

## SERMONES Y ESPEJOS DE PRÍNCIPES CASTELLANOS<sup>1</sup>

### *SERMONS AND CASTILIAN MIRRORS OF PRINCES*

HUGO O. BIZZARRI  
Université de Fribourg

**Resumen:** Con este estudio se propone el autor destacar la evolución del discurso político en los espejos de príncipes castellanos. En este sentido se puede observar que, si bien en los tratados de origen árabe los catálogos de vicios y virtudes ocuparon un puesto considerable, estos listados se volvieron aún más importantes en los tratados de fuentes occidentales y se transformaron en su marca distintiva. Ello permitió un acercamiento aún más estrecho entre discurso político y religioso, en especial favoreció el cruce de dos géneros literarios: el de los espejos de príncipes con el de los sermones.

**Palabras clave:** espejos de príncipes; sermones; discurso religioso.

**Abstract:** This essay describes the evolution of the political discourse in the Castilian mirrors of princes. In fact it can be observed that, even if the catalogues of vices and virtues were already considerably important in the treaties of Arabic origin, these lists became even more relevant in the treaties of western sources and became their distinctive mark. This allowed the bringing together of the political and the religious discourse and it especially contributed to the mixing of two literary genres: the mirrors of princes with the sermons.

**Keywords:** mirrors of princes; sermons; religious discourse.

### SUMARIO

1. Introducción.– 2. Espejos de príncipes y discurso religioso.– 3. Espejos de príncipes y los tratados de vicios y virtudes.– 4. El discurso religioso en los *Castigos del rey don Sancho IV*.– 5. La reafirmación del discurso en la Baja Edad Media.– 6. Conclusión.– 7. Bibliografía citada.

### 1. INTRODUCCIÓN

En 1390, en Pamplona, el rey de Navarra, Carlos III, hizo pública su obediencia al Papa avienés Clemente VII. En esa ceremonia don Pedro de Luna, el futuro Benedicto XIII, pronunció un sermón en el que fundamentó la decisión del monarca. Su editor moderno, H. Lapeyre, calificó a este texto como un *temoignage historique*<sup>2</sup>, pues documenta un paso importante de España en la contienda del Cisma. Por mi parte, considero además a este sermón como un precioso testi-

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue leída como conferencia en el *International Medieval Sermon Studies Society XVIIth Symposium* (Salamanca, 16-20 de julio de 2010).

Abreviaturas utilizadas: c = copia; cc = coplas.

<sup>2</sup> H. Lapeyre, *Un sermon*, p. 45.

monio del acercamiento de discurso político y religioso en el entorno monárquico castellano.

Las crónicas non son muy perceptivas a hacer mención de sermones pronunciados ante los monarcas; sin embargo, la *Crónica de Juan II* no calla un incidente que involucra a San Vicente Ferrer en su paso por Ayllón (Segovia), en 1411: *muchas predicaciones dixo en Ayllon e muchos dias estovo en la corte del rei frai Biçente, predicando e dexando dotrina*<sup>3</sup>. Las crónicas no sienten necesidad de consignar muchos otros oficios religiosos a los que asistían los reyes, pues formaban parte de la vida cotidiana del monarca. Pero el fanatismo que despertaba San Vicente Ferrer hizo imposible que el cronista callara sus prédicas. El discurso religioso invadía muchas facetas de la vida medieval y el ámbito político no le era indiferente.

Numerosos trabajos se han publicado sobre la historia del Derecho español, especialmente de los primeros códigos, entre los que los fueros, el *Espéculo* y las *Partidas* juegan un papel fundamental<sup>4</sup>. Ellos nos muestran que la redacción de un código jurídico propiamente hispánico no fue sino un largo proceso de escritura y reescritura de textos, pero también que la secularización del derecho canónico dejó impregnada su huella en el discurso legal. Un caso similar nos plantean los “espejos de príncipes” castellanos. Sus diferentes modelos, las diversas formas que tomaron en muchos manuscritos, muestran que ellos también se vieron sometidos a un proceso de escritura y reescritura. La falta de un molde preciso que caracterice al “espejo de príncipes”, factible de ser escrito en prosa o en verso, en un estilo arabizante o escolástico, como discurso organizado o como simple lista de sentencias o ejemplos, facilitó no sólo su constante metamorfosis, sino también su pervivencia.

Desde la publicación del estudio pionero en el ámbito hispánico de José Manuel Nieto Soria<sup>5</sup>, se han ido estudiando las imágenes de representación del poder, su simbología, su aporte a la formación del estado moderno, la sacralización del poder, entre otros tantos temas<sup>6</sup>. No faltan útiles panoramas que trazan la tradición de los *especula* castellanos<sup>7</sup>, aunque todos ellos son parciales. Todos estos panoramas por su naturaleza historicista no solucionan un problema de base: ¿cuáles son las claves de organización y de exposición de un “espejo de príncipes”? Tratando de solucionar este interrogante, hace años ensayé una explicación encontrando en la difusión del postulado pseudo-aristotélico de la trifuncionalidad de la ciencia política (es decir, su división en ética o monástica, económica y política) una clave de organización que se conocía ya desde la traducción de la económica de Pedro Gallego, pero que se patentizó, finalmente, con el tratado de Egidio Romano, que ya aparece citado en Juan Manuel y que tradujo y glosó fray Juan García de Castrojeriz para el rey Pedro

<sup>3</sup> Véase P. Cátedra, *La predicación*, p. 308; idem, *Sermón, sociedad y literatura*, p. 134. El episodio es también recordado por Alfonso Álvarez de Villasandino en un poema dedicado al obispo de Palencia, Sancho de Rojas, contenido en el *Cancionero de Baena* (n. 159), para que interceda ante el rey y le pague los favores que le hizo.

<sup>4</sup> Por ejemplo, los de A. García Gallo, *El “Libro de las leyes”* e idem, *Nuevas observaciones*; o los trabajos de J. Craddock ahora reunidos en el volumen *Palabra de rey*.

<sup>5</sup> Me refiero a sus *Fundamentos*.

<sup>6</sup> De lo cual son reflejo los volúmenes de J.M. Nieto Soria, *Ceremonias de la realeza* e idem, *El conflicto en escenas*, los de Genet y Vincent, *État et Église* y A. Rucquoi, *Genèse médiévale*. Un valioso antecedente fue el estudio de M. García Pelayo, *El reino de Dios*.

<sup>7</sup> F. Rubio, *De regimine principum*; H.L. Sears, *The “Rimado de Palacio”*; B. Palacios Martín, *El mundo de las ideas políticas*; J.M. Nieto Soria, *Les Miroirs*; M.A. Pérez Priego, *Sobre la configuración literaria*; D. Nogales Rincón, *Los espejos de príncipes*; H.O. Bizzarri, A. Rucquoi, *Los espejos de príncipes*; y M. Haro Cortés, *Literatura de castigos*.

I<sup>8</sup>. Hoy pienso que no puede ser la única clave, fruto, naturalmente, del multifacetismo del género.

Lo que presento a continuación es un ensayo de explicación de la conformación del discurso de los “espejos” desde el punto de vista de su tradición discursiva. Lo que me pregunto es si hay un tipo de discurso con el que se identifiquen los “espejos de príncipes” como sí los hay para otras tradiciones<sup>9</sup>.

