



Educación XXI

ISSN: 1139-613X

educacionxx1@edu.uned.es

Universidad Nacional de Educación a
Distancia
España

Vergara Ciordia, Javier

LA EDUCACIÓN DE EL DE ERUDITIONE FILIORUM NOBILIUM DE VICENTE DE BEAUV AIS (1190-
1264)

Educación XXI, vol. 15, núm. 2, 2012, pp. 73-91

Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70624504001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Javier Vergara Ciordia

Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED

RESUMEN

El presente artículo analiza la educación de la mujer en el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais (1246). Una obra latina, prácticamente inédita, que puede considerarse el primer tratado de pedagogía sistemática escrito en el mundo medieval. Su cuarta parte, dedicada al estudio de la educación de la mujer como doncella, esposa, viuda y virgen consagrada, representa, quizás, la expresión más acabada y sistemática sobre educación femenina escrita hasta entonces por un hombre de Iglesia. Para su elaboración se han tenido presentes el manuscrito latino Md, de de España (B. N. 10254 (Ii 2) (XIV), f. 65-118v.), y el manuscrito latino P, de de Francia (Biblioteca Nacional de París, B. N. Lat. 16390). Su estudio, traducción y cotejo nos ha permitido ofrecer una de las síntesis más representativas y tempranas de la cultura escolástica sobre educación de la mujer.

ABSTRACT

The present article analyzes the education of woman in the *De Eruditione Filiorum Nobilium* of Vicente de Beauvais (1246). This academic work is a Latin literary piece, virtually unprecedented, that can be considered the first treatise of systematic pedagogy conceived in the Medieval times. The

fourth chapter of this treatise, devoted to the analysis of the education of woman as maiden, wife, widow and virgin represents, most probably, the most well finished and systematic academic writing concerning feminine education up to this historical moment conceived and expressed by a clergyman. In the elaboration of this academic work the author has considered key and most relevant documents such as the Md. Latin manuscript of the *Biblioteca Nacional de Madrid*, and the P. Latin manuscript of the *Bibliothèque Nationale de France*. The study, analysis, translation and comparison of these literary works has enabled the author to form one of the most early versions and most representative synthesis of the scholastic culture on the subject of the education of women.

1. EL DE *ERUDITIONE FILIORUM NOBILIUM*

El *De ruditione filiorum nobilium* fue escrito por el dominico Vicente de Beauvais, en torno a petición de Provenza, esposa de Luis IX de Francia (1214-1270), para que sirviera de guía educativa a los vástagos de la familia real. La obra se estructura en 51 capítulos, divididos en cuatro apartados: formación literaria [caps. 1-22], formación moral [caps. 23-36], formación matrimonial [caps. 37-41] y formación de la mujer [caps. 42-51]. De esta estructura nos limitamos únicamente a presentar el análisis de sus diez últimos capítulos: 42 a 51. Un decálogo dedicado a sistematizar la formación de la mujer cristiana en su condición de doncella, esposa, viuda o virgen consagrada.

2. EL DEVENIR DE MEDIEVAL

La educación femenina no era un tema nuevo. En el siglo IV San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín resumieron buena parte del pensamiento patrístico sobre educación de la mujer cristiana (Ramos Lissón, 1989). Un tema que adquirió mayor impulso en los siglos XII y XIII. Una época donde la mujer dejó de ser tímida consumidora de cultura para ser creadora y protagonista de la misma. Personajes como Dhuoda con su *Liber manualis* a su (843), Hrotsvitha de Gandersheim y su placer por la escritura (935-973), Hildegarda de Bingen con su *Ordo virtutum* o epistolario pedagógico (c.1178), Herralda de Hohenburg con el enciclopedismo didáctico de su *Hortus deliciarum* (c.1180/90) (Graña Cid, 1994), al igual que otros muchos ejemplos que podrían traerse a colación, ponen de manifiesto que el protagonismo pedagógico, literario, teológico, artístico y lector de la mujer no fue en nada despreciable, y, en algunos casos, como ha dicho alguna historiadora, superior al de los hombres (Pernoud, 1980, 68).

En el marco de este contexto de afirmación femenina hubiese resultado muy extraño que un polígrafo como Vicente de Beauvais, fiel testigo de la cultura de su tiempo, que había escrito sobre casi todos los temas importantes del saber [*Speculum maius*] y que escribía sobre educación a petición de una mujer, Margarita de Francia, hubiese dejado de lado la formación femenina.

3. LA CONDICIÓN DE LA MUJER

¿Pero, cómo entendió nuestro dominico la condición femenina? La respuesta a esta pregunta hay que encuadrarla en la significación que en su pensamiento tuvieron tres vías culturales que marcaron la imagen de la mujer medieval. En primer lugar cabe aludir a las perícopas bíblicas que le otorgaron buena parte de las claves teológicas para justificar la condición de la mujer. Para explicarla, Vicente se apoyó en textos del Pentateuco, sobre todo en *Génesis*, 1, 26-28 y 2, 21-23. Ahí se afirma con claridad que el hombre fue creado por Dios, varón y hembra, a su imagen y semejanza. Sentencia que en términos belvacenses implicaba sancionar que la mujer posee la misma entidad que el hombre: ser criatura divina, hecha a imagen y semejanza de Dios; con un fin común: alcanzar la felicidad eterna (*De eruditione*, 44,5.) a través de un medio insoslayable: la fuerza restauradora de la inteligencia, la virtud y la gracia (*Speculum doctrinale*, libro I, cap. IX, col. 10 b.). Esta apuesta por la formación, Vicente la refrendó con textos de la literatura sapiencial veterotestamentaria, especialmente con 13 citas de *Proverbios* y 27 del *Eclesiástico*. Por eso no resulta casual que el primer párrafo del *De eruditione* se abra con un texto del *Eclesiástico*, VII, 25-26, donde se afirma con rotundidad la inexcusable necesidad de educar a las hijas (*De eruditione*, 1,1.). Educación que discurriría, según la interpretación común de las epístolas paulinas —véase *Gálatas*, 4, 4—, por las excelencias morales de la virginidad y la maternidad. Cristo nació de una mujer, y, además, de una mujer virgen (Aranda Pérez, 1991).

