**Zeitschrift:** Hispanica Helvetica
**Herausgeber:** Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
**Band:** 23 (2012)

**Artikel:** Claves del entorno ideológico del Poema de Alfonso XI
**Autor:** Nussbaum, María Fernanda
**Kapitel:** 6: Los Specula principum en la conformación de una teoría política monárquica
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-840900

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 22.08.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# VI

# LOS *SPECULA PRINCIPUM* EN LA CONFORMACIÓN DE UNA TEORÍA POLÍTICA MONÁRQUICA

## 1. El *Speculum regum*: la problemática inicial

Morais Barbosa (1972), uno de los principales y más profundos estudiosos de Álvaro Pelayo, recalca en su trabajo una característica del *Speculum Regum* capital para la interpretación de este tratado: no consiste en una obra encomendada, como sí lo había sido el *De Planctu Ecclesiae* por el papa, y por ello, refleja la autenticidad del pensamiento del franciscano trecentista. En efecto, después de la victoria que el rey castellano había conseguido en el Salado, el 30 de octubre de 1340, y de las buenas relaciones que mantenía con la curia pontificia, el penitenciario de Aviñón le dedica este espejo (este 'colirio') para que se contemple asiduamente en él. Asimismo, en el *Incipit*, presenta al rey Alfonso XI como «rege Guisigotorum et terrestri Christi Vicario [...] Alfonso i[l]ustri et inclito fidei ort[h]odoxae Ihesu Filii Dei atque Sanctae Mariae [...] praecipuo catholico et defensori» (Pinto de Meneses 1955: 5). Una frase en la que, como veremos más adelante, resume el conjunto de su teoría referida a la monarquía: la importancia del linaje, de los antepasados como elemento constitutivo del poder presente, la cualidad del monarca como vicario de Cristo en la tierra, el rey como buen cristiano respondiendo a las ideas ortodoxas del cristianismo de quien es su defensor.

El estudioso portugués atinó a percibir la autenticidad del pensamiento de Álvaro Pelayo, exponiendo, con muchísimo rigor, las teorías teocéntricas que vuelve a reflotar el intelectual del siglo XIV. Destaca que el *Speculum* sostiene la sumisión del monarca al papa y que hace importantes reflexiones sobre el tirano. Pero lo más importante es la teoría que interpreta la imagen del rey como persona en su

dimensión social y cristiana. Así, el obispo de Silves llega a la espiritualización del poder regio.

Morais Barbosa sintetiza las ideas teocéntricas que expone a lo largo de su obra el autor del *Speculum*. Sin embargo, retomando estas ideas del texto trecentista, vamos a ver hasta qué punto el tratado está de acuerdo con la política llevada a cabo en Castilla en la primera mitad del siglo XIV, es decir, hasta qué punto el rey puede mirarse en este 'espejo', 'colirio para los ojos del alma', y tratar de limitar las ideas que en él se exponen sin que su reino corra el peligro de desintegrarse en una teocracia que en el siglo XIV estaba perdiendo sentido.

Menos exhaustivo, pero también fundamental entre los primeros estudios que se realizaron sobre el penitenciario papal gallego, fue el de Jung (1931), que analiza la ideología predominante en el *De Statu et Planctu Ecclesiae*, el *Speculum Regum* y el *Collyrium aduersus hereses*. Ubica al autor medieval dentro de la corriente extremista del cesaropapismo de Gregorio VII, que contempla el poder secular como emanación del de la Iglesia y al papa como detentor de los dos poderes.

Otros aspectos, aunque más secundarios, sobre el escritor gallego pueden observarse en los artículos de Miethke (1989) y Capalbo (1986). Miethke enfoca su estudio desde el problema ideológico en el seno mismo de la Iglesia: las divergencias entre el papado y la Orden franciscana, y, dentro de ésta, entre Conventuales y Espirituales, sugiriendo que Álvaro Pelayo se mantuvo al margen de tales disputas. En rasgos generales, Miethke no aporta nada novedoso al conocimiento sobre el tratadista medieval: expone una vez más el sistema de defensa pontifical desarrollado en el siglo XIV y percibe las obras del canónigo como un llamado a la moral y una crítica a la sociedad del momento. Pero, básicamente, nos interesa su estudio por dos puntos que le otorgan gran originalidad. El primero es percibir la distancia que separa las teorías de Egidio Romano de las de Álvaro Pelayo, que los eruditos anteriores habían visto como cercanas, y observar la influencia que sobre el segundo ejercieron Santiago de Viterbo, la bula *Unam sanctam*, así como el derecho canónico. En su opinión, el escritor español nunca llegó a conocer el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, a quien, no obstante, critica. Sin embargo, el

