

Actas del  
IX Congreso Internacional  
de la Asociación Hispánica  
de Literatura Medieval

*(A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*

*III*

Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica  
de Literatura Medieval, 2005.

© Carmen Parrilla  
© Mercedes Pampín  
© Toxosoutos, S.L.

Primera edición, septiembre 2005

© Toxosoutos, S.L.  
Chan de Maroñas, 2  
Obre - 15217 Noia (A Coruña)  
Tfno.: 981 823855  
Fax.: 981 821690  
Correo electrónico: [editorial@toxosoutos.com](mailto:editorial@toxosoutos.com)  
Local en la red: [www.toxosoutos.com](http://www.toxosoutos.com)

I.S.B.N. obra conjunta: 84-96259-72-2  
I.S.B.N. volumen: 84-96259-75-7  
Depósito legal: C-2072-2005

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia  
Reservados todos los derechos

## Las virtudes cardinales en el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (I)

Mercedes Pampín Barral  
*Universidad de A Coruña*

En el debate que se estaba produciendo en la corte de Juan II de Castilla el concepto de la mujer incluía la virtud entre las categorías que la definían. El interés por destacar esta condición en ocasiones se pone de manifiesto desde el propio título de las obras, como Álvaro de Luna con su *Libro de las virtuosas e claras mugeres* o Diego de Valera con un *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*.

En el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón, entre las cincuenta “divinas, humanas e verdaderas non fengidas razones” en defensa de las damas, se esgrimen argumentos como “por ser más fuerte”, más “prudente”, más “justa” y más “templada” (razones 19<sup>a</sup>-22<sup>a</sup>), que se corresponden con las cuatro virtudes cardinales de fortaleza, prudencia, justicia y templanza, por lo que en la explicación de la naturaleza femenina entran en juego implicaciones de carácter moral.

La doctrina de la virtud presente ya en el pensamiento griego pasó a la ética occidental.<sup>1</sup> Platón había distinguido estas cuatro virtudes fundamentales.<sup>2</sup> Pero será Aristóteles en su *Ética* quien

<sup>1</sup> Ya desde la época pre-aristotélica, que abarca del 750 al 350 a.C., existió una preocupación por el carácter del individuo y se comenzó a clasificar los diferentes tipos de acción. La virtud –como la práctica de buenas acciones–, empezó a distinguirse del vicio –considerado como la práctica de malas acciones– (vid. Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. – A.D. 1250*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Michigan, 1997<sup>2</sup>, p. 11). Es una época en la que se plantean cuestiones fundamentales que marcarán la dirección de numerosos temas en las siguientes centurias.

<sup>2</sup> Platón (c. 428-355 a.C.) afirmaba que la virtud es el procedimiento para liberar el alma de su encierro corporal, ya que el alma a través de la virtud puede dominar las pasiones que la atan al mundo sensible. Platón distingue cuatro virtudes fundamentales, que se relacionan con las tres funciones del alma: la sabiduría (*sofia*), propia de la función racional; la fortaleza (*andreia*), propia de la función pasional; la templanza (*sofrosine*), propia de la fun-

ofrezca la estructura de esta doctrina, aunque no la divide exclusivamente según el esquema de las cuatro virtudes cardinales porque diferencia entre las virtudes dionéticas o intelectuales, entre las que se encontraba la prudencia, y las virtudes éticas, en las que se incluían las tres restantes.<sup>3</sup> Estas virtudes reaparecen con mayor relieve en los estoicos y alcanzan con Cicerón el orden definitivo de su enumeración: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.<sup>4</sup> San Ambrosio en el siglo IV adaptará los conceptos morales del texto ciceroniano a la terminología cristiana, ya que consideraba que el fundamento de estas virtudes era Cristo.<sup>5</sup> Con Tomás de Aquino las virtudes cardinales, junto con las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, se convertirán en la base de la doctrina moral cristiana,<sup>6</sup> porque, como recuerda Die-

---

ción concupiscible; y la justicia (*dikaiosyne*), cuya esencia radica en la armonía entre las otras tres virtudes (vid. Juan Manuel Navarro y Tomás Calvo, *Historia de la filosofía*, Anaya, Madrid, 1987, p. 29). Por tanto, la sabiduría es la virtud de la razón, la fortaleza de la voluntad, la templanza del deseo y la justicia es la virtud de la armonía entre estas tres partes. Platón defiende exactamente las mismas virtudes para los hombres que para las mujeres (vid. Allen, *The Concept of Woman*, pp. 71 y 114).

<sup>3</sup> Aristóteles, aunque se educó en el espíritu de su maestro Platón, da una nueva orientación a la doctrina del alma y reconsidera su división en tres partes diferentes para darle importancia sólo a la parte racional y a la irracional; las virtudes pasarán a dividirse en dos grupos: dionéticas y éticas (vid. Constantin Nicol Ionescu, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, II, CSIC, Madrid, 1973, p. 382). Las virtudes dianoéticas o intelectuales tienen que ver con la parte racional del alma, con la manera de entender y de reflexionar. Distingue, además, entre el aspecto teórico del entendimiento, donde sitúa como virtudes principales la ciencia y la filosofía, y el aspecto práctico del mismo, al que asigna la prudencia y el arte. Estas virtudes se obtienen por la educación. Las virtudes éticas, en cambio, se obtienen por el hábito y tienen que ver con lo no racional del alma, con la manera de obrar, de estar en el mundo y en la sociedad; entre ellas destacan la fortaleza, la templanza y, muy especialmente, la justicia. (Navarro & Calvo, *Historia*, p. 34). En la *Ética Nicomáquea* dedica a la fortaleza (III.6), templanza (III. 10) y justicia (V). Otras virtudes morales serían la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la amabilidad, la sinceridad, la eutrapelia (o agudeza) y la vergüenza (V). Vid. Concepción Salinas Espinosa, "De vicios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), pp. 149-157.