La segunda corriente que marcó la opinión escolástica sobre la condición femenina está muy relacionada con las posibilidades del binario psicológico. Este concepto empezó a formularse en tiempos de Orígenes, tuvo su primera infancia con San Agustín, y encontró su caldo de cultivo óptimo con la doctrina de los universales. Para los escolásticos, si el varón y la mujer participaban de la misma naturaleza, en ésta debía contenerse tanto lo masculino como lo femenino; pues si no, no podría tal naturaleza realizarse en un varón y en una mujer. Por ello, en la medida que tanto el varón como la mujer fuesen verdaderamente seres humanos, tenían simultáneamente elementos masculinos y femeninos que la educación debía actualizar. Posibilidad teóricamente brillante, pero que en el plano práctico supuso una su-

bordinación hermenéutica de la mujer al varón que Vicente nunca negó y aceptó.

Para la escolástica, el significado de que el varón fuese creado a imagen y semejanza de Dios y que la mujer fuese formada o hecha de la costilla de Adán (*Gen.* 1,26-28 y 2, 21-23) no era baladí, significaba la capitalidad de Cristo sobre el varón y de éste sobre la mujer (*1 Cor.* 11, 2-16). Una jerarquía que se hizo más marcada y operativa al encontrar el auxilio de la gnoseología neoplatónica. Ésta identificó al varón con la *ratio* superior, mientras que la mujer se identificó con la *ratio* inferior (Agustín, *De Trinitate*, XII, 12.). Postura que en el plano práctico se tradujo en la validación de una pedagogía marcadamente masculina. La razón superior, representada por el varón, se consideraba la del saber más perfecto, se orientaba a lo suprasensible; en cambio, la razón inferior, representada por la mujer, era la del saber menos perfecto, se afincaba en lo sensible. Tesis, de tremendo calado y trascendencia, que se volvió contra las mejores posibilidades del binario psicológico y que la cultura posterior en buena parte confirmó al derivar a una cultura de prevalencia masculina, rayana en ocasiones en actitudes misóginas manifiestas.

Una tercera corriente hace referencia a la influencia del Derecho, a la debilidad moral de la mujer isidoriana y al redivivo biologismo grecorromano, actualizado en los siglos XII y XIII por la recepción de la filosofía árabe. El *Corpus Iuris Civilis* y el *Corpus Iuris Canonici*, al recoger buena parte de la tradición jurídica romana, de la hermenéutica paulina y de la tradición patrístico-agustiniana, actualizaron con más fuerza si cabe la sujeción de la mujer al varón. Frases como: «Las mujeres deben estar sujetas a sus maridos», «el varón es cabeza de la mujer», «conviene que la mujer siga en todo la voluntad del varón» (Graciano, C.33, q.5, c.12-16, col. 1254/55), crearán una jurisprudencia de querencia masculina que muy pocos discutirán y que será santo y seña de las relaciones hombre mujer (Bañares, 1993).

Este caldo de cultivo se vio fortalecido por la prevalencia altomedieval de las tesis isidorianas sobre la debilidad moral de la mujer. Para el sabio sevillano, lo femenino se equiparaba a molicie, sensualidad, debilidad. «El nombre de varón —dirá San Isidoro— se explica porque en él hay mayor fuerza que en la mujer, de aquí deriva también el nombre de virtud [...]. La mujer, *mulier*, deriva su denominación de *mollities*, blandura» (Isidoro, *Etimologiarum*, XI, 2, 17-18.).

Tesis en buena parte suscrita por el biologismo escolástico para quien el varón, intelectual, física y psicológicamente era notablemente superior a la mujer (Lage Cotos, 2003). Algunos escolásticos, como Tomás de Aquino, reprendieron esa idea, suscribiendo que la mujer fue formada del hombre para

dar más dignidad al varón (*Summa Theologica*, I, 92, I.). Otros, como Alberto Magno, justificaron que la superioridad psicofísica del varón se explicaba porque en él radicaba la capacidad activa de generación de la prole (*De animalibus*. Libro XV, tr. 2, c 11.). Él engendra, la mujer es un simple instrumento. Ésta es de cualidad fría y húmeda; el hombre, caliente y seco. Cualidades necesarias para engendrar fuerza y poder, que los escolásticos asumieron sin mayores críticas siguiendo las directrices de la ciencia de su época.

Vicente de Beauvais, que conocía muy bien la historia y la cultura medieval, aunque suavizó estas posiciones, estuvo muy lejos de las tesis isidorianas, aunque aceptó de buen grado las tesis jurídicas y biológicas de su tiempo. Con estos planteamientos y el apoyo de 320 sentencias literarias: 164 bíblicas, 118 patrísticas, 30 romanas y 8 medievales, estructuró un programa pedagógico de cinco puntos: la responsabilidad de los padres en la educación de las hijas, su formación literaria y moral, la educación matrimonial, la viudez y, finalmente, la virginidad consagrada. Veamos a continuación el alcance y sentido pedagógico de cada una de ellas.

4. RESPONSABILIDAD PATERNA EN LAS HIJAS

Vicente de Beauvais abrió su *De eruditione filiorum nobilium* sentenciando que la primera obligación de los padres era la educación de la prole (*De eruditione*, 1,1.). Una llamada de atención a la responsabilidad paterna, que se hacía especialmente exigente en el caso de las hijas, más proclives a los peligros de la afectividad y sensibilidad. «La hija es un secreto desvelo para el padre —dirá Vicente—, y la solicitud por ella le quita el sueño» (*De eruditione*, 42,1.). En la explicación de esta responsabilidad, fray Vicente se inspiró principalmente en tres obras de San Jerónimo: *Ad Eustochium*, *Ad Salvinam*, *Ad Marcellam* y se apoyó en la virtualidad pedagógica de una trilogía recurrente: como modelo a imitar, la castidad como objetivo a conseguir y la ascética moral como eficaz medio de acción.