## 2. ESPEJOS DE PRÍNCIPES Y DISCURSO RELIGIOSO

Ambas tradiciones tienen un punto en común: ellas se vieron de alguna manera comprometidas en la renovación cultural que se produjo en los siglos XII y XIII en la que la Universidad jugó un papel importante. El discurso religioso para entonces tenía una larga tradición: desde el mandato de Cristo a sus apóstoles de salir y predicar el Evangelio (Marcos 16, 15), la homilía se había configurado como un género propio. Pero, como bien se ha destacado, hasta el siglo XIII era un discurso dejado al libre arbitrio, a la libre inspiración –y por qué no– a la capacidad del orador<sup>10</sup>. En el siglo XIII, sin embargo, se reorganizó el discurso religioso y se estableció el sermón como una pieza de retórica. Ese sermón propio de las universidades estuvo pautado por normas fijas, por una estructura que era necesario seguir<sup>11</sup>. El predicador contaba ahora con una serie de textos auxiliares que le servían para componer su sermón: las *artes praedicandi*, manuales de retórica sagrada que incluían muchos modelos de sermones, y las *distinctiones*, repertorios de citas bíblicas, ejemplos y *auctoritates*. De esta forma, el sermón se transformó en un discurso retórico que osciló entre prédica oral y discurso escrito. Las órdenes mendicantes lo consideraron un arma esencial de la reforma de las costumbres de los clérigos, como se había propuesto en el IV Concilio de Letrán (1215). La prédica “efectiva” de la que nos dan cuenta la gran cantidad de *reportationes* que guardan los manuscritos medievales dio paso a la utilización del sermón como manual de lectura, es decir, la reunión en volúmenes de sermones que nunca se habían pronunciado<sup>12</sup>. Pero el sermón universitario no se quedó en el ámbito monacal y académico. También se instauró como instrumento de las costumbres de los laicos. De esta forma, gracias a los *sermones ad status* las órdenes religiosas que estaban en el entorno de la corte expandieron su influencia a palacio<sup>13</sup>.

El discurso político también se benefició de la reforma impulsada en las universidades. La ya antigua tradición de “espejos de príncipes” encontró en el ámbito universitario un impulso renovador<sup>14</sup>. Él también se transformó en un tipo de discurso más elaborado: el entretejido de sentencias bíblicas, de *auctoritates* y de ejemplos hizo que los llamados “medios auxiliares de la predicación” fueran herramienta indispensable para la elaboración de estos tratados. El *magister* universitario, entre cuyas funciones estaban tanto la de enseñar y disputar como la de predicar, cultivó

<sup>8</sup> H.O. Bizzarri, *La estructura*; idem, *El concepto de ciencia política*; idem, *El surgimiento*.

<sup>9</sup> Según han demostrado los diversos trabajos del volumen de D. Jacob y J. Kabatek, *Lengua medieval*.

<sup>10</sup> Como bien ha demostrado F. Rico, *Predicación y literatura*.

<sup>11</sup> É. Gilson, *Michel Menot*; M. Zink, *La prédication*; J. Longère, *La prédication*; B.M. Kienzle, *The Sermon*.

<sup>12</sup> J. Leclercq, *Les sermons*. Un caso en Castilla nos lo presenta el manuscrito BUS 1854 editado por M.A. Sánchez Sánchez, *Un sermonario*.

<sup>13</sup> Remito al trabajo de M. Corti, *Structures idéologiques*.

<sup>14</sup> W. Berges, *Die Fürstenspiegel*; J. Miethke, *Las ideas políticas*.

ambos géneros, el sermonístico y el político, pues en el fondo ambos tenían puntos en común<sup>15</sup>. Juan de Salisbury con su *Policraticus* impuso un modelo que influyó directa o indirectamente en otros “espejos de príncipes”<sup>16</sup>. El modelo más perfecto lo estableció, sin embargo, Egidio Romano con su *De regimine principum libri III*. Pero estos, como otros tantos tratados en los que circuló el pensamiento político de la Edad Media, no se pueden entender sin ese contacto con la universidad.

### 3. ESPEJOS DE PRÍNCIPES Y LOS TRATADOS DE VICIOS Y VIRTUDES

El tercer elemento que jugó un papel importante en la elaboración de un discurso de los “espejos de príncipes” al que quisiera hacer referencia son los listados de vicios y virtudes. Sabemos que en la Edad Media circularon dos matrices de listas de pecados (un listado septenario y otro octonario)<sup>17</sup>. Sin embargo, esas listas se presentaban como repertorios abiertos, es decir, permitían a cada autor completar o modificar dicho listado. Newhauser señaló que los tratados de vicios y virtudes sirvieron para componer colecciones de sermones, *exempla* y florilegios<sup>18</sup>. Por lo que puedo advertir en la literatura española, ellos también sirvieron para articular los “espejos de príncipes”. Y no creo que en esto España sea una excepción, si bien la particular situación de la Península Ibérica, cruce de caminos entre Oriente y Occidente, permitió la existencia de más listados.

Trazar la evolución de un género como el de los “espejos de príncipes” hispanos tropieza con un grave problema: la dificultad de describir una línea evolutiva clara y con ello una periodización<sup>19</sup>. Para el caso de los “espejos de príncipes” castellanos no es fácil establecer la datación cronológica de las obras, aún de forma aproximada: muchas de ellas debemos situarlas *grosso modo* dentro de una misma corriente, aunque no sepamos qué texto precede a cuál. Si bien hay excepciones, como los *Castigos del rey don Sancho IV* o el *Libro de los doze sabios*, la mayoría de ellos están tan encerrados en sí mismos que no hacen alusiones externas que nos permitan fecharlos. Es el caso del pseudo-aristotélico *Poridat de las poridades*. No hay ningún indicio claro que permita determinar su fecha de composición. Su primer editor, Lloyd A. Kasten, conjeturó que, si dos de sus manuscritos son del siglo XIII y ellos presentan grandes diferencias, sería éste un indicio de que la obra hubiera sido traducida del árabe a mediados de dicha centuria, tal vez a finales del reinado de Fernando III o a comienzos del de Alfonso X<sup>20</sup>. La obra debe agruparse junto a otras de procedencia árabe que se traducían en el mismo período. Pero no se puede ir más lejos. Este tratado consta de un prólogo, en el que se narra el origen del libro (la expedición de Yahaya

<sup>15</sup> P. Glorieux, *L'enseignement au Moyen Âge*; P. Delhay, *Enseignement et morale*.

<sup>16</sup> W. Berges, *Die Fürstenspiegel*, pp. 131-143; P. von Moos, *Geschichte als topik*.

<sup>17</sup> Una lista de ocho pecados tuvo su origen en los monasterios de Egipto en el siglo IV y fue recogida por el monje Evagrius (gula, lujuria, avaricia, codicia, ira, pereza, vanagloria, soberbia). Ella pasó luego a Casiano (ca. 360-433/35) y a Gregorio Magno quienes la difundieron a toda la Edad Media. Pero Gregorio Magno, si bien sigue a Casiano, instituyó un segundo modelo: el listado septenario. Modificó el esquema octonario colocando un pecado (la soberbia) como raíz de todos los otros (*Moralia in Job*, 31, 45, 87-91). Esto reforzó la imagen de los pecados como una familia y la idea de la comunicación entre ellos. Véase R. Jehel, *Die Geschichte des lasterschemas*; C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali*.

<sup>18</sup> R. Newhauser, *The Treatise*, p. 84.

<sup>19</sup> Para una tradición del género remito a los trabajos citados en la nota 7.

<sup>20</sup> Pseudo-Aristóteles, *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades*, pp. 10-11.

ibn al-Batrik al palacio de Hermes Trismegisto) y las cartas cruzadas entre Alejandro Magno y Aristóteles cuando el filósofo se excusa de no socorrer a su discípulo que ha conquistado Persia. Luego le siguen ocho capítulos en los cuales se dan consejos para el buen gobierno del reino, pero también consejos medicinales, de numerología mágica y hasta un lapidario. Todos saberes que son útiles para el gobierno del reino.

El primer capítulo describe cuatro tipos de reyes, que se determinan a partir de un vicio y una virtud: el franco para sí y para su pueblo, el escaso para sí y para su pueblo, el escaso para sí y franco para su pueblo y el franco para sí y escaso para su pueblo. Es la diferente combinación de este vicio y esta virtud la que determina la tipología de monarca. Pero hay un elemento que no debe faltar en el buen monarca: el “seso”, es decir, la inteligencia; él es el comienzo de todo buen gobierno y de la fama (“nombradía”) del rey. Es el deseo de fama innecesario el que desencadena una lista de pecados:

Onde el primer grado de seso es nonbradia, [e por el rregno uiene amor de la nonbradia], e si la demandar omne sin so derecho uiene por ella enbidia. E por la enbidia uiene la mentira. E la mentira es rrayz de las maldades. E por la mentira uiene la [mestura]. E por la [mestura] uiene la malquerencia. E por la malquerencia uiene el tuerto. E por el tuerto uiene el departimiento. E por el departimiento uiene odio. E del odio uiene baraia. E de la baraia uiene enemiztad. E de la enemiztad uiene lit. E la lit es contraria al iuyzio e desfaze el pueblo e uençe la natura. E la contraria de la natura es danno de todas las cosas del mundo<sup>21</sup>.