<sup>4</sup> Vid. *Conceptos fundamentales de la teología*, II, dir. por Heinrich Fries, Ediciones Cristiandad (Teología y Siglo XX, 8), Madrid, 1979<sup>2</sup>, p. 881.

<sup>5</sup> Vid. Alonso de Cartagena, *Libros de Tulio: De senetute, De los ofiçios*, ed. de María Morrás, Universidad de Alcalá de Henares (Poetria Nova, 2), Alcalá de Henares, 1996, p. 391, n. 47. Jerónimo, contemporáneo de Ambrosio, las consideraba como una cuadríga que llevaba a la meta al verdadero auriga del recto camino de Cristo (Fries, *Conceptos*, p. 881).

<sup>6</sup> Fries, *Conceptos*, p. 881.

go de Valera en su *Doctrinal de príncipes*, las virtudes cardinales: “ovieron este nombre de *cardo*, *cardinis* por quicial, porque estas virtudes son como porta o entrada para todas las otras”.<sup>7</sup>

No es de extrañar, por tanto, que Rodríguez del Padrón las escoja como argumento en defensa de las donas. Además, al utilizar estas virtudes, arremete contra uno de los argumentos más empleados por los ofensores, que pretendían acentuar la naturaleza viciosa de la mujer al creerla incapaz de cualquier virtud. Los denigradores del sexo femenino contaban con el respaldo del magisterio teológico; entre los Padres de la Iglesia, figuras como Ambrosio y Jerónimo habían considerado que todas las virtudes asociadas con la salvación, entre las que se contaban las cuatro virtudes cardinales, eran característicamente masculinas.<sup>8</sup>

El padronés, en cambio, contrapone en el *Triunfo* la conducta virtuosa de las mujeres a la conducta viciosa e inmoral del varón; una contraposición que se repite a lo largo de toda la obra, razón a razón. Con más intensidad en las razones dedicadas a las virtudes cardinales, porque si las mujeres encarnan virtudes como la templanza y la prudencia, los hombres personifican los pecados capitales de la gula y de la envidia, atribuidos desde antiguo a las donas.

### 1. “por ser más prudente”

La prudencia, a la que el padronés dedica la razón 20<sup>a</sup>, era considerada como el fundamento de las virtudes cardinales. Así lo atestigua en el siglo XV Teresa de Cartagena cuando afirma en la *Arboleda de los enfermos* que: “e asý es manifiesto que la primera virtud moral o cardinal, [...] es prudencia”.<sup>9</sup> Este predominio se debe a que a través de la prudencia se pueden prever y evitar las faltas y peligros futuros. Así en el *Breviloquio de virtudes* de

<sup>7</sup> Diego de Valera, *Doctrinal de príncipes*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, ed. de Mario Penna, Atlas (BAE, 116,1), Madrid, 1959, p. 191.

<sup>8</sup> Ambrosio, *Caino e Abele*, 1.4; y Jerónimo, *Ep.*, 130.8. Vid. Rosemary R. Ruether, “Miso-gyny and Virginal Feminism in the Fathers of the Church”, in *Religion and Sexism*, Simon-Schuster, New York, 1974, p. 159.

<sup>9</sup> Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum dey*, ed. de Lewis Joseph Hutton, RAE (Anejos, 16), Madrid, 1967, p. 104.

Diego de Valera se afirma: “a la prudencia conviene, segund sentençia de Séneca, recordar las cosas pasadas e ordenar las pressentes e proveer las porvenir, remediando e proveyendo en ellas quanto el umano juisio basta”.<sup>10</sup> Sin embargo, en el *Triunfo de las donas* no tiene ese lugar de privilegio que le otorgaba el orden establecido desde Cicerón, y aparece a continuación de la “fortaleza”, la única a la que Rodríguez del Padrón denomina directamente como virtud cardinal.

En esta razón se especifica el papel de la mujer en el ámbito social, porque en la virtud de la “prudencia” a la mujer se le otorga la función de “guardar”, es decir, de conservar y vigilar los bienes familiares, mientras que al varón se le otorga la función de “ganar”. En el *Triunfo*, se nos dice que:

los onbres deven las cosas ganar, et las mugeres salvar por guardar; el acto de la prudencia, que es el guardar, otorgando a la muger, al onbre el acto del ganar, que es de fortuna.<sup>11</sup>

Esta cita pone en evidencia las diferentes funciones que la sociedad adjudica a cada sexo y que se ponen de manifiesto en la actividad diaria, siempre bajo el marco de una conducta virtuosa.

Platón se había cuestionado si había una virtud única o si, por el contrario, había una virtud masculina, vinculada al gobierno del estado, y una virtud femenina, restringida al gobierno de la casa.<sup>12</sup> Para Aristóteles, aunque las categorías generales de virtud son las mismas para ambos, el modo en que estas virtudes son vividas es diferente.<sup>13</sup> De forma que establecerá claramente la división entre la esfera pública y la privada, atendiendo a argumentos biológicos. El hombre, dice, es más robusto y audaz, está mejor dotado para la función pública, para la vida fuera del ho-

<sup>10</sup> Diego de Valera, *Breviloquio de virtudes*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, ed. de Mario Penna, Atlas (BAE, 116, 1), Madrid, 1959, p. 147b.