investigador alemán no se detiene a analizar estos supuestos que expone en su artículo. El segundo punto es el desplazamiento a un plano secundario de la obra del penitenciario de Juan XXII. Critica el pensamiento de Pelayo por su mezcla de ideas heterogéneas y por la falta de convicciones propias en favor del pontífice. Todas estas afirmaciones de Miethke nos parecen extrañas si pensamos que Álvaro Pelayo fue un *doctor decretorum*, graduado en Bolonia, una de las universidades más prestigiosas de aquellos siglos.

Capalbo sitúa a Álvaro Pelayo en el conflicto entre seculares y mendicantes, y su ingente producción de escritos eclesiástico-políticos, a la que denomina como una auténtica 'guerra de palabras'. Y analiza algunos términos fundamentales en su obra, como son los de *ecclesia* y *politia christiana.*[379]

De manera más tangencial, Rucquoi y Bizzarri (2005), analizando el género de los 'espejos de príncipes', hacen una referencia a la consolidación del mismo en Castilla con Juan García de Castrojeriz (1344) y la traducción glosada que realiza de Egidio Romano, dentro de cuyo panorama incluyen a Álvaro Pelayo.[380]

---

[379] Pese al interesante análisis de Capalbo sobre esta terminología de la *politia* que encierra la teoría del obispo de Silves, se verá, en el análisis del texto, que en su *Speculum Regum* la utiliza no con el sentido de *cristiandad.*

[380] También se basa en el *Speculum regum* para elaborar un estudio sobre la figura del rey cristiano Tang (2002-2003), que observa la nomenclatura de *fidelissimus* para el rey castellano, en contraposición del *christianissimus* usado para el monarca francés. Estas diferentes expresiones las percibe en términos de enfrentamientos 'nacionalistas', para demostrar cuál de los reyes tenía un mayor acercamiento a la divinidad. Desgraciadamente pone demasiado énfasis en el desacuerdo de Linehan (del cual se hace eco) con Nieto Soria en relación al aspecto sagrado de la monarquía –aspecto evidente, pese al teórico inglés– empañando su análisis personal.

### 1.1. Los 'espejos de príncipes' y la elaboración de una ciencia política: principales estudios

Excepto el trabajo de Morais Barbosa, los demás estudiosos se refieren a los escritos de defensa del papado de Álvaro Pelayo, pero no específicamente al *Speculum Regum*, que, como su nombre indica, pertenece al género de los *specula principum* de gran auge durante los siglos XIII y XIV. Nos interesa ver en este trabajo qué características presenta el género, cómo las desarrolla el autor medieval y con qué objetivo ofrece a su soberano un libro que considera útil para su gobierno personal y el del reino.

Palacios Martín (1995) generaliza las características de este tipo de tratados, que abarcan el período de 1250 a 1350. Sin embargo, es difícil sintetizar dichas características en tan vasto espacio de tiempo, porque presentan una mayor coincidencia con las ideas vertidas en los textos del trescientos. Los 'espejos de príncipes' proporcionan conceptos de virtudes y vicios para configurar la imagen del príncipe. El principio fundamental que los guía –que vamos a encontrar principalmente en los 'espejos' del siglo XIV– es basar el orden natural en el sobrenatural, modelo del terrenal La idea-eje que domina esta clase de obras es ofrecer al rey una serie de consejos para aprender a regirse a sí mismo y poder regir, en consecuencia, a los otros. Palacios Martín finaliza exponiendo tres rasgos fundamentales de estos 'espejos de príncipes': un acercamiento a una postura agustiniana que explica el origen del gobierno como consecuencia del pecado original; el carácter punitivo del poder (también de corte agustiniano) y su ejercicio para alcanzar el fin sobrenatural.