El “amor a la nombradía” es una forma de mencionar la vanagloria, y de ella viene la envidia y la mentira. El tratado nos presenta un modelo generativo de vicios: el encadenamiento de un vicio hacia el otro es claro y directo. Todo esto coincide con el modelo gregoriano. En el texto hasta se elige un “superpecado” (la mentira). No obstante, la obra está lejos de la tradición gregoriana. La vanagloria dispara una serie de calamidades, entre ellas “la mentira”, raíz de todos los males. Es aquí evidente la idea de ilación de los pecados, no de familiaridad, y que uno de ellos dispara todos los demás hasta llegar a la destrucción del mundo.

La obra, sin embargo, no está escrita como un listado de vicios y virtudes que hay que enseñar al rey. Ello será característico de los tratados de raíces occidentales. Por eso, sus capítulos discurrirán sobre la forma de impartir justicia, sobre el ejército y la guerra, sobre numerología mágica, sobre fisonomía y el estudio de las piedras. En muchos pasajes la obra no parece ser sino una acumulación de consejos como si se tratase de un florilegio:

Alexandre, nunca digades de si en las cosas que dixieredes de no. E nunca digades de no en las cosas que dixieredes de si. E todauiá pensat en las cosas que ouieredes de dezir o de fazer, e de guysa que non semeie aliuuiamiento en uestro dicho ny en uestro fecho. Ny fiedes por seruicio si non poor omne que ayades prouado por leal e por uerdadero. E guardat uestro cuerpo e uestro auer. E guardat uso de las cosas ueninosas ca muchas uezes mataron los omnes buenos con ellas (p. 117).

No faltan tampoco pequeñas historias con las que se ejemplifican algunos preceptos. Así, en la advertencia contra el veneno se coloca el ejemplo de la mujer alimentada con veneno (cap. 2), para demostrar el poder de la astronomía, los dos

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

ejemplos de los estremonianos (cap. 3) o sobre la caballería el ejemplo de los caballeros que van a lidiar (cap. 7).

La construcción de un “espejo de príncipes” estructurado sobre la base de vicios y virtudes es más propio de la tradición occidental. El *Libro de los doze sabios* es un precioso ejemplo de mezcla de elementos orientales y occidentales en un mismo “espejo de príncipes”. La obra fue compuesta hacia 1237 por Fernando III y completada a comienzos del reinado de Alfonso X, hacia 1255<sup>22</sup>. Ella posee 66 capítulos y parece haber sido compuesta en diferentes momentos<sup>23</sup>. Un primer núcleo de la obra lo constituyen sus primeros veinte capítulos que son anunciados en el prólogo. Esa primera sección funciona como un tratado de “vicios y virtudes”: lealtad, codicia, esfuerzo, sabiduría, castidad, templanza, saña, largueza, avaricia, amistad, enemistad, piedad, crueldad, justicia, codicia. Se trata de vicios y virtudes que se pueden hallar en un príncipe, por eso rompe el molde habitual. Por momentos se observa que el autor trabaja sobre la base de opuestos: si habla en un capítulo de la amistad, en el próximo lo hace de la enemistad; si habla en otro de la piedad, en el siguiente de la crueldad. Pero vemos ahora que la serie de vicios y virtudes no es un listado enunciado en el interior del texto, sino que él estructura la primera parte de este tratado, la más orgánica.

Muchos de sus capítulos están dispuestos como una sucesión de sentencias o dichos, que cada uno de los filósofos expone sobre el tema propuesto. Hay, sin embargo, capítulos que no hacen esto. Ellos desarrollan más bien un discurso, aunque en definitiva nunca se alejan de la forma expositiva del consejo:

Non dexes de fazer bien mientras podieres, que del mundo non te quedara al synon el nonbre de las bienaventuranças e de las conquistas, e las buenas obras que te salvaran el alma. E lo al, como sueño pasara ante dy (p. 110).

Hay capítulos que mezclan ambas formas expositivas como si se tratase de una acumulación de cosas. Estas diferencias me han sugerido que posiblemente la obra se nos haya conservado con diversos estados redaccionales, consecuencia de su tradición manuscrita<sup>24</sup>.

Otro tanto pasa en otra obra del período, *Flores de filosofía*, también a medio camino entre Oriente y Occidente. Se trata de un pequeño tratado de 38 capítulos con un pequeño prólogo en el que se dice que la obra fue compilada por una reunión de sabios, pero que luego fue Séneca quien la finalizó<sup>25</sup>. La ficción no deja de representar la técnica de trabajo de los talleres del rey Alfonso: el grupo de sabios coordinados por el monarca<sup>26</sup>. En este caso, la obra presenta dos catálogos, uno de vicios y virtudes y otro sólo de virtudes. El primero, como en el *Libro de los doze sabios*, se halla en la sucesión de capítulos: el amor a Dios, lealtad, justicia e injusticia, braveza, esfuerzo y desmayamiento, sabiduría, el uso de la palabra (*custodia linguae*), paciencia, sufrimiento, buen talante, buenas maneras, nobleza, cortesía humildad, orgullo, concordia (avenencia), esfuerzo y cobardía, riqueza y pobreza, honra de los parientes, mesura, mansedad y braveza, seso, osadía, codicia, saber y voluntad. Los capítulos

<sup>22</sup> La fecha fue propuesta por J.K. Walsh (ed.), *Libro de los doze sabios*, pp. 23-33; F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, pp. 241-260, ha puesto reparos a estas fechas, pero véanse ahora las consideraciones de H.O. Bizzarri, *Le croisement de cultures*.

<sup>23</sup> H.O. Bizzarri, *Consideraciones*; idem, *La idea de Reconquista*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Para la tradición de Séneca en España, véase K.A. Blüher, *Séneca en España*.

<sup>26</sup> Según estableció G. Menéndez Pidal, *Cómo trabajaron*.



mismos se desarrollan sobre una oposición. Cada vicio o virtud es definida a través de la confrontación con su opuesto. Por ejemplo, en el mismo capítulo se habla de la justicia y la injusticia (cap. 6), del esfuerzo y del desmayamiento (cap. 10), del esfuerzo y de la cobardía (cap. 24), de la riqueza y de la pobreza (cap. 26), de la mansedad y de la braveza (cap. 30), etc.

La obra presenta una mezcla de vicios y virtudes cortesanas y eclesiásticas. A la nobleza, cortesía y braveza propias de una sociedad feudal, añade otras de medios religiosos como la humildad, la codicia y el uso de la palabra, disciplina esta última en desarrollo en medios monacales a partir del siglo XII<sup>27</sup>. Pero lo que prima son los vicios y virtudes de una sociedad señorial.

El segundo listado se halla en el cuento de los capítulos II y III, donde se presenta el ejemplo del rey y el predicador. Un rey sale de caza y se encuentra con un predicador. Absorbido por su ejercicio, el rey indica al predicador que no tiene tiempo de oír su sermón. El predicador le advierte que si Adán perdió el paraíso por sólo un pecado, Dios no querrá acoger a aquél que cometió tantos. El rey se quedó pensando en estas palabras durante todo el día. A la vuelta de la caza, encontró un físico trabajando frente a unos orinales a quien le preguntó si tenía una medicina para curar sus pecados. Esa medicina conforma el capítulo III. Ella está constituida por una lista de virtudes: humildad, caridad, temor a Dios, vergüenza, obediencia, esperanza en Dios, mesura, amor verdadero, perdón, sabiduría, vencimiento de la voluntad y deseo de las buenas obras. El relato retoma la idea de las pasiones como una enfermedad, especialmente porque ellas estaban enlazadas a los pecados<sup>28</sup>. Se trata ahora de un listado de virtudes cuyo origen es claramente clerical. El lector de este manual encontrará muchas de ellas analizadas en el interior del tratado.