<sup>11</sup> Todas las citas del *Triunfo* proceden de la edición que César Hernández Alonso realizó de las *Obras completas de Juan Rodríguez del Padrón*, Editora Nacional (Biblioteca de la Literatura y del Pensamiento Hispánicos, 48), Madrid, 1982, p. 230. En adelante sólo indicaré el número de la página.

<sup>12</sup> Platón, *Menón*, 73a-b. Vid. Allen, *The Concept of Woman*, pp. 71-75.

<sup>13</sup> Allen, *The Concept of Woman*, p. 114.



gar, para el papel adquisitivo; la mujer, más tímida, posee una inteligencia y una fuerza física menor, consecuencia de su naturaleza imperfecta (*mas occasionatus*), por lo que es la encargada de cuidar de los hijos y de los bienes obtenidos por el marido, su vida queda restringida a los límites de su hogar.<sup>14</sup> Por tanto, para Aristóteles la prudencia debe estar especialmente en la persona que manda (*imperans*), que es lo mismo que decir en el varón, y esta autoridad puede derivar de una convención, como es la tiranía o la monarquía, o de la naturaleza, como es el caso de la autoridad del hombre sobre la mujer.<sup>15</sup>

Aristóteles y todos los comentaristas posteriores sitúan, así, a la mujer bajo el poder del marido, del *paterfamilias*.<sup>16</sup> Los deberes de la mujer en el hogar están determinados con claridad en el espurio tercer libro de *Económica*, que es citado repetidamente a lo largo de la Edad Media, y que Rodríguez del Padrón mencionará como fuente en esta razón.<sup>17</sup> La mujer, dice Aristóteles, debe someterse a la voluntad de su marido, ser templada en los hábitos personales y modesta en su vestido y, lo que nos interesa aquí especialmente, debe cuidar de su propiedad.<sup>18</sup> En estos planteamientos subyace la concepción de la mujer como principio pasivo, paciente, y la del hombre como principio activo, agente, una concepción que afectará a todos los órdenes de la vida.

Tales consejos concuerdan con la doctrina católica. San Ambrosio, uno de los Padres de la Iglesia y maestro de San Agustín, creía que así como el varón está mejor dotado para las funciones públicas, la mujer lo está para las tareas domésticas.<sup>19</sup> Una separa-

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *Económica*, I.3. Vid. Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 15.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Política* III.4; y *Ética Nicomáquea*, VIII.10. Vid. Maclean, *The Renaissance Notion*, p. 50.

<sup>16</sup> Véanse la *Política* y la *Económica* de Aristóteles.

<sup>17</sup> "Lo qual pareciendo confirmar en la *Inconómica* dize que los onbres deven las cosas ganar, et las mugeres salvar por guardar" (p. 230). Dada la similitud de los argumentos, parece que se refiere al libro aristotélico cuando menciona la *Inconómica*.

<sup>18</sup> *Económica*, II.3. Vid. Maclean, *The Renaissance Notion*, pp. 58-59.

<sup>19</sup> Ambrosio, *De paradiso*, 11.50.

ción que repetirá Tomás de Aquino ocho siglos más tarde; para el Aquinate la vida pública era tarea propia y exclusiva de los varones porque el ámbito específico de la actividad femenina estaba en la intimidad del hogar, en la familia.<sup>20</sup> No es de extrañar que los predicadores y moralistas desarrollaran una doctrina en la que equiparaban la familia con una *iglesia doméstica*. En este microcosmos se reproducía la estructura jerárquica de la gran Iglesia, es decir, el esposo es su cabeza, es el representante de Cristo, y la mujer le debe obediencia. Rebelarse contra él es tanto como rebelarse contra Cristo.<sup>21</sup> Estas ideas tienen su base en la primera epístola de San Pablo a los Corintios (11, 3), una de las más influyentes en el magisterio eclesiástico posterior. Por tanto, el ámbito en el que tenía que moverse la mujer cristiana era el doméstico.

Los ataques y el escarnio surgen cuando las mujeres se desvían de este modelo. Los ofensores critican el abandono de los límites del hogar. Es fácil imaginar a las mujeres a las que satiriza Alfonso Martínez de Toledo en su *Corbacho* yendo de casa en casa visitando a sus comadres.<sup>22</sup>

La esposa honesta, pendiente de sus labores como ama de casa, a la vez sumisa y complaciente, se presenta también como modelo en las obras de los defensores de las donas, y el *Triunfo* no es una excepción. Sirva ahora el *Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba como ejemplo:

Nota, que según los filósofos, en el regimiento doméstico e casero, los oficios del varón son repartidos ca el marido ha de procurar lo que fuera de casa, e la muger lo de dentro de casa; ca natural cosa es a la muger estar siempre en casa. E de esto se sigue que la muger ha de ser obsequiosa al marido, amándole, honrándole, e por sí e por otras sirviéndole.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Emilio García Estébanez, *¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1992, pp. 96-97.

<sup>21</sup> García Estébanez, *¿Es cristiano?*, p. 97. Cfr. *Decretum Gratiani*, Secunda Pars, Causa 33, q.1, c.15.

<sup>22</sup> "Martín, llamada a mi comadre, llamada a mi vezina", en *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. de Michael Gerli, Cátedra (Letras Hispánicas, 92), Madrid, 1987<sup>3</sup>, p. 219.