Para poder orientar el estudio de Álvaro Pelayo y su implicancia política en la Castilla de la primera mitad del siglo XIV, nos interesa principalmente el enfoque brindado por Bizzarri (1997) en uno de sus estudios sobre los *Castigos del rey don Sancho IV*. En él analiza la contribución de los *specula principum* a la elaboración de una 'ciencia política' tomando las diversas tradiciones, oriental y occidental, y aplicando su estudio al dominio castellano. Para exponer esta idea, comienza considerando el concepto de 'ciencia política' que desarrollan los códigos jurídicos españoles realizados bajo el reinado de Alfonso X. En ellos se instaura un progresivo proceso de

secularización del derecho y se desarrolla, consecuentemente, el aspecto legislativo de la política. La referencia más importante se encuentra expuesta en la *Segunda Partida*, donde el investigador argentino distingue la tripartición en que se basa la 'ciencia política': la Ética (títulos 2 a 5), la Económica (títulos 6 a 9) y la Política (títulos 10 a 13). La *Segunda Partida* desarrolla por primera vez en Castilla la división tripartita de la Filosofía Práctica; esto quiere decir que la ciencia política aristotélica se asimila a los códigos legales.

En los 'espejos de príncipes' castellanos no se encuentra de forma completa esta tripartición, pero sí el desarrollo de alguna de las secciones, porque individualmente cada uno de estos conceptos estaba desarrollado desde la Antigüedad.[381] Bizarri concluye que todos estos 'regimientos de príncipes' poseen el común denominador de identificar la política con una ciencia legislativa, según se presentaba en la filosofía y en el derecho. Además, establece una distinción entre los demás espejos del doscientos y los *Castigos de Sancho IV*, en donde hay una mayor inclinación por las fuentes occidentales. Justamente porque se aboca a esta tradición, se puede hallar en la exposición doctrinal del rey Bravo la división tripartita propuesta por el filósofo griego. Pero también, contrariamente a lo que puede ser la idea aristotélica, el cariz clerical con que Sancho tiñe su obra remite los comienzos de la política a la noción del pecado adánico y no al concepto de naturaleza. Sin embargo, pese a este acercamiento al ámbito sacerdotal, se señala la independencia del poder real frente al eclesiástico. En conclusión, el género de los 'espejos de príncipes' propone un modelo de 'ciencia política', tal como se encuentra en los textos jurídicos. El monarca debe adecuar su comportamiento y su

[381] Bizzarri (1997: 122-130) distingue, por ejemplo, en *Poridat de las poridades* (la versión más orientalizada del *Sirr-al-asrâr*) solamente el desarrollo de una Política, pero no de la Ética ni de la Económica. En la versión más occidentalizada del *speculum* árabe, *Secreto de los secretos*, se puede percibir el desarrollo de una incipiente Monástica (Ética). En *Flores de filosofía*, la Política precede a la Monástica; en el *Libro de los cien capítulos* se comienza por el desarrollo de una Política para luego dedicarse a una Monástica y distingue una temprana utilización, en lo concerniente a los espejos castellanos, de la Económica.

actuación gubernamental a dicho modelo que brinda una imagen ideal de la realeza.[382]

Haro Cortés (2003) analiza las ideas políticas de que se hacen eco los textos sapienciales. Destaca la relación del rey con la corte y el propósito de proyectar su figura de superioridad como propaganda política. En otros de sus trabajos (Haro Cortés 1995), estudia los factores que propiciaron el desarrollo de estas corrientes adoctrinadoras, sobre todo la reafirmación del poder real y el derecho romano.

Por su parte, Nieto Soria (1999) destaca, para el siglo XIV, una presencia de la corriente franciscana y observa la incidencia que tienen las ideas aristotélico-tomistas. Sobre el *Speculum regum*, Nieto Soria pone el acento sobre las funciones del rey Alfonso XI: juzgar y legislar. Es decir que para el canónigo medieval, la caracterización jurídica del príncipe tenía un predominio decisivo frente a los tradicionales elementos morales, filosóficos y teológicos. Esta particularidad, presente en los textos sapienciales del siglo XIV, permite ver, según el historiador, la forma en que éstos transmiten las inquietudes jurídicas y políticas de su tiempo.