Sin embargo, la influencia oriental es aún fuerte. Por eso, si bien sus capítulos presentan un discurso más elaborado que se vale de conectores y giros para su ilación, es evidente que éste logra su articulación sobre la base del entretejido de sentencias:

Sabed que paciencia es que non peche omne mal por mal en dicho nin en fecho, *e que* non muestre sanna nin mala voluntad, nin tenga mal condesado en su coraçon por cosa que le fagan, nin que le digan. *E* de la paciencia son dos maneras, la primera es: que sufra el omne a los que son mayores que el, la segunda: que sufra a los menores que el. *E por esto disen* que, quando vno non quiere, dos non varajan. *E sabed* que nunca barajan dos buenos en vno, mas en dos malos fallaredes baraja, *e* quando barajan [vn] bueno e [otro] malo, amos a dos son contados por eguales. *E por ende* deue omne dar pasada a las cosas, sy non, nunca sera paciente<sup>29</sup>.

Hasta este momento los “espejos de príncipes” compilados en los reinados de Fernando III y Alfonso X, a medio camino entre tradición árabe y occidental, se constituyen como tratados de vicios y virtudes, con una organización cada uno particular. Podríamos decir que cada tratado establece su sistema de vicios y virtudes, cada obra su particular universo de virtudes. Ya he dicho que, si bien existían dos modelos de listas de pecados, el de Casiano y el de San Gregorio, cada autor podía elaborar el suyo propio. Y esa posibilidad fue utilizada por los compiladores de estos espejos. La evolución de la política castellana hizo que no tardaran los caminos de los “espejos de príncipes” y de la predicación en cruzarse.

<sup>27</sup> Como han demostrado C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua*.

<sup>28</sup> Véase para ello S. Vecchio, *Passions de l'âme et péché capitaux*.

<sup>29</sup> *Flores de filosofia*, pp. 39-40. La cursiva es mía.

4. EL DISCURSO RELIGIOSO EN LOS *CASTIGOS DEL REY DON SANCHO IV*

La llegada al trono de Sancho IV (1284-1295) significó la instauración definitiva de la clerecía en el poder. Ello se refleja claramente en las obras literarias y en las monumentales impulsadas por el monarca<sup>30</sup>. Sancho IV fue un hombre de una gran piedad, pero la clerecía fue quien le ayudó a llegar al poder y eso el monarca lo recompensó rodeándose en la corte de las personas que le habían sido fieles en sus momentos difíciles<sup>31</sup>. La orden de los franciscanos tendrá un papel destacado junto al monarca<sup>32</sup>. Todo esto hace que la visión del rey vuelva hacia una cultura eclesiástica de fuentes latinas. Tampoco estuvieron ausentes en el período textos de fuentes francesas, tal vez conocidos gracias a los prolongados, necesarios (y accidentados) contactos diplomáticos con el país vecino<sup>33</sup>.

Precisamente en Francia el discurso político experimentaba un cambio abrupto. En 1282 Egidio Romano terminaba su *De regimine principum* para el rey Felipe. Y poco después Henri de Gauchi realizaba la primera de las ocho traducciones al francés que se hicieron de este tratado<sup>34</sup>. La obra unía dos corrientes que estaban en pugna en las universidades francesas: la de los teólogos y los nuevos textos aristotélicos. No voy a expandirme sobre este tema, pero sí decir que el tratado de Egidio se une a esa corriente de expurgación de textos de Aristóteles que trataba de hacer asimilable las enseñanzas del Filósofo a una ortodoxia cristiana.

Es muy difícil decir si la obra de Egidio influyó sobre los *Castigos del rey don Sancho IV*, sea en su versión latina o francesa. Recordemos que el *De regimine principum* era lectura obligatoria para la orden de los agustinos, lo cual impulsó su difusión<sup>35</sup>. Los *Castigos del rey don Sancho IV* es un testimonio de la apropiación que hizo el discurso político del religioso. La consecuencia es la creación de un discurso escolastizante. Pero también la obra refleja la situación política de la Castilla del rey don Sancho IV: la influencia creciente en la corte del clero.

Los *Castigos del rey don Sancho IV* fueron compuesto hacia 1292, año importante para Sancho: el rey se afirma en su trono, impone su autoridad y obtiene una de las batallas más importantes frente a los moros, la toma de Tarifa. No sabemos, sin embargo, en qué estado redaccional dejó el rey su tratado. Muchos accidentes internos indican que mientras algunos capítulos fueron perfectamente terminados otros quedaron en redacciones intermedias. Lo cierto es que esta nueva clerecía propone un nuevo “espejo de príncipes”, centrado ahora de lleno en una tradición occidental. La obra comporta 50 capítulos y está escrita como los consejos que un padre da a su hijo. Evidentemente, la tradición catoniana y la salomónica han jugado aquí un papel importante en la conformación de la forma expositiva, pero tal vez también hayan sido conocidos los *Enseignements* del rey San Luis a sus hijos. El tratado está escrito para su hijo, el futuro Fernando IV, entonces de siete años de edad. Pero no hay que buscar una estrecha vinculación biográfica, como ha querido ver la crítica en alguna ocasión: lugar común de los “espejos de príncipes” era el de dedicarlo al hijo del monarca, aunque el tratado sirviera de lectura al rey o a la nobleza.

<sup>30</sup> F. Gutiérrez Baños, *Las empresas artísticas*.

<sup>31</sup> M. Gaibrois de Ballesteros, *Historia*; J.M. Nieto Soria, *Sancho IV*.

<sup>32</sup> Esta relación fue planteada por H.O. Bizzarri, *Castigos del rey don Sancho IV*, pp. 67-70.

<sup>33</sup> Remito para todo esto a la monografía de H.O. Bizzarri, *Castigos del rey don Sancho IV*.

<sup>34</sup> S.P. Molenaar (ed.), *Li livres du gouvernement des rois*. Sobre estas traducciones, véase ahora la tesis inédita de N.-L. Perret, *Il n'est seigneur*.

<sup>35</sup> Según indica F. Lejard, *Gilles de Rome*, p. 430.



Los *Castigos del rey don Sancho IV*, pese a su aparente sujeción a una ortodoxia, es una obra eminentemente innovadora. Desecha la estructura de catálogo de vicios y virtudes para buscar una nueva organización, ahora la concepción aristotélica trifuncional de la ciencia política, es decir, la división en tres partes de la disciplina: ética, económica y política. Es por eso que los primeros dieciocho capítulos se dedican a la ética o formación moral del individuo, los capítulos 19 a 21 al gobierno de la casa o económica, mientras que el resto se dedica a lo que en las nuevas teorías era la política, la relación con los súbditos y el gobierno del estado. Este sistema trifuncional es el mismo que presenta Egidio Romano, aunque no le hacía falta a los intelectuales de Sancho IV leer esta obra para aprenderlo, pues era una concepción suficientemente ya difundida<sup>36</sup>.

Hay muchos elementos que acercan este tratado político al ámbito de la predicación. Por ejemplo, el uso de preceptos bíblicos. El tratado presenta como nunca su discurso basado en citas bíblicas. No es de extrañar, pues como bien ha indicado Ullmann en varios de sus trabajos, la Biblia, en especial los proverbios y los Evangelios, ofrecieron el sostén ideológico del discurso político en la Edad Media<sup>37</sup>. Por tanto, siendo los *Castigos* un tratado en que el clero tiene tanta importancia, es obvio este uso preeminente de citas y pasajes bíblicos. Si en el prólogo se comenta el pasaje del Génesis sobre la caída es porque este relato sobre la transgresión de un orden impuesto por Dios justificaba en la tratadística política medieval la existencia de leyes. Si en el capítulo 10 se comenta el pasaje del tributo al César (Mateo 22, 15-22) es porque este pasaje en la tratadística medieval servía para reflexionar sobre la división de poderes.

Junto a ellas, hallan lugar las citas de *auctoritates*: San Agustín, Casiodoro, Boecio, San Cesario, es decir, lo que en el lenguaje universitario se consideraba los *antiqui*, pero también los *moderni*, como Pedro Lombardo, Graciano y San Bernardo. Todo esto inserta a este “espejo de príncipes” en la corriente del *Policriticus* de Juan de Salisbury, de los tratados de Santo Tomás y de Egidio Romano.

