹⁶

Hieronymi dictum est ad Demetriadem virginem: 'Cincinnatulos pueros et calamistratos et peregrini muris olentes pelliculas, de quibus illud Arbitri est, Non bene olet qui bene semper olet, quasi quasdam pestes et venena pudicitiae virgo devitet.' Similis est apud Martialem versiculus: Malo quam bene olere nil olere. Plautus Mostellaria: Mulier (inquit) recte olet ubi nihil olet. (De inst. I, 8, 62)

¹⁵ C. Bernal, «Las referencias al mundo clásico en *De officio mariti* de L. Vives: su función en la estructura de la obra», *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Palma de Mallorca, 1997, pp. 457-461; *eadem*, «Plauto y Terencio en las obras didácticas de J. L. Vives», *La Universitat de València i l'Humanism: Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*, Valencia, 2003, pp. 360-362.

¹⁶ C. Bernal, «Plauto y Terencio en las obras didácticas ...», p. 361.

Sin embargo, el moralista valenciano no siempre indica sus fuentes, como sucede en el inicio del capítulo cuarto del libro segundo en el que aporta una máxima latina que aparece en Quintiliano (*Inst.* 1.6.36) y que relaciona con otra sentencia de similar naturaleza que encontramos en el *Adversus Iovinianum* (Hier. *Adv. Iovin.* 1.28), esta vez silenciado.

Idem satius ait esse habitare in deserta terra quam cum uxore litigosa et iracunda. Hoc beneficium conferunt in omnes quaedam intolerabiles, ut nulla ferenda videatur. Hinc Gai interpretatio 'Caelibes quasi caelites' et Graece, ἠϊθέους quasi ἠμιθέους, hoc est, caelibes semidei. Tum dictum illud: 'Qui non litigat caelebs est', ceu omnes coniugati litigent. (De inst. II, 4, 49)

Si bien parece que en esta ocasión Vives no tiene interés en revelar su fuente, lo cierto es que negar la influencia de San Jerónimo en este pasaje es del todo inútil si atendemos a la cita de los *Proverbios* (25.24) que antecede las citas de Quintiliano y de San Jerónimo, ya que ésta aparece reproducida, en su caso *a posteriori* dentro del original del de Dalmacia, quien atribuye la máxima '*Qui non litigat caelebs est*' al orador romano Vario Gemino.

Por otra parte, dentro del mismo capítulo encontramos otro pasaje en el que Vives utiliza al de Estridón para hablar de la antigüedad (*De inst.* II, 4, 56), en este caso para aludir al pensamiento de Teofrasto quien consideraba que no hay mal alguno en soportar a una mujer rica siempre que no sea malvada o necia (Hier. *Adv. Iovin.* 1.47). Además, en el capítulo siguiente encontramos la máxima del pitagórico Sixto '*Adulter est in suam uxorem omnis impudicus amator ardentior*' (Sext. Pyth. 231), que aparece también en el *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo (1.49).

Por otro lado, hacia el final del libro segundo encontramos una cita de Terencio que hace referencia a la relación de suegras y nueras que antecede a la historia que Plutarco narra en sus *Coniugalia Praecepta* acerca de una curiosa tradición de la ciudad africana de Leptis (Plut. Mor. 143a). Según esta leyenda, la recién casada, al día siguiente de haber contraído matrimonio, debía acudir al hogar de la suegra y pedirle una olla. Ésta le denegaría la petición para que de ahí en adelante se ofendiera menos si ocurría algún desagradable incidente. El objetivo, pues, era que la recién casada se habituara a no recibir de su suegra todo aquello que le pidiera para que no se disgustara en demasía. Aparte de la alusión a dos pasajes de la antigüedad es curioso observar cómo Vives intenta

crear una especie de *variatio* textual a partir del original de San Jerónimo, algo que ciertamente es difícil de hacer si tan sólo se altera el orden de los factores, si se comparan ambos textos.

In Lepti urbe semibarbara, et posita in solitudine, moris est nurus altera die socrum ollam mutuam postulet. Cui illa statim negat: utscias illud verum esse Terentii, quod consulto ambigue extulit: Qui est hoc? Omnes socrus oderunt nurus. (Hier. Adv. Iovin. 1.48)

Terentius ex communi hominum consuetudine ac sensu 'Omnes,' inquit, 'socrus oderunt nurus'. Facete illa quae etiam socrus imaginem e saccaro confectam amaram esse dixit. Plutarchus Chaeroneus, et ex hoc auctore Hieronymus contra Iovinianum narrant in Lepti Africae veterem fuisse morem ut nova nupta postridie nuptiarum ollam a socru utendam rogaret, illa porro habere sese negaret, ut statim a nuptiis, cognitis in socru novercalibus moribus, minus in posterum offenderetur si quid intercederet asperius. (De inst. II, 12, 153)

Finalmente, es necesario hacer alusión a la especial consideración que Vives tiene por los textos jeronimianos y que se demuestra prácticamente desde el inicio del tratado. Así, en el primer capítulo del libro primero encontramos una serie de recomendaciones sobre la educación de los hijos en que Vives aporta cuatro pasajes de la *Institutio oratoria* de Quintiliano (1.1.21; 1.1.4 por dos veces y 1.1.4-5). Con todo, la clave para entender la influencia de San Jerónimo en el texto de Vives la encontramos casi al final del capítulo en el que el humanista valenciano recoge el pensamiento del de Estridón para defender la integridad moral de la nodriza de la pequeña cristiana, quien en el texto original (Hier. Ep. 107.4), alude también a tres pasajes de Quintiliano, que si bien no son coincidentes, sí que proceden del mismo libro que los utilizados por Vives. Por ello, creemos que a la hora de componer este primer capítulo del tratado tenía en mente el texto de San Jerónimo y, a partir de los pasajes que éste indica de Quintiliano, decide usar en su tratado otros diferentes con la intención, seguramente, de crear una suerte de *variatio* textual para dotar al pasaje de una mayor originalidad.

4. Conclusiones

Para acabar es del todo preciso subrayar la gran devoción que el moralista valenciano por él demuestra, no sólo con la utilización de sus textos, sino con la valoración positiva de sus razonamientos y, sobre todo, con lo inspirador que le resulta a la hora de componer

el tratado, presentar los temas de los que quiere hablar o aducir ejemplos de mujeres virtuosas de la antigüedad.

En conclusión podemos decir tan sólo que, si bien Vives no descubre el mundo antiguo y la tradición clásica única y exclusivamente a través de San Jerónimo, sí que es justo afirmar que, al menos, parece conocer buena parte de las historias que narra sobre romanos y griegos a partir de los textos jeronimianos, cuya presencia se hace notar con asiduidad a lo largo de todo el tratado, del cual no es sólo una fuente a la que Vives recurre en reiteradas ocasiones para aportar testimonios textuales, sino también un motivo de inspiración que estimula la faceta más filológica del polifacético humanista.

NARRO SÁNCHEZ, Ángel, «San Jerónimo como transmisor de la tradición clásica en el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives», *SPhV* 13 (2011), pp. 325-340.

RESUMEN

En este artículo queremos mostrar la presencia de San Jerónimo en el *De institutione feminae christianae* y analizar su papel como transmisor de la tradición clásica y como inspiración para Vives.

PALABRAS CLAVE: Vives, San Jerónimo, Transmisor, Tradición clásica.

ABSTRACT

In this paper we aim to show the presence of Saint Jerome in *De institutione feminae christianae* and analyze his role as transmitter of Classical Tradition and inspiration for Vives.

KEYWORDS: Vives, Saint Jerome, Transmitter, Classical Tradition.