### 1.2. EL *SPECULUM REGUM*, LA HERENCIA DE UNA TEORÍA HIERÁTICA

Álvaro Pelayo fue un clérigo con contactos y estudios en el exterior de España. Cursó en Bolonia, donde se graduó como doctor en Derecho; ocupó altos puestos en la curia papal, al lado del papa Juan XXII, y obtuvo el obispado en Grecia y luego en Silves (Portugal). Este acercamiento al pontificado, lo transformó en defensor del papado frente al inevitable afianzamiento de las monarquías.

Las doctrinas que Álvaro Pelayo defiende con tanto ardor en su *Speculum regum* se remontan al siglo V con Gelasio I (492-496) y su defensa de los derechos eclesiásticos en la esfera espiritual para evitar la injerencia del poder laico.[383] En el siglo VIII, con Pipino el

---

[382] En otros artículos Bizzarri propone algunas teorías sobre la importancia de estos textos en la conformación de una ideología de poder; véase Bizzarri 1995, 1996, 2000, 2002 y 2006.

[383] Para el desarrollo histórico, político y filosófico de este capítulo, me baso fundamentalmente en Pacaut (1989) y en Gilson (1958). También

Breve y con Carlomagno se unieron ambos poderes para apoyarse mutuamente. De esta manera, el gobierno temporal se ponía al servicio de la Iglesia.[384] Pero esta relación ideal sufrió numerosos vaivenes a lo largo de los siglos, al punto de ser casi única.

Fue a partir de la segunda mitad del siglo XI cuando comenzó el largo proceso de disputas entre los dos poderes. Se produjo la reforma de la Iglesia: las críticas se centraron en la simonía, el concubinato y la riqueza que detentaban los obispos, convertidos en señores feudales y con cargos temporales en la corte. Se tendió, por lo tanto, a una época de mayor espiritualización. A partir de 1073, con Gregorio VII la reforma se centró contra el emperador y la investidura episcopal en manos de un laico. La teocracia gregoriana otorgaba al papa el poder para juzgar en todas las jurisdicciones, puesto que lo temporal se encuadraba dentro de la esfera de lo espiritual.[385]

Estas no eran creencias que se aceptaran unánimemente aun dentro del ámbito clerical y, ya desde el siglo XI, surgieron teorías para contrarrestar el poder que pretendía la Santa Sede. Sin embargo, la ideología teocrática siguió acrecentándose durante el siglo XII, en que el rey se transformó en el brazo secular de la Iglesia. Con el advenimiento de Inocencio III (1198-1216), las doctrinas hieráticas cobraron nuevos bríos. El papa se situaba sobre las demás iglesias,

---

Morais Barbosa (1972: 187-285) da un detallado panorama histórico sobre los conflictos del Estado y la Iglesia en la Edad Media.

384 Si a comienzos del siglo IX, con la coronación de Carlomagno se reafirmaba la creencia del emperador como 'defensor de la Iglesia', esta idea siguió prevaleciendo incluso después de la caída del Imperio carolingio. La Iglesia fue adaptando la idea agustiniana de la *Ciuitas Dei* a sus propias necesidades, que fue intensamente desarrollada por Gregorio VII. Las mismas tesis para reforzar el poder clerical sobre el secular fueron seguidas por Otón de Freising, Hugo de San Victor, Honorio Agustodunensis y Juan de Salisbury (siglo XII). Mayor precisión alcanzan con San Bernardo. Sin embargo, estas mismas corrientes ideológicas fueron utilizadas por los defensores de la autoridad secular tal como se encuentran en los *Tratados de York*, donde se niega la supremacía del papa sobre los obispos y los gobernantes temporales.

385 Gilson (1958: 314-322) sintetiza la doctrina del siglo XI como la separación y oposición entre el gobierno civil y la Iglesia, la filosofía y la teología y lo natural en relación con lo sobrenatural.

sobre el poder terrenal y, finalmente, recibía el poder de Dios. Con él se desarrolló la prerrogativa sobre los otros poderes por 'razón de pecado' y se generó una nueva concepción de vicariato: el papa no es el sucesor de Pedro, sino el vicario directo de Cristo, supremo sacerdote y rey. También se gestó la idea de la *translatio imperii*, por la cual la idea de imperio dependía exclusivamente de la decisión eclesiástica.