Podríamos hasta decir que hay capítulos escritos utilizando las técnicas de los sermones. Por ejemplo, el capítulo IX, dedicado a hablar de la justicia. Se inicia con una cita bíblica a manera de *thema* del capítulo: *Dize el rey Salamon: Amad justicia vos que judgades la tierra* tomada de Salomón 1:1 e inmediatamente añade otra a manera de *prothema*: *Derecho judgad a los fijos de los omes* (p. 120). Se desarrolla así un largo capítulo que utiliza de la *enumeratio* y ejemplos bíblicos. Uno de ellos es el famoso pasaje de las dos mujeres que se aparecen ante Salomón reclamando la maternidad de un niño, o el juicio que dio Dios sobre Sodoma y Gomorra, el castigo de David por tomar la mujer de Urías, el juicio de Judas por la traición que hizo a Cristo, el juicio de Dios sobre Nerón por la muerte de San Pedro y San Pablo. El capítulo finaliza con una frase a manera de *clausio*: *Todas las cosas se gouiernan e se mantienen por justicia, e sin ella non se farie nada* (p. 129). Ofrecí aquí un ejemplo *in extremis*, pero hay otros que no se acercan tanto a esta estructura.

Hay recursos propios de la exégesis bíblica. Por ejemplo, en el comentario de las sentencias. El capítulo VIII sobre la Fe se inicia también con una sentencia tomada esta vez de los *Decretales*: *Creed firme mente e abierta mente que vno sólo es verdadero Dios, perdurable, grande e non mouedizo, firme, del qual puede omne contar conplida mente* (p. 115). Esto da pie para hacer una larga explicación sobre la Trinidad. El pasaje se completa con otras citas bíblicas y con una *auctoritas* de los *moderni*: el Papa Inocencio y hasta de Pedro Lombardo.

<sup>36</sup> H.O. Bizzarri, *La estructura de “Castigos e documentos del rey don Sancho IV”*; idem, *El surgimiento de un pensamiento*.

<sup>37</sup> W. Ullmann, *The Bible and Princes*; idem, *Principios de gobierno*; idem, *The Papacy*.

Los *Castigos del rey don Sancho IV* no dejan de lado la alegoría bíblica, pero hay dos técnicas que no quisiera pasar por alto. Una es la utilización del recurso de la “plática”<sup>38</sup>. Este recurso otorgaba al discurso la vivacidad de la lengua hablada. Por ejemplo, en el capítulo X cuando comenta el pecado original, retrata el momento en que Dios se dirige a Adán y éste toma conciencia del pecado:

Oyo la boz de Dios que le llamo entre los arboles del parayso, e le dizie: ¿O eres Adam? Como quien dize: ¿O eres o do estas tu que erraste? (...) E dixo Adam entonçe: ‘Sennor, oy la tu boz que me llamauas e houe grand miedo e quisierame asconder si pudiera (p. 131).

El capítulo 21 cuando habla de la virginidad aconseja no tener relaciones con una judía, pues ellas son del linaje que crucificó a Jesús. Recuerda aquel momento de una forma viva:

Menbrarte deue commo los judios dixieron a grandes bozes: ‘¡Cruçificalde! ¡Cruçificalde! e la su sangre sea derramada e esparzida sobre nos e sobre nuestros fijos’ (p. 201).

El recurso acercaba el sermón al teatro, por eso era muy utilizado en la homilía pública. Los autores de los *Castigos* se sirven de él para romper la monotonía que imponía a esta prosa escolastizante la sucesión de citas bíblicas y patristicas.

El segundo recurso que creo que el o los autores de los *Castigos* toman de la predicación es el de hacer frecuente alusión a escenas de la realidad cotidiana. Así tienen lugar muchas comparaciones que hacen más concretos conceptos abstractos. Una, por ejemplo, era frecuente entre los predicadores: la desnudez con que viven las aves en contraposición a los bienes que desvelan el sueño de los hombres. Ello da pie a una escena costumbrista:

Mas el omne non acaesçe así, que quando se ha a echar a la noche desnuda los pannos e guardalos, e cuydalos guardar para si, e guardalos para otri. E el aue desde que vee la claridat del día non se detiene para vestir nin para calçarse, mas sacudese del suenno que ha dormido e buela e va su via. E el omne no faze asi, que en la mannana aura pereza de se leuantar e de se acomendar a Dios. E demas desto auerse ha de vestir e de calçar (p. 328).

En esta misma dirección debe interpretarse el ejemplo protagonizado por Juan Corvalán sobre la guerra entre Francia y Aragón ocurrida en 1285 y que el propio protagonista cuenta a don Sancho (cap. 19). El ejemplo recuerda la técnica del *audivi* de los predicadores.

Todos estos recursos muestran cómo el discurso político se iba apropiando del religioso<sup>39</sup>. El objetivo era claro: el nuevo entorno clerical de Sancho IV quería crear una imagen del monarca que se opusiera a la que ofrecían los “espejos de príncipes” del rey Alfonso X, la imagen del *rex christianissimus*.

Estos lazos se iban a profundizar en el futuro y los *Castigos del rey don Sancho IV* jugaron también aquí un papel protagónico. La obra fue reelaborada dos veces

<sup>38</sup> P. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura*, pp. 219-222; H.O. Bizzarri, *La palabra del predicador*.

<sup>39</sup> Remito para otros aspectos a H.O. Bizzarri, *Castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación*, pp. 47-70; Ch. Moreno, *La inserción de los exempla*.

en el siglo XIV. Una de ellas, contenida en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 6559, amplifica el tratado con capítulos de la glosa al *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano, hecha por fray Juan García de Castrojeriz, más otros elementos; entre ellos una serie de capítulos (caps. 83 a 88) tomados de un sermonario. El discurso político ya estaba preparado para incorporar no sólo el recurso de la prédica, sino sermones en su totalidad<sup>40</sup>. La otra reelaboración, contenida en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 3995, reformula más profundamente el texto: reescribe las frases, parte erróneamente los capítulos, latiniza los nombres de personajes bíblicos, adiciona de forma asistemática algunas citas en latín, especialmente bíblicas, y hasta una vez traduce al latín un refrán. Además, uno de sus manuscritos está iluminado con 22 ilustraciones, la mayoría de ellas ilustrando escenas bíblicas que representan preceptos políticos<sup>41</sup>. Esta reformulación del viejo texto no es extraña. La adición de citas latinas en el proceso de transmisión de los “espejo de príncipes” ya se había dado en otras obras, como el *Libro de los doze sabios*. Pero los *Castigos* se acercan a un período humanista que no hace extraña esta latinización. Por otra parte, es necesario pensar que la obra se difundió entre círculos religiosos conectados con la realeza, como el monasterio de las Huelgas en Burgos<sup>42</sup>.

## 5. LA REAFIRMACIÓN DEL DISCURSO EN LA BAJA EDAD MEDIA

En los siglos XIV y XV ésta será una tendencia que se profundice<sup>43</sup>. El “espejo de príncipes” más importante de este período lo constituye la glosa y traducción que fray Juan de Castrojeriz hizo del *De regimine principum* de Egidio Romano. El tratado es de trascendental importancia para la historia de las ideas políticas, pues no sólo ofrece la síntesis de ideas cristianas y aristotélicas, sino también la concepción trifuncional de la ciencia política aplicada ahora a un manual para el príncipe y para toda la sociedad. Sin embargo, desde el punto de vista expositivo poco agregó a esta corriente que comento, pues el tratado de Egidio y la glosa de Castrojeriz se vuelcan más hacia una prosa escolastizante, en la que el comentario de *auctoritates*, *antiqui* y *moderni*, es la forma única de razonamiento. Al comienzo del libro se explica que Gil de Roma compuso este texto por mandado del rey Felipe de Francia *a cuyo ruego el compuso este libro de los dichos de los filosofos e principalmente de Aristoteles*<sup>44</sup>. Y como la ciencia que va a enseñar trata de aspectos morales sobre los cuales no hay certeza se valdrá de “figuras”, es decir, comparaciones, y de “ejemplos”. Estas “figuras” y “ejemplos” serán multiplicados por García de Castrojeriz en sus glosas. Es por eso que este tratado retoma la forma expositiva del comentario de *auctoritates*, como se hacía en la escuela, pero no las técnicas de una oratoria sermonística. Lo único que de ella adiciona Castrojeriz es la extrema utilización de *exempla*.