<sup>23</sup> Fray Martín de Córdoba, *Jardín de nobles doncellas*, en *Prosistas Castellanos del XV, II*, ed. de Fernando Rubio, Atlas (BAE, 171), Madrid, 1964, p. 90.



Y esta división, aunque se podría hablar mejor de una oposición, entre “guardar” y “ganar” está muy presente además en obras como *Cárcel de Amor* de Diego de San Pedro, donde Leriaño afirma que: “La trezena es porque acrecientan y guardan nuestros averes y rentas, las quales alcançan los onbres por ventura y consérvanlas ellas con diligencia”.<sup>24</sup>

Teresa de Cartagena hará hincapié en la superioridad física del varón. Es tal la condición femenina, son tan “flacas e pusilánimis” que ni siquiera tienen la capacidad de “guardar”, reservada también a los varones; ellas están relegadas únicamente al hogar, recluidas dentro de su casa.<sup>25</sup>

Significativamente, el *Triunfo* en la razón 50<sup>a</sup>, con la que concluye la extensa demostración de la superioridad femenina, abunda en los bienes que recibe el marido si está acompañado por la virtud de una mujer: “sea el dicho del Ecclesiástico que dice: ‘bien aventurado es aquel que de virtuosa muger es por matrimonio acompañado’” (p. 252). Nuestro autor comparte, como no podía ser de otra forma, el papel que tradicionalmente se le había asignado a la mujer. Tampoco escapa a las convenciones sobre la debilidad física femenina, pero no la considera como un impedimento para alcanzar la virtud porque “lo que fallesçió en las corporales fuerças naturaleza en las del ánima, que son más exçelentes, acresçentó” (p. 230). Sin embargo, en esta misma razón 20<sup>a</sup> a continuación sí rechaza, airadamente, su supuesta inferioridad racional —“la fragilidad de entendimiento” de la que hablaba el Arcipreste de Talavera—<sup>26</sup> porque, y cito a Rodríguez del Padrón, “si algunas caresçen de las sciencias” es “por envidia que los onbres ovieron de su grand sotileza”, por lo que las excluye-

<sup>24</sup> Diego de San Pedro, *Cárcel de Amor. Con la continuación de Nicolás Núñez*, ed. de Carmen Parrilla, estudio preliminar de Alan Deyermond, Crítica (Biblioteca Clásica, 17), Barcelona, 1995, p. 70.

<sup>25</sup> Teresa de Cartagena, *Admiración*, pp. 117-118. Pero después de dejar clara la condición de la mujer como ayudante del varón (“De ser la henbra ayudadora del varón”) se plantea: “quál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón” (*Admiración*, p. 118).

<sup>26</sup> Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera*, p. 184.

ron del ámbito cultural, “non solamente el estudio de las liberales artes, mas de todas las sciencias, les defendiendo” (p. 230).

Al privarlas de la educación, las privan también de la virtud de la prudencia ya que para algunos autores como Alfonso Fernández de Madrigal la prudencia es una virtud intelectual, no moral, y tiene el entendimiento como “subjecto”.<sup>27</sup> Una característica que había partido de Aristóteles para quien las virtudes intelectuales tienen que ver con la parte racional del alma, con la manera de entender y reflexionar, por lo que esta virtud se adquiere por aprendizaje.<sup>28</sup> Pero para Rodríguez del Padrón la naturaleza de las mujeres es tan virtuosa que, aunque no hayan recibido educación, son más prudentes que los hombres.

Negarles una formación es también un modo de reforzar la jerarquía social, pero al mismo tiempo, la educación que reciben es consecuencia del papel que la sociedad les impone. Dado que cada sexo tendrá que ejercer funciones diferentes –que se pueden resumir en el binomio ganar-guardar– la educación que reciben también es diferente; una función que está muy condicionada en las mujeres por los prejuicios sobre su supuesta incapacidad intelectual.<sup>29</sup>

Hemos visto cómo las féminas estaban retiradas en sus casas, “ynclusas”, en palabras de Teresa de Cartagena, por tanto, se consideraba que no necesitaban más conocimientos que los relativos al cuidado y manejo del hogar; como afirma Cristina Segura: “En la Edad Media las mujeres bien educadas eran aquéllas que sabían todo lo necesario para atender a sus obligaciones domésticas [...]”.

---

<sup>27</sup> Este autor afirmaba: “de las cuatro virtudes morales, justicia, fortitudo, temperancia é prudencia, las cuales todas no son propriamente morales, porque prudencia es intellectual, é no moral, aunque ella no está sin las virtudes morales, ni las morales sin ella. [...] La prudencia, empero, como sea virtud intellectual, é no moral, tiene al entendimiento por subjecto, el cual es la parte razonable del ánima, segun su esencia” (*Cuestiones de filosofía moral*, en *Obras escogidas de filósofos*, ed. de Adolfo de Castro, Atlas (BAE, 65), Madrid, 1953, p. 145b).

<sup>28</sup> Vid. el libro VI de la *Ética Nicomáquea*.

<sup>29</sup> Esta rígida asignación de los roles sociales se veía reforzada por la certeza de su inferioridad intelectual. Así Agustín, cree que el marido, al que identifica con la razón superior, tiene que ocuparse de los asuntos más altos y universales, mientras que los caseros son competencia de la esposa, la razón inferior (García Estébanez, *¿Es cristiano?*, p. 96).