Los conflictos que se sucedieron luego en el siglo XIII reforzaron el poder monárquico: Federico II (1194-1250) contra Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254). A pesar de ello, los juristas de la época indicaban que la ley civil no podía contradecir la ley cristiana, porque no se concebía todavía que el gobierno secular pudiera tener una entidad independiente de la de la Iglesia, pese al desarrollo que estaba adquiriendo el derecho romano en todos lados.[386]

Esta situación fue cambiando paulatinamente durante el siglo XIV. En este período, volvemos a encontrar un nuevo conflicto de la talla de los anteriores: Bonifacio VIII (1294-1303) contra el rey de Francia Felipe IV (1268-1314). El enfrentamiento se produjo por dos hechos puntuales: el cobro de impuestos a los religiosos y a las órdenes, y el arresto de un obispo por desobediencia al soberano, marcando así la imposición del gobierno secular sobre la Iglesia. En este contexto de desarrollo y secularización del gobierno, las ideas hiératicas del poder ilimitado en lo temporal y en lo espiritual quedaban ya desfasadas. A pesar de esto, se desarrolló una nueva literatura con respecto a las relaciones entre el reino y la Iglesia.

Estas teorías tuvieron por protagonistas a eruditos personajes de fines del siglo XIII hasta mediados de la centuria siguiente. Para la defensa del papado, se destacaron Egidio Romano con su tratado *De eclessiastica potestate* y, principalmente, Santiago de Viterbo con su obra *De regimine christiano*, en la cual se abocó a justificar la autoridad del papa.

---

[386] Este ambiente de teorías políticas tan contrapuestas se genera también en los ámbitos académicos del siglo XIII: las universidades de París, Oxford, Toulouse y en las órdenes mendicantes. Todas éstas formaron diversas escuelas en la interpretación del aristotelismo (agustinismo, aristotelismo, averroísmo y ciencias naturales).

Durante el siglo XIV estalló otra disputa importante: la de Luis de Baviera (1328-1347) contra el papa Juan XXII (1316-1334). El primero encontró una brillante defensa en las teorías de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, y el segundo en Agostino Trionfo y Álvaro Pelayo. No fue éste un defensor menos admirable que los otros, solo que su teoría ya era indefendible a mediados de siglo.

Los dos primeros tratadistas expusieron sobre la desacralización del poder temporal. La finalidad del gobierno era la de dar tranquilidad al individuo para poder desarrollarse espiritualmente y, sólo en este sentido, tenía cabida la comunidad religiosa. La ley civil era superior a la divina, que poseía únicamente un valor indicativo, pero no coercitivo. En la misma tónica, pero bastante más moderado, esgrimió sus argumentos Guillermo de Ockham. Para éste, el papa no poseía autoridad en el plano político, ni tampoco plenamente en lo espiritual, puesto que la salvación era algo a título individual. Si bien proponía una desacralización del gobierno, se lo consideraba dentro de las posturas dualistas, de corte moderado, aun rechazando la teoría teocrática. Sin embargo, consideraba que la Iglesia podía actuar sobre el poder temporal en casos extremos y ejercer así el control del gobierno.

Todas estas disputas contribuyeron a la reafirmación de una teoría seglar en donde el soberano actuaba para el Bien Común. En este ambiente de ideas tan en pugna y con una tradición que se remontaba a siglos previos compuso su obra Álvaro Pelayo para su rey conquistador, Alfonso XI.