Hay otros tratados del período que, sin embargo, sí se valen de la retórica sermonística. Por ejemplo, fray Juan de Alarcón en su tratado *Libro del regimiento*

<sup>40</sup> Sobre esta versión y sus ampliaciones véase la tesis de A.M. Marín Sánchez, *La versión interpolada*, pp. 65-173.

<sup>41</sup> Ellas fueron estudiadas por H.O. Bizzarri, *Del texto a la imagen*.

<sup>42</sup> Desconocer este proceso llevó a M.A. Sánchez Sánchez a creer que los capítulos de los *Castigos* son verdaderos sermones en su trabajo *Notas sobre los “Castigos”*.

<sup>43</sup> La imitación de sermones se transformó en los siglos XIV y XV en una práctica común en toda Europa, especialmente en Inglaterra y Francia, como han estudiado S.L. Gilman, *The Parodic Sermon* y M. Jones, *The Parodic Sermon*.

<sup>44</sup> J. Beneyto Pérez, *Glosa castellana*, p. 5.

*de los señores* dedicado a don Álvaro de Luna<sup>45</sup>. El propósito de esta obra es enseñar cómo, a pesar de los peligros que para el alma trae el ejercicio del gobierno, el regidor puede servir a Dios y, en consecuencia, conseguir el premio divino. Es la única forma de agradecer a Dios que ha decidido honrar al condestable colocándolo en tan alto lugar de la sociedad:

E por cierto, yo e todo otro omne que la Santa Escripura lee, o algo della entiende, devemos tanto bien a Dios sentir, que tiene poder e puede querer de vos e de otros semejantes que en esta vida ensalzo, ensalzavros en la otra e llevarvos a la gloria, para que por vosotros non quede, esforzandovos de trabajar e deseandole servir e poniendolo en obra (p. 156).

El ejercicio del poder es, por tanto, un servicio a Dios. Las seis partes en que se divide este tratado intentan describir el regimiento del reino como un “arquetipo divino”. Los tres primeros libros de este tratado se ocupan de mostrar la relación que el poder tiene con Dios; la cuarta y la quinta explica los pecados que nacen del poder y cómo Dios soporta a los que en ellos incurren; la sexta trata de los arrepentidos y cómo ellos deben buscar a Dios. Fernando Rubio señaló en este tratado la influencia de Egidio Romano, aunque, confiesa, que el texto recuerda una lectura lejana del escritor agustino<sup>46</sup>. Efectivamente, pocos elementos comunes podemos señalar con la obra de Egidio o su traducción castellana. Más bien su estructura y estilo se colocan en la línea de los *Castigos del rey don Sancho IV*, aunque esto tampoco implique una influencia directa de una obra sobre la otra.

La retórica sermonística ha dejado aquí una vez más una honda huella no sólo en el uso de citas bíblicas, de *auctoritates* y ejemplos sagrados, sino en el desarrollo mismo del tema de los capítulos. Daré como ejemplo el capítulo 9 de su Libro I en el que expone cómo los que bien han regido su reino y su cuerpo ganan el Paraíso. El capítulo comienza con una cita de San Agustín: *Según dize Sant Agustín, el que bien se ha en el regimiento de Dios aca le dio e bien gobierna la gente que le encomendo fazelo Dios digno de lo meter despues en el regno que le prometió* (p. 169). A esta primera cita que a modo de *thema* esboza la temática del capítulo, le sigue una segunda cita bíblica (Mateo 25, 21-23) que juega a manera de *prothema*: *Alegrate, buen siervo e fiel, sobre pocas cosas que te di fuiste fiel e leal, agora sobre muchas te constituiré; entra en el gozo de tu Señor* (p. 169). La cita bíblica le da apoyo doctrinal para sustentar la hipótesis de San Agustín: los fieles a Dios están a su lado. Una segunda cita bíblica, esta vez atribuida a San Pablo le hace volver sobre un tema tópico de los “regimientos de príncipes”, a saber, el duro oficio de gobernar al pueblo:

E por cierto, razon sera que escansen de sus trabajos, ca como dize Sant Pablo, trabajo es regir conpañia e gente e servir a muchos, ca propiamente cada uno que a otros rige e es señor, si bien lo faze, mas que ellos trabaja, ca tiene de proveer a cada uno, de oirlo e soportarlo e contentarlo, e soportar a cada uno su vicio e tacha, e quasi en tantas partes se parte quantas son aquellos de quien tiene cargo (p. 169).

A continuación enumera los seis males que presenta el poder temporal y de los cuales el regidor se debe cuidar. Al finalizar esta exposición de males coloca el ejemplo de Alejandro Magno y el hijo de un rey que no quería gobernar para tener

<sup>45</sup> Véase el texto en F. Rubio, *Prosistas*, pp. 156-216.

<sup>46</sup> Idem, *De regimine principum*, p. 654.

tiempo para preparar su alma para la muerte. La historia es una de las tantas referidas a Alejandro Magno en las que el héroe se encuentra con personajes sabios que desprecian el mundo y sus riquezas, a las cuales fueron muy afectos los predicadores<sup>47</sup>. Finalmente, hay una frase de cierre a manera de *clausio* que sintetiza el propósito del capítulo y que retorna al *thema*: *De todos estos peligros e enojos es aquel regno quito, el qual aquellos a quien Dios los regimientos temporales encomienda, despues desta vida, los mete e faze gloriosamente regnar por siempre* (p. 170).

El tratado utiliza, pues, los mismos recursos retóricos que los *Castigos del rey don Sancho IV*, con la sola excepción de la “plática” que Juan de Alarcón excluye. Las partes 4-6, dedicadas a la reflexión sobre la relación del hombre con los pecados y a demostrar cómo Dios soporta por divina gracia los pecados del hombre están constituidas por capítulos que se pueden asimilar a sermones destinados a la lectura. Sin embargo, si bien la impronta religiosa es fundamental, el catálogo de vicios y virtudes no juega aquí ningún papel.

Es en el campo de la lírica donde se va a imitar más fielmente el estilo de los sermones. Fernán Pérez de Guzmán dirige al rey y a los nobles un *Dezir*, “letradamente fundado”, para demostrar que nadie escapa a la muerte<sup>48</sup>. La retórica sermonística deja aquí su huella no tanto a nivel de la expresión como en la estructura del poema. La primera copla introduce el *thema* del poema basándose en Génesis 3: 19: el hombre es formado del polvo y al polvo volverá:

Tu, omne que estas leyendo  
este mi simple dietado,  
e non çesas presumiendo  
como vives muy honrado,  
miembrate que eres formado  
de muy vil composiçion  
e sin toda escusaçion  
e ella seras tornado (c. 1).

La copla 2 agrega otra cita a manera de *prothema*: *segund curso mundano, / non has siempre de durar / nin puedes trashumanar / de los otros la tu mano* (c. 2). Luego siguen una serie de coplas que presentan un desfile de personajes famosos de la Biblia y la Antigüedad. Cada copla ofrece grupos de personajes que están relacionados entre sí para finalmente decir que vencedores y vencidos, ninguno de ellos ha sobrevivido. Doy como ejemplo una copla:

Etor, el noble troyano  
que fue tan firme guerrero,  
e Archiles, el greçiano,  
venturoso cavallero,  
Ulixes, varon tortero,  
que fizo tan cruel guerra,  
ya son fechos polvo, tierra,  
segund testo verdadero (c. 5).

Las cinco últimas coplas funcionan a manera de *clausio* proponiendo huir de la riqueza, inclinarse a amar a Dios y dar limosna.

<sup>47</sup> El relato no lo encuentro ni en Valerio Máximo ni mencionado por G. Cary, *The Medieval Alexander*, pp. 143-162, ni por M.R. Lida de Malkiel, *La leyenda de Alejandro*, pp. 182-197.

<sup>48</sup> *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, n. 572.