Que en este esquema fuese presentada como el modelo femenino a seguir resultaba poco menos que obligado. Los dominicos fueron los grandes impulsores del culto mariano medieval. Una apuesta cargada de simbolismo que venía a reivindicar la fuerza de la mujer frente a una tradición que había hecho del varón su principal valedor (Pérez de Tudela, 1993). Con la escolástica, las cosas cambiarán. Con una fuerza inusitada, María fue presentada como la omnipotencia suplicante, la maestra ideal de la historia, la mediadora de todas las gracias, aquella que más cerca ha estado de Dios, mejor le conoce y mejor sabe cómo buscarle.

Con la referencia de este modelo y los préstamos de San Jerónimo, Vicente puso manos a la obra poniendo en la afirmación del espíritu las claves de su aventura pedagógica. «Si viviereis según la carne, moriréis; más si con el espíritu mortificáis las obras de la carne viviréis» [Rom 8, 13]. Fin que resumió en la castidad y en su corolario más acabado: la virginidad.

Para hacer efectiva esta aventura, Vicente diseñó un programa pedagógico pensando en la mujer adolescente. La adolescencia medieval comenzaba a los 12/13 años y concluía a los 30, de acuerdo con el esquema isidoriano de las etapas de la vida. Una etapa «débil de fuerzas, insegura en sus decisiones, ardiente con el vicio, fastidiosa a los preceptores, seductora con sus encantos» (*De eruditione*, 36.1.1.). Un periodo impulsivo que había que educar con exigencia y rigor para no caer en el lastre de la debilidad de carácter. Por eso, con extremada vehemencia, aconsejó a los padres «que guardasen solícitamente a la hija soltera, y la criasen con disciplina, para que no afloje las riendas a la lascivia o al placer» (*De eruditione*, 42.4.4.).

Una auténtica obsesión que Vicente cifró en el dominio de los afectos y pasiones del mundo mediante el cultivo de tres virtudes axiales: reconocimiento, pudor y control. Para potenciar lo primero, pidió expresamente que las adolescentes no «frecuentasen bailes, espectáculos y convites, sino que estuviesen custodiadas en casa, para que, al no pindonguear de acá para allá, ni deseasen ni fuesen lascivamente deseadas» (*De eruditione*, 42.2.1.). De igual modo, con San Jerónimo, en su *Carta a Eustoquia*, describió comportamientos impúdicos de una joven cristiana. Tales son los comportamientos de aquellas «que andan por la calle haciéndose notar y con furtivos guiños de los ojos arrastran tras de sí pandillas de adolescentes» (*De eruditione*, 42.4.4.). Finalmente el control o fijación del carácter lo cifró en evitar la dispersión de conducta. Vicio que ejemplarizó con la descripción de la mujer de mala fama: «mujer parlanchina y callejera, que no puede estar recogida y que es incapaz de posar los pies en casa, sino que ora está en la calle, ora en la plaza, ora acechando por las esquinas» (*De eruditione*, 42.4.4.).

5. LA EDUCACIÓN INTELECTUAL

Como complemento de la formación moral, Vicente planteó el cultivo de la formación intelectual femenina. «Durante el tiempo en que las niñas nobles están guardadas del modo antedicho por el celoso cuidado de sus padres, es congruente que se las instruya en las letras y se las eduque en las buenas costumbres» (*De eruditione*, 43.1.0-1.).

A tenor del laconismo de este texto no parece que nuestro dominico

alentara un programa completo de trivio y quadrivio femenino. Más bien se está refiriendo a una formación cultural complementaria, capaz de afirmar la condición moral, espiritual y religiosa de la mujer. Apuesta que, en el caso de hijas de reyes y de acuerdo con el sentir de los tiempos, bien podría resumirse en conocimientos de lectura, escritura, música, gramática, pintura, formación moral e historia sagrada (Segura Graño, 2007). Todo un programa, aparentemente escueto, que contrastaba con el ideal enciclopédico expuesto por Vicente en su *Speculum doctrinale* para filósofos y teólogos. Para él la mujer no estaba llamada a ser productora de cultura formal como consumidora de la misma.

Con este planteamiento no resultó extraño que Vicente adoptase una postura poco exigente con la formación intelectual femenina. Recogiendo los consejos de San Jerónimo, dirá: «que tu hija Paula ignore los cantos mundanos, que su lengua se empape con la dulzura de los salmos. Que esté lejos la edad lasciva de los niños. Tenga compañeras en sus estudios, a las que emule y con cuyas alabanzas se pique. Si es algo lenta para aprender, no se le debe regañar, antes bien hay que motivar su ingenio con alabanzas para que no sólo se alegre de haber vencido, sino también se duela de haber sido vencida (*De eruditione*, 43,1.2.). Recomendaciones nada comparables con la rigurosidad y exigencias demandadas al aprendizaje del varón adolescente.

6. LA EDUCACIÓN MORAL

Vicente hizo descansar esta educación en la fuerza de cuatro virtudes: la castidad, la humildad, la discreción y la madurez de comportamiento.

a) Castidad

La castidad la entendió como una virtud esencialmente femenina. Para los varones era apta, pero en éstos primaba más la virtud de la prudencia (*De eruditione*, 43,5.1.). Una diferencia que no explicó, la situó en un plano sociocultural y la dio por buena. A continuación, con textos del Pseudo-Orígenes: *De Singularitate Clericorum* y de San Jerónimo: *Adversus Jovianum*, elaboró una teoría sobre la castidad, de sesgo marcadamente ascético, que reducía el ideal de mujer a un estado casi angelical y místico, alejado incluso de la condición humana. A tal grado de misticismo llegó su planteamiento que definió la castidad como: «quebranto de la lascivia, victoria del alma, [...], muerte de la carne, estado de calidad angelical y enterramiento de la substancia humana» (*De eruditione*, 43,5.2.). Objetivo que debía lograrse erradicando los tres vicios nucleares de la castidad: los deleites vitales superfluos, el culto a la estética personal y las malas compañías.