### 1.3. La ideología política en el *Speculum regum*

No es difícil ver, desde las primeras páginas, el marcado espíritu teocrático con que Álvaro Pelayo compuso su *Speculum*; en él iremos deslindando cada una de las posturas hieráticas y la aplicación que intenta introducir en la política del rey castellano. El entusiasmo con que acogió la victoria del monarca contra los musulmanes en la batalla del Salado lo impulsó a ver en él un defensor de los intereses de la Iglesia y, tal vez, en el contexto monárquico europeo, Alfonso XI representaba bien este ideal. No en vano se celebró después una

misa en la misma iglesia de Aviñón en honor a este triunfo, para solemnizar la figura del conquistador.[387]

Contrariamente a la obra de Egidio Romano, *De regimine principum*, con una estructura precisa y clara, basada en la tripartición aristotélica, el libro del clérigo español presenta una estructura poco organizada, lo que dificulta establecer pautas de análisis concisas.[388] El texto se circunscribe a una defensa del estamento eclesiástico y, supeditado a éste, a una teoría para el gobierno del reino. El presente estudio se concentrará en la figura del soberano y en el buen ejercicio de su poder; su imagen militar y la exposición de las ideas teocráticas.

### 1.3.1. La figura del monarca y el buen ejercicio del gobierno

Álvaro Pelayo sostiene la primacía del buen monarca. Tres características se priorizan para conformar la imagen cristiana del soberano: la pareja antinómica libertad-esclavitud y su consecuencia, la justicia. Los tres unidos en dos conceptos también contrapuestos, pero interdependientes: el pecado, que esclaviza a los hombres, y el acercamiento a Dios, que devuelve la libertad al ser humano y lo hace justo. Ya en un primer acercamiento a la obra del canonista, el rey es presentado, ante todo, como un buen cristiano.

Relacionado con esta imagen, sobresale la cualidad de rey como justiciero. El monarca debe actuar con equidad de justicia, pues sin ella los reinos se convierten en tiranías.[389] Gobernar con justicia sig-

---

[387] Recuérdese el *Poema de Alfonso XI*, sobre todo coplas 1913-1920, donde el poeta recrea la admiración que genera en la corte aviñonesa el soberano castellano y también la *Gran Crónica de Alfonso XI* (cap. CCCXXX[IV]).

[388] Nos basamos en la edición de *Speculum Regum* de Pinto de Meneses (1955). Para el análisis tendremos en cuenta los primeros veinte apartados en donde el canonista medieval presenta toda su teoría política. Luego, en su exposición de las virtudes y vicios, sigue ordenadamente los textos y manuales que abundaban sobre el tema.

[389] Álvaro Pelayo es rico en ejemplos para describir las cualidades que debe poseer el rey y los defectos de los que debe alejarse. En este caso –como en la gran mayoría– el protagonista del ejemplo es Alejandro Magno, que ya está visto como un gran emperador, ya como un conjunto de los

nifica también extender el poder de Dios que permite alcanzar la felicidad eterna, objetivo del mandato terreno que debe mantenerse lejos de la gloria mundana: «Nec te felicem regem uoco ideo quia rex es et diu regnas [...] sed si iuste regnas et potestatem tuam ad Dei cultum maxime dilatandum ordinas [...] si omnia facis non propter ardorem inanis gloriae, sed propter cupiditatem felicitatis aeternae» (Pinto de Meneses 1955: 24).

Álvaro Pelayo, desdibujando la justicia como atributo principal del soberano, insiste sobre este concepto de felicidad eterna, objetivo fundamental de todo reinado. El reino terrestre está considerado como la preparación para el otro. Los ejemplos bíblicos que trae a colación demuestran la felicidad que se alcanza con la gracia eterna a través del perdón de los pecados, pero también dejan ver la sumisión de todos –en su gran mayoría reyes– al poder divino. Así transitan Melquisedec, Abraham, David, como Pedro, Saulo y Magdalena, y una eficaz enumeración de reyes españoles, luego santificados. Comienza por los reyes godos que extendieron la fe de Cristo o fueron perseguidos por ello: Sisebuto, un rey muy religioso; Hermigelo, perseguido, encarcelado y muerto por su padre arriano; Ricardo, que extirpó de España la herejía arriana y aumentó el culto de la fe. Y termina con el rey Fernando III que incorporó a la Iglesia tierras cautivadas por los sarracenos. A Álvaro Pelayo le interesa destacar en este punto el parentesco del rey Santo Alfonso XI y su entrega por la causa de la Iglesia, empresa que éste debe continuar: «Ista etiam tria munera reges sancti a quibus descendis, qui fuerunt in Hispania, ante te, Domine, in uita sua sacratissima Domino obtulerunt [...] Et Sanctus Ferdinandus, tuus atauus, qui Hispalim cum aliis terris fidei sanctae matris Ecclesiae aggregauit» (Pinto de Meneses 1955: 32).