De esta forma serían buenas hijas, esposas y madres; ésta era su función primordial, aunque algunas fueran al convento”.<sup>30</sup> Éstos eran unos conocimientos que se transmitían de unas mujeres a otras, ajenos al ámbito escolar y universitario, por lo que no recibían ningún tipo de reconocimiento social. De hecho, Rodríguez del Padrón se refiere a que las mujeres carecen de las “liberales artes”, es decir, de las siete artes liberales que componían el *trivium* y el *quadrivium* de las escuelas medievales. Está aludiendo en su acusación a los hombres, a la ausencia de conocimientos de carácter académico, porque los otros “conocimientos” que se les suponen a las mujeres el padronés los recuerda en la razón 23ª: “et las mugeres el filar, el texer et las otras innocentes artes al sostenimiento natural convenientes, fallaron” (p. 232).

Muchos varones consideraban innecesario cualquier otro tipo de formación erudita. Christine de Pisan denuncia esta situación en su libro *La Cité des Dames*:

Par quoy je me merueille trop fort de l’opinion d’aucuns hommes qui dient que ilz ne voudroyent point que leurs filles ou femmes ou parentes apprenissent sciences et que leurs meurs en empirent.<sup>31</sup>

Éste es sólo un ejemplo de las opiniones que se vertieron a lo largo de la Edad Media acerca de si la mujer debía recibir o no educación, y muchos de los que participan en el debate sobre la mujer no se mantuvieron ajenos.<sup>32</sup> Los defensores afirman que

<sup>30</sup> Cristina Segura Graíño, “Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias”, en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, I, ed. de José María Soto Rábanos, CSIC-Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León-Diputación de Zamora, Madrid, 1998, p. 903.

<sup>31</sup> Maureen Cheney Curnow, *The “Livre de la Cité des dames” of Christine de Pisan: A Critical Edition*, tesis de doctorado, Universidad de Vanderbilt, 1975, III, p. 873 (Dissertation Abstracts International, 16 (1976) 4536-37 A, 3 vols). El capítulo XXXVI de la segunda parte de este libro está dedicado: “Contre ceulx qui dient qu’il n’est pas bon que femmes apprenent lettres” (III, p. 872). *Vid.*, además, Susan G. Bell, “Christine de Pisan (1364-1430): Humanism and the Problem of a Studious Woman”, *Feminist Studies*, 3 (1976), pp. 173-184.

<sup>32</sup> Platón fue el primer filósofo en Occidente en ofrecer extensos argumentos para que los hombres y las mujeres recibiesen igual educación. Tal y como expresa en sus *Leyes*, la debilidad del cuerpo femenino simplemente significaba que necesitaría estudiar más tiempo antes de alcanzar el grado de sabiduría necesario, un proceso que en los hombres estaba limitado hasta los 30 años, y en las mujeres hasta los 40 (*Leyes* 785b). *Vid.* Allen, *The Concept of Woman*, p. 68.

no se trata de una cuestión de falta de capacidad, de inteligencia o de talento, sino de falta de hábito en el estudio, que ha llegado a convertirse en una “costumbre” arraigada en la sociedad. Este argumento ya había sido utilizado también por Pisan:

que se coustume estoit de mettre les petites filles a l'escolle et que suyvamment on les faist apprendre les sciences, comme on fait au filz, qu'elles apprendoyent aussi parfaitement et entendroyent les soubtilleitez de toutes les ars et sciences comme ilz font.<sup>33</sup>

y también lo utilizará Fernando de la Torre en su *Libro de las veinte cartas e cuestiones*, a través de la voz de una dama descontenta por esta situación: “Como quiera que el agudeza de las mugeres muestra que si fuesen enseñadas, aprenderían d'ello mucho más que vosotros, y esto bien puede ser”.<sup>34</sup> Teresa de Cartagena en la *Admiración operum Dey* vive en primera persona la expectación que causa una mujer escritora.<sup>35</sup>

Rodríguez del Padrón alude a la envidia, propia de la condición masculina carente de toda ovsá directa de esta situación. Recordaré parte de la cita: “si algunas careşcen de las sciencias esto es por envidia que los onbres ovieron de su grand sotileza”. Un argumento que aprovechará Pedro Torrella en su *Retractación*.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Christine de Pisan, *La Cité*, II, p. 721.

<sup>34</sup> Ma<sup>a</sup> Jesús Díez Garretas, *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1983, p. 138.

<sup>35</sup> “Asý que, muy venturosa señora, no me paresçe c'ay otra causa deste maravillar que los prudentes varones se maravillan [...]: no ser vsado en el estado fimíneo este acto de componer libros e tractados, ca todas las cosas nuevas o non acostunbradas syenpre causan admiración” (*Admiración*, p. 121). Como argumento teológico irrefutable, la monja de la familia de los Cartagena alude a la gracia divina para justificar lo que en ese momento era injustificable: su condición de escritora. Para Ma<sup>a</sup> Cruz Muriel Tapia “apela al medio divino de la gracia. Sólo Él puede verdaderamente suplir las deficiencias de la naturaleza femenina, elevándola por encima de su precaria dotación” (*Antifeminismo y subestimación de la mujer en la literatura medieval castellana*, Guadiloba, Cáceres, 1991, pp. 278-279).