Sobre los deleites vitales superfluos, Vicente estructuró un discurso basado en textos de *Ad Demetriadem* de San Jerónimo y, como si fuera un asceta monacal vegetariano, advirtió que «la ingestión de carnes, la bebida de vino y la saturación del vientre son un buen semillero de libídine» (*De eruditione*, 43,8,1.). Un peligro que los padres debían evitar educando a las hijas en la frugalidad de la comida, hasta el punto de que la mujer «quede siempre con hambre e inmediatamente después de la comida sea capaz de orar y de leer» (*De eruditione*, 43,8,2.). Con igual intención, aconsejó con Pseudo-Catón evitarles el sueño excesivo, porque «un descanso prolongado suministra alimento a los vicios» (*De eruditione*, 43,9.). Finalmente les pidió vigilar el aseo de sus hijas, especialmente el baño, por ver en ello una incitación a la concupiscencia. «Me parecen muy mal los baños en una virgen adulta —dirá con San Jerónimo-, que debe sentir pudor de sí misma y no poder verse desnuda» (*De eruditione*, 43,10.). Lo cual no debe entenderse como ausencia de aseo personal, sino como una llamada de atención a la delicadeza del pudor.

El segundo peligro de la castidad lo cifró en el culto a la belleza corporal (*Speculum naturale*, libro XXXI, cap. 86, col. 2359). Con textos del *De habitu virginum* de San Cipriano [s. III], exhortó a los padres a vigilar el ornato personal de las hijas por incitar —según él— a una estética caduca, externa y mundana. Costumbres tales como preocuparse por elegir vestido, adornar los cabellos o empolvar las caras debían estar proscritas de las casas. Más bien la preocupación de un padre debía ser ayudar a su hija a adornar su interior (*De eruditione*, 44,3,1.). Una actitud exigente, más propia de un monacato claustral que de una mente secular, que llevó a nuestro polígrafo a considerar que todo efectismo cosmético es un invento del diablo y conduce al malévolos propósitos de querer modificar la obra de Dios (*De eruditione*, 44,5,1.).

El tercer obstáculo para el cultivo de la castidad era las malas compañías. Con un San Jerónimo omnipresente dirá que se trataba de posibilitar a las hijas relaciones que favoreciesen su recogimiento, su pudor y sobre todo su pureza. Objetivo que se lograba con dos estrategias: la primera, relacionarlas con mujeres sensatas, sin maquillajes y poco bullangueras (*De eruditione*, 45,2.); la segunda, alejarlas del mundo y de sus concupiscencias. Lo primero se encontraba entre vírgenes y viudas de conducta intachable, de palabras moderadas y de pudor sincero (*De eruditione*, 45,3.). Lo segundo estaba en las relaciones con alcahuetas, criados, viudas, casadas o vírgenes ociosas que hablan de los fastos del mundo, de sus caducidades y de lujurias. Y más dañino aún podían resultar las relaciones con el otro sexo (*De eruditione*, 45,4.).

b) Humildad, discreción y madurez

A este corolario sobre la castidad Vicente unió tres virtudes simultáneas que afianzaban y abrillantaban la feminidad: la humildad, la discreción y la madurez. A la primera, con el sentir común de los teólogos, la consideró la virtud de las virtudes morales, superior con mucho a la virginidad. Argumento que refrendó con *in Lucam* de San Ambrosio, sosteniendo cómo el espíritu de Dios no se fijó en por ser virgen, sino por ser humilde. La frase de María al ángel: «he aquí la esclava del Señor», resume el ideal de la mujer perfecta. Alguien que buscaba servir a Dios con todas sus fuerzas hasta el punto de rendir su voluntad a todo gusto o interés personal (*De eruditione*, cap. 46, 1).

Esta actitud la ejemplarizó en el pudor de la palabra, especialmente en la iglesia y en la familia. En el templo, la mujer debía escuchar y guardar silencio; en casa, preguntar al marido. Dos símbolos de capitalidad del varón y sumisión de la mujer con los que la cultura escolástica y Vicente en particular se sentían especialmente identificados. La discreción de la palabra se consideraba un signo de prudencia y dominio de sí. Es perfecta la mujer que es «modesta en la palabra, es decir, no chismosa, sino reservada; no litigiosa, sino pacífica. Porque la chismorrería en una mujer es signo de ligereza y de viviandad» (*De eruditione*, 49,4.).

Finalmente hay que decir que la virginidad demanda madurez en el comportamiento. Una virtud que, con la ayuda del *De Virginibus* de San Ambrosio, presentó como resumen de las anteriores, sintetizándola en la reiteración de cuatro pilares: pureza en la mirada, palabra moderada, recato de gestos y mente en Dios (*De eruditione*, 46,9.).

7. LA EDUCACIÓN MATRIMONIAL

En el esquema pedagógico belvacense a la educación de las doncellas seguía la educación para la vida matrimonial. Una vida que podía comenzar a los 14 años en el caso de los varones y 12 en el caso de las mujeres.

a) Preparación para el matrimonio

Preparar a las hijas para el matrimonio era una grave responsabilidad paterna, a la que debía acompañar una importante y correlativa obediencia de las hijas. La cultura patriarcal escolástica rindió cumplida pleitesía a este tema, que Vicente trató de forma más autónoma sin apenas apoyo de los textos patrísticos. Nuestro polígrafo comenzó recordando, como de pasada pero con intención evidente, que el consentimiento previo de la hija era condición indispensable para la validez de matrimonio (*Speculum naturale*, XXX, 30, col. 2234s). Un ariete sólido frente a la tiranía todavía latente de la

patria potestas grecorromana que invalidaba derechos fundamentales de la mujer. A ello se opuso nuestro dominico afirmando con contundencia que cualquier causa que afectase gravemente al entendimiento (ignorancia de la sustancia y propiedades del matrimonio) o a la voluntad (miedos, presiones, rapto...) de modo que el consentimiento no fuera libre, hacía nulo o inválido el matrimonio, fueran las que fueran sus apariencias externas.