En 1475 o 1476 fray Íñigo de Mendoza dedica un *Sermón trobado* al rey Fernando el Católico, poema en el que insta al monarca a tomar la lanza y acabar con los rebeldes. Se trata de un poema laudatorio al nuevo monarca que une el reino de León, Castilla, Aragón y Sicilia. Por ello, puesto que ha alcanzado más alto estado que ningún otro monarca español anterior, se ve necesitado de una doctrina política:

Quanto mas alto se enpina  
la cumbre de estado grande,  
tanto mas y mas aina  
es necesaria dotrina  
con que rija y con que mande,  
que si no mentio Platon  
y verdad dixo Boecio,  
sera prospera nacion  
la que rige discrecion,  
al contrario la quel necio;  
lo mismo dixo Vejecio (c. 2)<sup>49</sup>.

El poema sigue a rajatabla la forma de un sermón. Parte de una sentencia bíblica: *Jugum meum suave est* (Mateo 11, 30), incluye una oración, divide el *thema* en partes y finaliza con su *clausio*<sup>50</sup>. Como es común en los sermones, el autor divide su tema en tres partes. Se vale para ello de las tres metáforas que le sugiere el *thema*. En la primera (cc. 14-25) desarrolla la metáfora del yugo que lleva el buey; por tanto, insta al monarca a dominar el reino con mano fuerte:

Esforçad, rey esforçado;  
tomad lança en la mano;  
sujuzgad vuestro reinado,  
pues teneis tan bien parado  
lo divino y lo humano:  
lo divino porque vos,  
aunque puesto en tierna hedad,  
sois un rey mucho de Dios;  
lo humano porque las dos,  
gran justicia y libertad,  
fundada sobre verdad (c. 18).

La segunda parte del sermón (cc. 26-34) toma la metáfora de la melena del buey que hace más suave el yugo que debe llevar. Por eso, propone al monarca que procure la voluntad de los sojuzgados:

Teniendo Dios soberano  
infinito el poderio,  
gobierna el linaje humano  
con una tan blanda mano  
que non fuerça el albedrio;  
pues si Dios omnipotente  
pone el yugo sobre blando,  
quanto mas de gente en gente  
se debe muy mansamente  
executar lo del mando,  
las voluntades del ganado (c. 29).

<sup>49</sup> Cito por fray Íñigo de Mendoza, *Cancionero*, pp. 299-318.

<sup>50</sup> Para un análisis de las metáforas contenidas en el poema en relación al mundo animal, remito al trabajo de A.I. Carrasco Manchado, *La metáfora animal*.



La última parte (cc. 35-50) habla de las coyundas con que se deben atar los bueyes. En esta parte, Mendoza intensifica el desarrollo de la batalla animalística del buey y su forma de sojuzgarlo. De esta forma, propone dominar a los rebeldes:

Si quereis bien gobernalles  
poned freno al que es brioso  
y espuelas al perezoso,  
que sabed que los vasallos  
se rigen como caballos (c. 49).

El poema posee una doble *clausio*. Una copla que denomina “Fin del sermón” (c. 51) en la que Mendoza pide al monarca que piense en la gloria eterna y un “Utículo” (cc. 52-54) en el que expresa su confianza en que el rey logrará la unidad de España.

Pero tanto este poema, como el *Dezir* de Fernán Pérez de Guzmán, excluyen de su contenido la temática de vicios y virtudes. Su autor no quiere escribir verdaderamente un sermón, pero halla en esta forma una manera de autenticar más fácilmente un discurso partidista. Es curioso observar que cuanto más los autores del siglo XV imitan la forma del sermón, tanto más descartan el esquema de vicios y virtudes.

## 6. CONCLUSIÓN

Como se puede ver de lo que he expuesto, los “espejos de príncipes” se han valido de más de una forma expositiva. De la misma manera que no hay un molde general que determine la forma de un “regimiento”, tampoco hay una única forma de modo expositivo. Los primitivos “espejos de príncipes”, enraizados en una tradición oriental, se valieron por sobre todo de la técnica de la acumulación de sentencias y la ilación de pecados. Pero a partir de la reforma política llevada a cabo por Sancho IV el molde occidental de estos tratados hizo que en ellos se aplicaran técnicas expositivas en algunos casos escolastizantes, especialmente aquellos que siguieron la huella de Egidio Romano, y en otros la retórica sermonística, como hicieron los *Castigos del rey don Sancho IV*. Ella no se va a limitar a valerse de una serie de técnicas, sino también a copiar la forma y estructura de los sermones. Es evidente que la retórica de este “espejo de príncipes” refleja una infiltración en el poder de las órdenes religiosas que ahora aplicaban sus técnicas de persuasión en un tratado destinado a educar al príncipe y a la nobleza. Pero lo que era a finales del siglo XIII una consecuencia de una situación política, en el siglo XV se transformó en moda literaria. Es por eso que la estructura de los sermones y sus técnicas van a ser imitadas en poemas que dirigen mensajes al monarca. Pero estos poemas estarán vacíos de su antiguo contenido: el comentario de vicios y virtudes, para reducirse a poemas escritos *ad hoc*.

El discurso político de tono escolastizante fue buscando nuevas formas de expresión y ello lo llevó a cruzarse con el discurso religioso y a apropiarse de sus formas argumentativas. Si bien en el aspecto dogmático, los “espejos” presentan un mensaje uniforme que pone de relieve ciertos elementos que se reorganizan según el momento histórico, en el aspecto discursivo muestran una constante búsqueda, sin llegar nunca a tener una identidad propia. Es evidente que no hay un estilo único para los “espejos de príncipes”: ellos supieron evolucionar atendiendo a los cambios de la política. Lo que intentado explicar aquí es una de sus tantas búsquedas: la que lo llevó a imitar la retórica sermonística.

## 7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Beneyto Pérez, Juan, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes" de Egidio Romano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Berges, Wilhelm, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1938.
- Bizzarri, Hugo O., *Consideraciones en torno a la elaboración del Libro de los doze sabios*, "La corónica" 18/1 (1989), pp. 85-89.
- Bizzarri, Hugo O., *La idea de Reconquista en el Libro de los doze sabios*, "Revista de Filología Española" 76 (1996), pp. 5-29.
- Bizzarri, Hugo O., *La estructura de "Castigos e documentos del rey don Sancho IV". Apuntes para la historia de la formación de la ciencia política en la Castilla del siglo XIII*, "Incipit" 17 (1997), pp. 83-138.
- Bizzarri, Hugo O. (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, Madrid, Iberoamericana - Frankfurt am Main, Vervuert, 2000.
- Bizzarri, Hugo O., *El concepto de ciencia política en Juan Manuel*, "Revista de literatura medieval" 13/1 (2001), pp. 59-77.
- Bizzarri, Hugo O., *El surgimiento de un pensamiento económico en Castilla (Historia de una idea desde Pedro Alfonso hasta fray Juan García de Castrojeriz)*, "En La España Medieval" 25 (2002), pp. 113-133.
- Bizzarri, Hugo O., *Del texto a la imagen: representaciones iconográficas de la realeza en un manuscrito de los 'Castigos del rey don Sancho IV' (Ms. BN Madrid 3995)*, "Incipit" 22 (2002), pp. 53-94.
- Bizzarri, Hugo O., *Castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación*, Londres, PMHRS, 2004.
- Bizzarri, Hugo O.; Rucquoi, Adeline, *Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente*, "Cuadernos de Historia de España" 79 (2005), pp. 7-30.
- Bizzarri, Hugo O., *La palabra del predicador: entre liturgia y dramatización*, en "Medievalia. An Interdisciplinary Journal of Medieval Studies Worldwide" 27/1 (2006), pp. 65-92.
- Bizzarri, Hugo O., *Le croisement de cultures dans le "Libro de los doze sabios"*, en Förster, R.; Günthart, R. (eds.), *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, Berlín, Lang, 2010, pp. 243-253.
- Blüher, Karl A., *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- Carrasco Manchado, Isabel, *La metáfora animal en la propaganda política de los Reyes Católicos*, "Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale" 25 (2002), pp. 399-419.
- Cary, George, *The Medieval Alexander*, en Ross, D.J.A. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- Casagrande, Carla; Vecchio, Silvina, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.
- Casagrande, Carla; Vecchio, Silvina, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel medioevo*, Turín, Einaudi, 2000.
- Cátedra, Pedro, *La predicación castellana de San Vicente Ferrer*, "Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona" 39 (1983-1984), pp. 235-309.
- Cátedra, Pedro, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, Junta de Castilla y León - Consejería de Cultura y Turismo, 1994.