<sup>36</sup> Torrella afirma que por envidia “les hauemos quitado pratica e sciencia” (*Razonamiento en deffensión de las donas*, en *Le chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*, ed. de Charles Aubrun, Féret et Fils Éditeurs (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 25), Bordeaux, 1951, p. 31). En la razón 11<sup>a</sup> el padronés ya había recordado que Eva había sido tentada en primer lugar por envidia de la serpiente. ¿Estará tratando de insinuar la igualdad entre el diablo (personificado en la serpiente) y el hombre, por su condición de envidiosos? Éste sería un argumento definitivo para denigrar al hombre al haber sido siempre Eva la identificada con la fuerza maligna.



El padronés cree que tiene que ser la envidia de los hombres coetáneos la que ha llevado a las mujeres a esta situación porque se conocen sobrados ejemplos de mujeres sabias en la Antigüedad. Fray Martín de Córdoba se maravilla ante esta circunstancia:

Pero aquí hay una cuestión maravillosa: pues que en el antiguo siglo las mugeres hallaron tantas industrias e artes, especialmente las letras, ¿por qué agora, en este nuestro siglo, las fembras no se dan al estudio de artes liberales e de otras ciencias, antes, parece como les sea vedado.<sup>37</sup>

Es el mismo razonamiento que se ofrece en el *Triunfo*, sin embargo, aquí sólo se mencionan mujeres que pertenecen al ámbito mitológico, como las “fijas de Piéride”, “las donzellas de Lesbo”, “las ninfas del monte Castalio” que eran las musas de la inspiración, o la diosa Minerva, tantas veces citada como la inventora de las artes de hilar y de tejer, que se enfrentan a los ejemplos masculinos de escuelas filosóficas de la Antigüedad: “¿et quales Siete Sabios, o quales epicuros, quales pitagóricos, quales platónicos, quales peripatéticos o qual secta de antiguos filósofos?” (p. 230).<sup>38</sup>

El *Triunfo* es una más de las obras que tratan este asunto; no será un tema que se agote en el siglo XV o en la Península Ibérica porque la reclamación de que las mujeres tienen iguales virtudes y capacidades intelectuales, e igual derecho a la educación se repetirá con insistencia a través de Europa durante el Renacimiento.<sup>39</sup>

El padronés en esta razón 20ª aboga por la superioridad de las mujeres en la práctica de la virtud de la prudencia, por su derecho a la educación, pero al mismo tiempo implícitamente confirma uno de los roles sociales adjudicados a este sexo; un rol que las limitaba al hogar, a “guardar”, sometidas a la voluntad del varón. Una teoría que invocaba con fuerza la autoridad del Estagirita.

<sup>37</sup> Martín de Córdoba, *Jardín*, p. 102b.

<sup>38</sup> M<sup>a</sup> Rosa Lida de Malkiel cree que esta cita procede del capítulo que Boccaccio dedica a Safo en su libro *De claris mulieribus* (“Juan Rodríguez del Padrón: vida y obras”, en *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*, ed. de Yacov Malkiel, Porrúa Turanzas, Madrid, 1977, p. 75, *vid.* también la p. 58).

<sup>39</sup> *Vid.* Maclean, *The Renaissance Notion*, p. 66.



## 2. “por ser más templada”

La templanza, por su parte, es la última de las virtudes cardinales que se mencionan en el *Triunfo de las donas*. Es la virtud que “refrena todos los ilícitos apetitos e movimientos”, en palabras de Valera.<sup>40</sup> Entendidos estos apetitos como las necesidades básicas y primarias “que pertenescen á conservar la vida, ansí cerca del individuo como cerca de la especie”, dice el Tostado en las *Cuestiones de filosofia moral*; y entre las necesidades para la conservación del individuo se encuentran la comida y la bebida, mientras que para la conservación de la especie son precisos “los corporales ayuntamientos”.<sup>41</sup>

Sin embargo, la templanza en el *Triunfo* está limitada al “manjar”, al “fablar” y a las “otras calidades humanas”, y se omite cualquier referencia de carácter sexual.<sup>42</sup> De modo que a través de la templanza se moderan los apetitos del individuo, en este caso de las féminas, y la privación se convierte en una norma de vida, pero una privación entendida como el control de la voluntad, ya que el vicio y el pecado son considerados, tomando la definición de don Álvaro de Luna, como “enfermedades de la voluntad”.<sup>43</sup>

Es necesario el dominio sobre las pasiones, la represión de los instintos y de los impulsos primarios para conservar el poder sobre uno mismo.<sup>44</sup> Y es a través del “atempramiento de la razón”, según Brunetto Latini, como se consiguen “amansar los deleytes del gusto & de la boca”.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Diego de Valera, *Breviloquio*, p. 149.

<sup>41</sup> Alfonso Fernández de Madrigal, *Cuestiones*, pp. 145-146.

<sup>42</sup> Rodríguez del Padrón al tratar en esta razón sobre la templanza, omite cualquier referencia a la “lujuria”, al aspecto sexual, que sí está presente en las razones dedicadas a la honestidad (razón 14<sup>a</sup>) y a la castidad (razón 15<sup>a</sup>).

<sup>43</sup> Álvaro de Luna, *Libro de las virtuosas é claras mujeres*, ed. de Marcelino Menéndez Pelayo, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1891, p. 156.

<sup>44</sup> Diego de Valera asegura: “A la tenprança conviene apremiar e constreñir los súbitos movimientos e domar los ilícitos apetitos” (*Doctrinal de príncipes*, p. 191a).

<sup>45</sup> Brunetto Latini, *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor*, ed. de Spurgeon Baldwin, The Hispanic Seminary of Medieval Studies (Spanish Series, 46), Madison, 1989, p. 143. La sobriedad es una de las partes en que Latini divide a la templanza. Las otras categorías son: “mesura”, “honestad”, “castidad”, “reverencia” y “continencia”. Valera, en cambio, en su *Breviloquio* habla de: “continencia”, “modestia”, “abstinencia”, “clemencia”, “vergüenza” y “honestad”.