A hora bien, a renglón seguido fray Vicente se sitúa en la realidad sociológica de su tiempo y nos dice que la responsabilidad de la elección del cónyuge recaía sobre los padres. Una acotación dura a la sensibilidad actual, pero comprensible en las coordenadas socioculturales del siglo XIII. Téngase en cuenta que las hijas se casaban muy jóvenes: 16 años. Muchas de ellas sin la madurez suficiente para la trascendencia de ese acto y sin las relaciones sociales suficientes para acertar por sí solas en la elección del marido. En ese marco de patriarcalismo familiar era por tanto normal aceptar el consejo paterno con filial obediencia.

La aparente dureza de esta sentencia llevaba aparejada una pregunta obvia: ¿cuál es la deliberación que realmente corresponde a la mujer en la elección del marido? En la mentalidad belvacense, más monacal que mendicante y centrada en hijas de reyes o nobles, cabe decir que poca o ninguna. Máxime si se tiene presente que, amén de la procreación de los hijos, los matrimonios servían para «la reconciliación de los enemigos, la pacificación de las guerras, o la ampliación de patrimonios». Ante esta situación, la pregunta es obvia: ¿dónde quedaba entonces el mundo de los afectos o la libertad del consentimiento? Vicente no se detiene en ello. Él es rígido, deductivo y sobre todo ascético. La respuesta no la da porque en cierto modo la considera obvia: en los esponsales. Un tema clave y fundamental que nuestro polígrafo desgraciadamente no abordó —por su rancio monaquismo— y donde la mujer a buen seguro, de una manera u otra, sopesaría el sentido de la afectividad y del libre consentimiento. En cualquier caso, Vicente insistirá en la elección paterna del cónyuge diciendo que los padres elegirán marido para sus hijas teniendo presente dos ideas básicas: una cierta concordancia física de los contrayentes, de acuerdo con el dicho de Ovidio de que «se acoplan mal a un mismo arado dos novillos desiguales» (*De eruditione*, 47,7.1.); y, en segundo lugar, mirarán porque el marido fuese una persona sabia y virtuosa (*Speculum naturale*, XXX, 37, col. 2240.), algo que debía estar por encima de la riqueza, la belleza del cuerpo y los dones de la naturaleza (*De eruditione*, 47,7.2-3.).

No hubo más elucubraciones en las sentencias belvacenses sobre el vínculo matrimonial. Sus reflexiones, tal como las expuso, bien parecen un imperativo ético al que la mujer difícilmente podía sustraerse. La obediencia filial, las razones de estado o similares eran motivos más que suficientes

para que las mujeres nobles, a las que se dirigió principalmente Vicente, rindieran su juicio y sus sentimientos en pro de un concierto matrimonial donde ella, quizá, poco o nada había tenido que ver en sus inicios.

b) Virtudes de la vida matrimonial

La educación familiar debía preparar también para que las hijas supiesen llevar con éxito y ejemplaridad la vida matrimonial. Una apuesta que fray Vicente cifró en cinco virtudes: honrar a los suegros, amar al marido, gobernar la familia, administrar la casa y mostrarse siempre intachable (*De eruditione*, 48,1.).

La honra a los suegros apenas ocupó poco más que un párrafo. Si Vicente contempló este requisito fue más por una concesión a modelos de familia imperantes que por un principio educativo de calado. Aun así, aportó dos ideas prácticas de considerable interés pedagógico: que la mujer jamás pidiera consejo al suegro para no preterir nunca a su marido; y, segunda, que en las relaciones con la suegra tuviese muy presente que «todas odian unanimemente a las nueras». Máxima que debía ser un aviso para ejercitarse en la humildad y la paciencia (*De eruditione*, 48,2.).

La segunda de las exigencias matrimoniales, el amor al marido, fue resumida en cuatro manifestaciones arquetípicas: voluntaria sumisión, solicitud por agradarle, paciencia amable con sus enfermedades y defectos, y guarda del cuerpo en castidad. La voluntaria sumisión, que no debe entenderse como una humillación sino como dice San Pablo, en su *Carta a los Efesios*, 5, 22-33, como un acto de entrega a aquel a quien se ama, abarcaba la disponibilidad para el débito conyugal, la reverencia y el servicio doméstico (*De eruditione*, 48,4.). Trilogía que compendiaba mejor que ninguna otra la idea de entrega y donación. La solicitud por agradarle tenía a su vez un sentido de donación a la vez que práctico: «ser amada por él y retraerle de la fornicación y del adulterio» (*De eruditione*, 48,5.). La paciencia amable con sus enfermedades y defectos no requiere explicación por encuadrarse en el amor de aceptación del otro tal cual es (*De eruditione*, 48,6.). Finalmente la guarda del cuerpo en castidad comportaba una voluntaria y firme decisión de llevar una conducta leal a su esposo (*De eruditione*, 37,6.) al resguardo de cualquier sospecha (*De eruditione*, 48,7.). Este comportamiento debía traslucir un amor pudoroso, sin celos, y sin necesidad de adornos o maquillajes (*De eruditione*, 48,8-12.).

La tercera y cuarta responsabilidad que los padres tenían con las hijas era enseñarles el gobierno de la familia y la administración de la casa. Ambas virtudes las trató Vicente en el libro sexto del *Speculum doctrinale*, donde comentaba que, aunque el hombre es cabeza de la mujer, ésta es su com-

pañera, su socia, su complemento. En *De eruditione* cifró el gobierno de la familia en amar y formar a los hijos e hijas según la ley de Dios e imponer disciplina a sus criados y sirvientas, sin aguantar en ellos nada desordenado o impúdico. Sobre la administración de la casa fray Vicente sólo indica que se comporte con prudencia (*De eruditione*, 48,13-14.).