- Corti, María, *Structures idéologiques et structures sémiotiques dans les sermons "ad status" du XIII<sup>e</sup> siècle*, en Brind'Amour, Lucie; Vance, Eugène (eds.), *Archéologie du signe. Colloque tenue au Centre Culturel Interantional du Cerisy-La-Salle du 2 au 12 août 1977*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983, pp. 145-163.
- Craddock, Jerry, *Palabra de rey: selección de estudios sobre legislación alfonsina: volumen ofrecido en homenaje por sus colegas y amigos*, Salamanca, Semyr, 2008.
- Delhay, Philippe, *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions du Cerf Paris, 1988.
- Dutton, Brian; González Cuenca, Joaquín (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Madrid, Visor Libros, 1993.
- Kunst, Hermann (ed.), *Flores de filosofía*, en *Dos obras didácticas y dos leyendas*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878, pp. 1-83.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes, *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Madrid, Editorial Voluntad, 1922-1928.
- García Gallo, Alfonso, *El "Libro de las leyes" de Alfonso el Sabio: del "Espéculo" a las "Partidas"*, "Anuario de Estudios del Derecho Español" 21-22 (1951-1952), pp. 345-528.
- García Gallo, Alfonso, *Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X*, "Anuario de Estudios del Derecho Español" 46 (1976), pp. 609-670.
- García Pelayo, Manuel, *El reino de Dios como arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- Genet, J. Ph.; Vincent, B. (dirs.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986.
- Giman, Sander L., *The Parodic Sermon in European Perspective: Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Wiesbaden, F. Steiner, 1974.
- Gilson, Étienne, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, en Gilson, Étienne, *Les Idées et les lettres*, París, J. Vrin, 1932, pp. 93-154.
- Glorieux, Palémon, *L'enseignement au Moyen Âge: technique et méthodes en usages à la Faculté de Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge" 35 (1968), pp. 65-186.
- Gutiérrez Baños, Fernando, *Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Burgos, Junta de Castilla y León, 1997.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Haro Cortés, Marta, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Laberinto, 2003.
- Jacob, Daniel; Kabatek, Johannes (eds.), *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península ibérica*, Madrid, Iberoamericana - Frankfurt am Main, Vervuert, 2001.
- Jehel, Reiner, *Die Geschichte des lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung*, "Franziskanische Studien" 64 (1982), pp. 261-359.
- Jones, Malcolm, *The Parodic Sermon in Medieval and Early Modern England*, "Medium Aevum" 66 (1997), pp. 94-114.
- Kienzle, Berverly Mayne, *The Sermon*, Turnhout, Brepols, 2000.
- Lapeyre, Henri, *Un sermon de Pedro de Luna*, "Bulletin Hispanique" 49/2 (1947), pp. 38-46 y 50/2 (1948), pp. 129-146.
- Leclercq, Jean, *Les sermons sur les Cantiques ont-ils été prononcés?*, "Revue Bénédictine" 65 (1955), pp. 71-89.

- Lejard, Felix, *Gilles de Rome, religieux, augustin, théologien*, en *Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des religieux Bénédictins de la Congregation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institute*, París, Imprimerie Nationale, 1888, vol. 30.
- Lida de Malkiel, María R., *La leyenda de Alejandro en la literatura medieval*, en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 165-197.
- Longère, Juan, *La prédication médiévale*, París, 1983.
- Marín Sánchez, Ana María, *La versión interpolada de los 'Castigos' de Sancho IV: Edición y estudio*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2003 (tesis doctoral).
- Mendoza, fray Íñigo de, *Cancionero*, Julio Rodríguez-Puértolas (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 5 (1951), pp. 363-380.
- Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Librería Biblos, 1993.
- Molenaer, Samuel Paul (ed.), *Li livres du gouvernement des rois. A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna's Treatise*, Nueva York, Columbia University Press, 1899 (reimp. Nueva York, Ams Press, 1966).
- Moreno, Charo, *La inserción de los exempla en "Castigos e documentos de Sancho IV". La retórica del sermón en pro de una empresa de estado*, en Alvar, C.; Lucía Megías, José Manuel (ed.), *La literatura en la época de Sancho IV (Actas del Congreso Internacional 'La literatura en la época de Sancho IV', Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994)*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones, 1996, pp. 469-477.
- Newhauser, Richard, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and The Vernacular*, Turnhout, Brepols, 1993.
- Nieto Soria, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla, siglos XIII-XIV*, Madrid, Eudema, 1988.
- Nieto Soria, José Manuel, *Ceremonias de la realeza, propaganda y legitimación*, Madrid, Nerea, 1993.
- Nieto Soria, José Manuel, *Sancho IV (1284-1295)*, Palencia, La Almoneda, 1994.
- Nieto Soria, José Manuel, *Les Miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIIe-XVe siècles): tendances de la recherche*, en Benedictis, Angela (ed.), *Specula principum*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 193-207.
- Nieto Soria, José Manuel (dir.), *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Madrid, Silex, 2010.
- Nogales Rincón, David, *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*, "Medievalismo" 16 (2006), pp. 9-39.
- Palacios Martín, Bonifacio, *El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los "espejos de príncipes" (1250-1350)*, en *Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350 (Actas de la XXI Semana de Estudios Medievales de Estella. 18 al 22 de julio de 1994)*, Pamplona, 1995, pp. 463-483.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, *Sobre la configuración literaria de los "Espejos de príncipes" en el siglo XV castellano*, en Penna, Rosa E.; Rosarossa, María A. (eds.), *Studia Hispanica Medievalia III. IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval (agosto 19-20, 1993, Buenos Aires, Argentina)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993, pp. 137-150.

- Perret, Noëlle-Laetitia, *'Il n'est seigneur qui ne deust avoir pour soy et sez enfans li Livre du regime des princez'. Les traductions françaises du 'De regimine principum' de Gilles de Rome (XIIIe-XVe siècles)*, Friburgo, Université de Fribourg, 2009.
- Pseudo-Aristóteles, *Poridat de las poridades*, Kasten, Lloyd August (ed.), Madrid, [S. Aguirre Torre], 1957.
- Pseudo-Aristóteles, *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles, Secretum secretorum*, Bizzarri, Hugo O. (ed.), Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2010.
- Rico, Francisco, *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, UNED, 1977.
- Rubio, Fernando, *"De regimine principum", de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media, siglo XV*, "La Ciudad de Dios" 174 (1961), pp. 645-667.
- Rubio, Fernando (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, BAAEE, 1964, vol. II.
- Rucquoi, Adeline, *Genèse médiévale de l'Etat Moderne: La Castille et la Navarre (1250-1370)*, Valladolid, Ámbito, 1987.
- Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio, *Un sermonario castellano medieval. Estudio y edición*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1999.
- Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio, *Notas sobre los "Castigos" atribuidos a Sancho IV, en Praestans laborre Victor. Homenaje al profesor Víctor García de la Concha*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 51-71.
- Sears, Helen L., *The "Rimado de Palacio" and the "De regimine Principum" tradition of the Middle Ages*, "Hispanic Review" 20/1 (1952), pp. 1-27.
- Ullmann, Walter, *The Bible and Principles of Government in the Middle Age*, en *La Biblia nell'alto medioevo (26 aprile-2 maggio 1962)*, Spoleto, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo X, 1963, pp. 181-227.
- Ullmann, Walter, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1976.
- Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Vecchio, Silvana, *Passions de l'âme et péché capitaux: les ambiguïtés de la culture médiévale*, en Flüeler, Christoph; Rohde, Martin (eds.), *Laster in Mittelalter / Vices in the Middle Age*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp. 45-64.
- Von Moos, Peter, *Geschichte als topik: der rethorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die 'historiae' im Policraticus Johannes von Salisbury*, Zürich, Hildesheim, 1988.
- Walsh, John K. (ed.), *Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad [ca. 1237]*, Madrid, BRAE, 1975.
- Zink, Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*, París, 1976.

Fecha de recepción del artículo: diciembre 2011

Fecha de aceptación y versión final: abril 2012