¿Por qué despierta tanto interés, tanta preocupación la comida? Hay referencias al ayuno tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento, como señal de luto y tristeza por alguna calamidad o como señal de penitencia y aflicción interior.<sup>46</sup> El ayuno como conducta religiosa no emergió con claridad hasta finales del siglo III y principios del IV, cuando los padres espirituales asociaron la comida con el pecado e instaron a la abstinencia como un método para combatir el placer y forzar el cuerpo hacia la virtud. Para Gregorio de Nisa († 395) el deleite en los alimentos es el origen de todos los vicios.<sup>47</sup> Con el ayuno, los cristianos se unían con Cristo, que había restaurado en la cruz la regla de la abstinencia que Adán había violado en el Paraíso y había ofrecido su cuerpo, su propia carne, como sacrificio para salvar a la humanidad. Así lo afirma Máximo de Turín, contemporáneo de Agustín de Hipona: “Lo que el primer hombre perdió por comer, el segundo Adán lo recuperó con el ayuno”.<sup>48</sup>

Con estas creencias llegaron los grandes ayunos colectivos de la Iglesia y a través de la Edad Media los ayunos de Cuaresma y los semanales, especialmente los viernes, permanecieron como puntos de referencia entre los cristianos.<sup>49</sup> En el siglo XIII, sin embargo, la interpretación del ayuno y la abstinencia presentada por los canonistas y los teólogos estaba mucho más atenuada que en los escritores antiguos,<sup>50</sup> y las dispensas se habían vuelto una

---

<sup>46</sup> Como señal de luto: Jueces 20, 26; 1 Samuel 31, 13; Jeremías 41, 2; 52, 12; Zacarías 7, 2-5; 8,9; Mateo 9, 15. A la penitencia se añade la oración para aplacar la ira de Dios y obtener su perdón y su misericordia: Levítico 19, 29; Números 30, 14-26; Tobías 12, 8; 1 Marcos 3, 47; 2 Marcos 13, 12; Mateo 17, 20; Actos 13, 2-3; 14, 22; 2 Corintios 6, 5; 11, 27. En la ley mosaica estaba prescrito un solo día de ayuno al año: Levítico 16, 29; Actos 27, 9.

<sup>47</sup> *De virginitate*, 21. Vid. Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of Carolina Press, Berkeley, 1987, p. 38.

<sup>48</sup> *Sermon* 50<sup>a</sup>, Par 3. Vid Bynum, *Holy Feast*, p. 35.

<sup>49</sup> En general, a los cristianos de Occidente durante la Edad Media se les exigía el ayuno (es decir, la privación de comer hasta primeras horas de la tarde) o la abstinencia de comer carne y, generalmente cualquier otro alimento que procediese de un animal, todos los viernes y los sábados, en las viglias de las escasas grandes fiestas (como Navidad) y todos los días de Cuaresma, excepto los domingos. El ayuno absoluto se exigía además antes de recibir la comunión (Bynum, *Holy Feast*, p. 323, n. 47).

<sup>50</sup> Bynum, *Holy Feast*, p. 41.

práctica común. Pero en el XV, debido a la influencia de las órdenes mendicantes, especialmente entre los franciscanos, ordena a la que perteneció Rodríguez del Padrón, y que pretendían un regreso a la Observancia original, se convirtió en un período de intensa renuncia a los placeres terrenales, y se intensificaron el ayuno y la abstinencia; una práctica que se nos recuerda en el *Triunfo*: “dueñas e donzellas innumerables [...] por vía semejable, las (h)ordenadas vigiliias perfectamente ayunen” (p. 230). El ayuno era visto entonces como un medio para vencer la tentación y existían estrictas normas que estipulaban el momento, la cantidad y el modo en que se debía ayunar, un hábito llevado al extremo, al límite de la mortificación en numerosas ocasiones.<sup>51</sup>

Pero frente a la sobriedad en la comida que proponen los manuales de virtud, eclesiásticos o no, y que comparten los defensores –sirva de ejemplo el *Triunfo*, en el que se afirma que la mujer es más templada “cerca de prender el manjar” (p. 230)–, los maldicientes del género femenino proclaman el “exceso” de las mujeres. Así Christine de Pisan exclama alarmada: “Dame, est il vray aucuns aucteurs ont tesmoingé que femmes sont par nature lecharresses et curieuses en leurs mengiers?”<sup>52</sup> La dama virtuosa se mantiene alejada de la gula gracias a los límites que impone la templanza, unos límites que los hombres incumplen. Y lo mismo puede decirse del vino, como nos confirma el *Triunfo*:

E quando bien considerares, muy pocos o ningunos de los onbres fallarás que, por sola virtud, del vino se priven, segund que dueñas e donzellas innumerables fizieron en los tienpos pasados, e fazen oy día infinitas de nuestra (h)edad. (p. 231)

<sup>51</sup> Martín de Córdoba llega a criticar estas prácticas abusivas al estar totalmente alejadas de la *mesotês* aristotélica: “Hombre no poder vivir (sic) sin comer; pero para que viva comiendo es necesario que el comer sea templado, e tenga medio entre mucho e poco; que si es mucho ahoga los espíritus que rompen los humores; si es muy poco, no alcanza al nutrimento” (*Jardín*, p. 92). Por su parte, don Pedro de Portugal afirma: “non come por delectacion o glotonía, mas por non ser omicida” (*Sátira de felice é infelice vida*, en *Opúsculos literarios de los siglos XIV á XVI*, ed. de Antonio Paz y Melia, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, p. 73).