El quinto aspecto del comportamiento matrimonial femenino consistía en tener una vida intachable como mujer ante Dios y ante los hombres, tapando la boca a los detractores con la sencillez en el vestido, con la gravedad en los gestos especialmente en la mirada, con la discreción en el hablar a imitación de y abominando de ser chismosa, y por último con la buena fama labrada con su saber estar (*De eruditione*, 49.).

8. LA VIUDEZ Y SUS POSIBILIDADES DE FORMACIÓN

La viudez y sus posibilidades educativas era otra de las responsabilidades que debían contemplar los padres. Un estado que, tras la virginidad consagrada, representaba el camino de acceso más adecuado para la perfección femenina, poniendo de manifiesto que virginidad y viudez se asemejaban en sus posibilidades de formación. Nuestro dominico afirmará al respecto: «dichosas la viudas que llevan vida célibe, es decir, en Cristo. Porque por este motivo las viudas se unen bien con las vírgenes» (*De eruditione*, 50,4.1.).

Fray Vicente, siguiendo la doctrina de San Pablo, excluyó de esta posibilidad, salvo excepción, a las viudas jóvenes, es decir entre 14 y 30 años, según la nomenclatura evolutiva isidoriana. En estos casos la postura belvacense estaba clara: que volviesen a contraer matrimonio (*De eruditione*, cap. XL, 50, 1.): ««desecha a las viudas bastante jóvenes» (I Tim, V, 11) es decir, no las aceptes fácilmente para el voto de castidad; pues, como precisa a este pasaje: no hay que confiar fácilmente en la edad lúbrica» (*De eruditione*, 50,2.1.). Mejor es casarse que abrasarse en la lujuria.

El matrimonio a las viudas jóvenes no se les imponía, se les recomendaba. Pasada dicha edad, fray Vicente pensaba que era mejor insistirles en la aventura apasionante del celibato virtuoso, pues, según el apóstol Pablo, «más feliz será si, conforme a mi consejo, permanece así, sin casarse» [1 Cor VII, 39-40]. Y con San Jerónimo, insistirá: «que no conozca la viuda la permisión de las segundas nupcias» (*De eruditione*, 50,3.2.). Y si las conoce, que sepa que no tienen la gloria o solemnidad de las primeras. En éstas ya recibió la bendición de Dios; en las segundas, no debe recibirla por ya tenerla (*De eruditione*, 50,2.1 y 4.).

A las viudas que optan por no casarse fray Vicente les propone una vida ascética exigente, que podía estar consagrada con voto de castidad, dedicada al servicio de la Iglesia y de la caridad con los necesitados. Este estado, superior al matrimonio, podría equipararse en cierto modo al de las vírgenes consagradas. En cuyo caso era evidente huir de las pompas y placeres del mundo, del demonio y la carne. «Honra —dirá con San Pablo a Timoteo (I Tim, V, 3 y 5)— a las viudas que lo sean de verdad», esto es, las que están privadas no sólo de la compañía del marido, sino también del amor y socorro del mundo, a saber, las que no quieren casarse otra vez ni volver a lo que es del mundo» (*De eruditione*, 50,5.4.).

9. LA VIRGINIDAD CIMA Y COROLARIO DE LA PERFECCIÓN

La virginidad consagrada fue considerada por Vicente de Beauvais el estado más noble, excelso y digno al que podía aspirar una mujer. Para que no hubiese al respecto ninguna duda, se atrevió a plasmar en diferencias cuantitativas la calidad de los estados a los que se podía acceder. En una escala de cero a cien, atribuyó la máxima puntuación a la virginidad, a la viudez le asignó sesenta puntos, mientras que el matrimonio lo dejó en treinta (*De eruditione*, 51,2.3.). Diferencias que justificó por las posibilidades que cada uno de ellos brindaba de renunciar al propio yo y fundirlo con la voluntad de Dios. Planteamiento, casi angelical, que la tradición ascético-religiosa sintetizó en la renuncia a los placeres del mundo, del demonio y la carne, y que Vicente resumió afirmando que la virginidad consistía en vivir en el cuerpo sin el cuerpo anhelando la gloria de Dios (*De eruditione*, 51, 2.2.).

Vicente manejó este argumento con especial reiteración (*Speculum naturale*, XXX, 43, col. 2245). Toda su obra se puede decir que fue un prurito constante por afirmar la virginidad como estado de vida de suyo más apto para el seguimiento de Cristo (*De eruditione*, 51,4-11.).

Una virtud tan excelsa o un estado de vida cristiana para que brillase con todo su esplendor y ejemplaridad debía asentarse en estas cuatro condiciones: voluntariedad plena, integridad de cuerpo y espíritu, humildad al estilo de y perseverancia hasta el final (*De eruditione*, 51,12-15.). Nadie debía obligar a asumirla, ni siquiera las variadas circunstancias vitales de cada mujer: soltería, viudez, presión de los padres, etc., cada una debía asumirla por propia voluntad y afirmarla con el valor noble de sus actos. En segundo lugar debía ser íntegra, es decir de mente y de cuerpo, sin fragmentación o duda. «En dos supuestos —dirá— se aminora o desaparece la gloria de la virginidad en las vírgenes: si es virgen sólo en la carne, pero no en la mente, porque tiene intenciones de casarse; o si conserva la virginidad por afán de vanagloria, de manera que en su interior no tiene la aprobación

de la conciencia» (*De eruditione*, 51,13.2.). La virginidad tiene también que ser humilde, sólo un espíritu exigente, activo, confiado en la ayuda de Dios y desconfiado del mundo la afirma con esplendor (*De eruditione*, 51, 14 y 46,1-2.). Finalmente debe ser perseverante hasta el final, sólo así se alcanza la felicidad de la gloria.

10. FUENTES DE LA EDUCACIÓN FEMENINA

Al abordar el análisis de las fuentes lo primero que llama la atención es el número tan importante y desigual de citas que Vicente utilizó para argumentar sus ideas sobre la condición femenina. Indudablemente no todas presentaban el mismo valor o tenían igual entidad. Muchas eran retóricas, otras estaban orientadas a embellecer el texto y otras marcaban las ideas base de los capítulos. Entrando en cifras, Vicente manejó en sus diez capítulos sobre la mujer [42 a 51] 320 textos o sentencias extraídas de florilegios, colecciones, obras originales, etc., referencias que hemos agrupado en cuatro bloques documentales:

Fuentes bíblicas: 164 citas	51, 25%
Fuentes patrísticas: 118	36, 87%
Autores antiguos: 30	9, 37%
Literatura escolástica: 8	2,5%

En un primer análisis no nos llama la atención las notables diferencias de estas cifras a favor de fuentes cristianas. Efectivamente, éstas suponen el 90,62%, mientras que las fuentes no cristianas alcanzan el 9,38% del total. Porcentaje suficientemente expresivo para tener una primera aproximación a las fuentes que nutren el pensamiento belvacense sobre la mujer.

Las fuentes bíblicas constituyen con diferencia la autoridad más citada. Una verdad que supone 164 citas que representan el 51,25% del total. De igual modo es muy significativo el uso desigual que se hace de los tiempos bíblicos. El Antiguo Testamento es referenciado en 98 ocasiones, mientras que el Nuevo Testamento está presente con 66 citas. No menos interesante es la elección de las perícopas bíblicas. El Pentateuco, con 14 referencias, se utiliza para refrendar las posiciones antropológicas de la mujer, en cambio los libros sapienciales, con 57 citas —especialmente el *Eclesiástico* con 27 citas—, marcan buena parte de la rigidez ascética de la educación femenina. En el Nuevo Testamento las querencias son igualmente palpables, siendo

San Pablo el autor preferido. De un total de 66 citas, 43 pertenecen a las epístolas paulinas, destacando especialmente la presencia abrumadora de *Corintios* con 22 citas, que apoyan y refuerzan sobremanera la mentalidad tildable de misógina según los baremos actuales de nuestro belvacense. El siguiente cuadro ofrece con más detalle el peso de las citas bíblicas.

Fuentes bíblicas veterotestamentarias				
Pentateuco	Libros históricos	Libros sapienciales	Libros proféticos	Libros varios
Génesis.....10	II Reyes.....1	Job.....3	Isaías.....5	Tob.....3
Éxodo.....3	Judit.....2	Prover.....2	Jeremías.....2	Salmos.....6
Deuter.....1	Ester.....2	Eclistés.....3	Daniel.....3	TOTAL.....9
TOTAL.....14	I Macab.....1	Sabid.....5	Oseas.....1	
	TOTAL.....6	Eclestico.....27	Joel.....1	
		C. de Can.....6	Amos.....1	
		TOTAL.....57	TOTAL.....12	

Fuentes bíblicas veterotestamentarias			
Evangelios	Epístolas paulinas	Otras Epístolas	Libros varios
Mateo.....9	Romanos.....1	I Pedro.....2	Apocalipsis.....1
Lucas.....8	I Corintios.....22	II Pedro.....22	TOTAL.....1
Juan.....2	II Corintios.....1	TOTAL.....3	
TOTAL.....19	Gálatas.....1		
	Efesios.....2		
	I Timoteo.....11		
	Tito.....5		
	TOTAL.....43		

El segundo bloque se centra en las fuentes patrísticas. Sentencias que marcan tanto o más que las perícopas bíblicas el pensamiento belvacense sobre la mujer. Sus 118 citas suponen el 36,87%, con la particularidad que se trata de textos nucleares que conforman la opinión sobre la feminidad. El número de autores citados es de 14, aunque San Jerónimo, con 69 referencias, San Ambrosio con 19, y San Cipriano y San Agustín con 10 son los más importantes. El resto de autores son complemento y refuerzo de los anteriores. Por eso puede decirse, a tenor de las citas manejadas, que la opinión de Vicente de Beauvais sobre la mujer es el siglo IV actualizado. El siguien-

te cuadro muestra con más detalle la aportación real de la literatura patrística.

Literatura Patrística: (118 citas)	
Ambrosio.....	16
Ambrosiaster.....	3
Agustín.....	10
Beda.....	1
Cipriano.....	10
Enodio.....	1
Crisóstomo.....	2
Isidoro de Sevilla.....	1
Jerónimo.....	69
Jerónimo (Pseudo).....	3
Julién Pomerio.....	1
Orígenes (Pseudo).....	1

El tercer bloque se refiere a los llamados autores antiguos. Sus 30 citas suponen el 19,2 por ciento del total, no siendo ninguna de ellas referencia clave para la construcción de capítulos o ideas marco. A excepción de las 14 sentencias de Ovidio, entresacadas de su *Ars amatoria* y su *Remedia amoris*, que ayudan a conformar ideas estoicas sobre la ascética femenina, el resto son aderezos retóricos de párrafos cortos no muy significativos.

Autores Antiguos: [30 citas]					
Catón (Dísticos).....	1	Séneca, Marco Anneo.....	2	Teofastro.....	2
Marcial.....	1	Publilio Siro.....	1	Tibulo.....	3
Ovidio.....	14	Suetonio.....	1	Valerio Máximo.....	2
Petronio.....	1	Segundo Taciturno	4		
		Terencio.....	2		

Las citas escolásticas que se aportan, 8 en total, apenas tienen significación: cinco son de Bernardo de Claraval y tres de Guido Cartusiano.

c) Incidencia y proyección

Si nos atenemos a la treintena larga de manuscritos conocidos hasta la fecha, al número de ediciones y a las traducciones que se han hecho del *De eruditione filiorum nobilium* puede decirse que estamos ante una obra relativamente importante de la pedagogía medieval. Las investigaciones de Thomas Kaepeli (Kaepeli, 1993) nos han permitido conocer la existencia de más de treinta manuscritos diseminados por diferentes archivos y bibliotecas. Cabe decir también que la obra ha sido traducida en cuatro ocasiones: dos al francés: Jean Daudin, (1380), y Jean Golein (1320-1403), y dos al alemán: Friedrich Christian Schlosser (1819) y Augusto Millauer (1887). Y en lengua latina ha sido publicada en tres ocasiones: Rostock, Horti Viridis, (1477); Basél, Johannes von Amerbach (1481); y Arpard Steiner, Massachusetts (1938).