<sup>52</sup> Pisan, *La Cité*, II, p. 654.

La bebida también había sido duramente rechazada desde las Escrituras como origen de inmoralidad y desenfreno y, en consecuencia, era totalmente contraria a la conducta honesta que se exige en las mujeres y un duro obstáculo para la salvación eterna.<sup>53</sup> Un tema que los ofensores critican repetidamente.<sup>54</sup>

Además, entre las características de la templanza femenina también se encuentra la moderación a la hora de hablar. Recordaré la cita del *Triunfo*: “La viçésima segunda razón es por ser más temprada, así çerca de prender el manjar, como del fablar e de las otras calidades humanas” (p. 231).<sup>55</sup>

En cambio, entre los denigradores se considera su falta de continencia verbal como uno de los defectos femeninos más reprensibles; es fácil recordar a las mujeres parlanchinas del *Corbacho*. También los moralistas y los teólogos creían que las mujeres eran charlatanas y deslenguadas, proclives a la palabrería inútil y vacía, y que esta incontinencia provocaba en ellas la inclinación al chismorreó, a la mentira y al engaño. Para Córdoba, esta condición les viene dada por su debilidad ya que “veyéndose flacas para poner el negocio a manos, pónenlo a palabras; porque lo que no puede el espada, que lo haga la lengua”<sup>56</sup> y el remedio es su silencio.<sup>57</sup> Una flaqueza que había sido establecida sobre la base de los principios bíblico-teológicos, y confirmada desde los postulados científico-aristotélicos, que indicaban su sumisión y su subordinación al varón, y que desde San Pablo le obligaba a sellar sus labios y a silenciar su voz (1 Corintios 14, 34; 1 Timoteo 2, 11-12). Sin embar-

<sup>53</sup> En la Biblia se desaconseja duramente la bebida en Proverbios 23, 29-35; Isaías 5, 11.22; 28, 1-7, ya que es origen de inmoralidad y desenfreno (Proverbios 20, 1; 21, 17; 31, 4; Eclesiástico 31, 38) y un duro obstáculo para alcanzar la vida en el cielo (Mateo 24, 29; Lucas 21, 34; 1 Corintios 5, 11; 6, 10; Gálatas 5, 21). Como nos recuerda el Eclesiástico: “Del todo enojosa es la mujer borracha, que no ocultará su vergüenza” (26, 11).

<sup>54</sup> Alfonso Martínez de Toledo dedicará el tercer capítulo de la segunda parte de su *Corbacho* a “Cómo se debe el ombre guardar de la muger embriaga” (pp. 191-194).

<sup>55</sup> Por tanto, además de ser “tenpladas en el comer y en el bever”, Diego de San Pedro cree de los hombres deben ser “tenplados en la habla” (*Cárcel*, p. 68).

<sup>56</sup> Martín de Córdoba, *Jardín*, p. 91b.

<sup>57</sup> “E esto tiene buen remedio: que la muger ponga silencio e guarda en su lengua, e quando quiere hablar, que se muerda primero la lengua e los labios, porque no salga palabra que no sea limada por juicio de razón” (Martín de Córdoba, *Jardín*, p. 91b).



go, Rodríguez del Padrón en esta ocasión no impone el silencio a las mujeres sino a los varones porque el habla de las donas es tan decorosa, tan contenida, que no sólo les impide blasfemar, sino que prohíben este comportamiento en su presencia; un comportamiento masculino que incluía el uso, más bien el abuso, de “palabras torpes” y “desonestas”:

¿A qual muger oirás palabras torpes nin desonestas, y renegar nin blasfemar como a los onbres oirás, el nombre del su Fazedor? Ante la su virtud es tanta, que non solamente les defiende el proferir las tales palabras, mas en presencia suya a ningund onbre consentir dezirlas. (p. 231)

Queda así de manifiesto la bajeza del proceder masculino porque la blasfemia es un insulto dirigido contra el Creador, una de las peores ofensas, un incumplimiento directo del segundo mandamiento.<sup>58</sup>

El ideal de virtud femenina en el *Triunfo de las donas* implica unos modos de conducta y de proceder entre los que destacan el uso moderado de la palabra y del alimento. Lo que dice, lo que hace, incluso lo que come y lo que bebe están sujetos al estricto control de la templanza. Y Juan Rodríguez del Padrón confirma que la mujer es superior al varón porque es capaz de mantener una conducta virtuosa, de controlar sus apetitos a través de la renuncia y de la continencia. La virtud, como disposición constante del alma hacia el bien, aparece con toda claridad mediante la oposición a su extremo contrario, el vicio, manifestación del mal, que en el *Triunfo* se muestra en la comparación entre la dama, prudente y templada, y el hombre, envidioso e inmoderado en sus apetitos.

---

<sup>58</sup> “Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum: nec enim habebit insontem Dominus, eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra” (Éxodo 20, 7; Deuteronomio 5, 11). La misma opinión expresa Martín de Córdoba: “La otra cosa en que está la honra de Dios es no le blasfemar, e guardar bien que su nombre ni de su Madre, no de los santos ni santas, no sea renegado ni blasfemado, mas antes, sea alabado e loado” (*Jardín*, p. 94a).