Ahora bien, una cosa es la difusión material de la obra completa y otra bien distinta conocer la proyección de sus diez capítulos sobre la mujer. En cualquier caso, deudores de su obra son los escritos de Luis IX de Francia sobre la educación de sus hijas (Ramírez, 1767), no en balde nuestro dominico había sido su confesor y consejero. Menor incidencia, aunque significativa, tuvo en el *De regimine principum* (1277) de Egido Romano. Sus capítulos sobre la mujer se fundamentan casi por entero en la obra bellovacense. Su presencia se nota también en *Miroir des bonnes femmes*, anónimo del siglo XIII escrito alrededor de 1280, y es también palpable en el *Speculum dominarum*, de Durand de Champagne, escrito hacia 1300 para la reina Juana de Navarra, reina de Francia y esposa de Felipe el Hermoso (1271-1305) (Durrulle, 1988). Buena parte de las fuentes de estas obras y sus ideas sobre el ideal de mujer son un calco de lo defendido por Beauvais.

En el humanismo renacentista hay un acervo de fuentes que entronca con buena parte del ideal bellovacense sobre la mujer. El *De Regimine filiorum et filiarum* de Bartolomeo de Pisa (c.1350) recoge buena parte del ideal femenino bellovacense con una imagen menos misógina y más secular de la mujer (Gianolio, 1958). Sus ideas están también explícitas en *del Goberno di Cura Familiare*, publicada en 1400 por el cardenal Giovanni Dominici, quien llamó a Vicente: «*facundissimum fratrem Vincentium speculatorem*» situándolo a la altura de Hugo de san Víctor, Tomás de Aquino y Alberto Magno. La parte cuarta de su obra, dedicada a la educación de los hijos, copia citas literales de Vicente y en lo que atañe a la mujer presenta principios y modelos semejantes aunque más secularizados (Hunt, 1940).

La secularización progresiva de la cultura moderna y sus nuevas ideas sobre la mujer llevarán al ostracismo el ideal de feminidad escolástico. La contemporaneidad, al revitalizar el interés historiográfico por la Edad Media, retomará a Vicente de Beauvais y con él su ideal de feminidad. Un tema que confirma que no sólo hay que ver a Vicente de Beauvais como el enciclopedista más reputado del mundo medieval; quizá haya que verlo más como el autor que escribió el primer tratado de pedagogía sistemática de la escolástica: el *De eruditione filiorum nobilium* y con él 10 capítulos, 42 a 51, que sintetizaban buena parte del sentir escolástico sobre la mujer.

11. FUENTES

Vicente de Beauvais, (2011) *De eruditione filiorum nobilium*. Madrid, BAC.

Vincentius Bellovacensis, (1624/1964). *Speculum naturale; Speculum doctrinale*. Edición fotomecánica de la edición duacense de 1624. Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranda Pérez, G. (1991). *Varón y mujer. Respuesta de la Biblia*. Madrid: Rialp.
- Bañares, J. I. (1993). La mujer en el ordenamiento canónico medieval. *Anuario Filosófico*, 26, 559-571.
- Durrulle, A. (1988). *Le Speculum dominarum de Durand de Champagne*. Chartres: Edition critique, Ecole de Chartres.
- Gianolio, G. (1958). Bartolomeo da Pisa, De regimine filiorum et filiarum, in *Compendium philosophiae. Orientamenti pedagogici*, 3.
- Graña Cid, M. M. (1994). *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al- Mudayna.
- Hunt, E. (1940). Iohannis Dominici, Lycula noctis. *Mediaeval Studies*, Dame, 249-250.
- Kaeppleri, T. (1993). *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Vol. IV, Roma: Istituto Storico Domenicano, 454-455.
- Lage Cotos, M. E. (2003). Una cadena de misoginia: Secundus Taciturnus». *Euphrosyne*, 31, 357-68.
- Pérez de Tudela, M. I. (1993). El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española. *Anuario Filosófico*, 26, 621-634.
- Pernoud, R. (1980). *La femme au temps des cathédrales*. Évreux: Stock.
- Ramírez, A. (1767). *Luis IX, Instrucciones de San Luis Rey de Francia a su familia real, a las personas de su corte, y a otras / puestas del francés en español por Joaquín Moles*. Madrid.
- Ramos-Lissón, D. (eds.) (1989). *Masculinidad y feminidad en la patrística*. Pamplona: EUNSA.
- Segura Graño, C. (2007). La educación de las mujeres en el tránsito de a la Modernidad. *Historia de la Educación*, 26, 65-83.

PALABRAS CLAVE

Vicente de Beauvais, educación, mujer, virginidad, pureza

KEY WORDS

Vicent of Beauvais, education, woman, virginity, purity

PERFIL ACADÉMICO Y PROFESIONAL DEL AUTOR:

Javier Vergara Ciordia, Profesor Titular de Historia de la Educación en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Sus trabajos se han centrado en el mundo medieval y moderno. Actualmente dirige el Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas (GEMYR) y es el director de la colección *Scriptorum Mediaevalium et Renascentium* dedicada a la traducción y estudio de fuentes latinas.

Dirección del autor: Javier Vergara Ciordia

Departamento de Historia de la Educación
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Juan del Rosal, 14
28040 MADRID
E-mail: fvergara@edu.uned.es

Fecha Recepción del Artículo: 29. Noviembre. 2010

Fecha Aceptación del Artículo: 24. Febrero. 2011

Fecha Revisión para publicación: 18. Noviembre. 2011