---

peores vicios. El emperador macedonio va a ajusticiar a un pirata por los robos cometidos; éste para defenderse le reprocha que la única diferencia entre ellos dos es que aquél es poderoso y entonces lo consideran emperador, y él es pobre, entonces lo consideran ladrón. El ejemplo indica, avalando la teoría expuesta, que el rey que no ejerce la justicia en su reino es también como un ladrón. La aplicación de la justicia, en el relato, implica también la idea de comedimiento, de piedad y clemencia por parte del gobernante.

En el capítulo «De hi(i)s quae pertinent ad regiam potestatem» comienza a exponer sus ideas hieráticas. Introduce poco a poco las características de la competencia monárquica: impartir justicia a los más desfavorecidos y aplicar la justicia contra los sacrílegos, homicidas, ladrones, adúlteros, impíos, parricidas y perjuros. Pero, canonista al fin, sobresale en el texto la aplicación de la justicia según la ley y el derecho. Si el juicio debe seguirse bajo las pautas legales, al soberano le compete entonces componer nuevas leyes o recomponer o promulgar las antiguas. Los reyes son legisladores al igual que Dios, que es juez, legislador y rey; pero, en esta misma semblanza divina que se les confiere, deben permanecer bajo la ley, para dar también ejemplo a sus súbditos.[390] El rey legislador representa un avance en la composición de la figura real durante el siglo XIV.

Otra de las funciones que ocupa a la monarquía es la administrativa. Ella tiene el deber de dispensar los bienes temporales según la condición de cada individuo. De esta manera, garantiza el orden en su territorio y marca su preponderancia sobre los otros estamentos, ya que todas las cosas le pertenecen: «Et isto modo omnia sunt regum» (Pinto de Meneses 1955: 98). A la competencia política y a la administrativa, le sigue la militar. Para que el reino no sea desolado, el rey debe procurar la unidad de la paz, que puede ser perturbada por causas interiores, sea por injurias y daños graves, o exteriores, es decir, por ataques violentos (Pinto de Meneses 1955: 100).

Para estas tres ocupaciones gubernamentales se requiere que el rey tenga sabiduría y prudencia, que puede aprender en la Sagrada Escritura.[391] En contraposición, el mal rey es el rey pueril, que carece

---

[390] Con respecto a la terminología 'ley', 'juicio', 'derecho', Pelayo brinda una exposición en donde los tres términos se encuentran enlazados en una sola idea, lo que resume su concepción de justicia según el derecho. Hay una explícita relación entre la justicia, la ley, el derecho, todos como atributos divinos a los cuales tiene acceso el rey (Pinto de Meneses 1955: 94).

[391] El ejemplo más acabado es Salomón, quien tenía un corazón dócil para poder discernir entre el bien y el mal, (Pinto de Meneses 1955: 100). El sabio proporciona estabilidad al pueblo, de donde «[...] dicens quod rex illiteratus quasi asinus coronatus» (Pinto de Meneses 1955: 102), precepto que toma de Juan de Salisbury.

de sentido, se deleita en lo temporal, no sabe regirse a sí mismo y es incapaz de acceder al conocimiento (Pinto de Meneses 1955: 102). Pero lo más destacable para el canónigo gallego es que la sabiduría y el entendimiento de los reyes es obra de Cristo, máxima potestad en la tierra como en el cielo y causa suficiente para deberle obediencia; por esta vía concluye que los reyes también deben subordinarse al sumo pontífice.[392]

El rey debía desempeñar las tareas seculares propias de su función, entre las cuales se encontraban también la obediencia y defensa de la Iglesia. Desde un principio se propone que su gobierno debe dirigirse a un fin espiritual y que debe proceder rectamente, gobernándose a sí mismo, sin dejarse arrebatar por la ira, contraria a la justicia imparcial.[393] Complementando este aspecto, el monarca debe ser piadoso, compasivo y prudente. Estos tres conceptos unidos –justicia, piedad y prudencia– constituyen el gobierno del rey que busca, lejos de la vanagloria del mundo, el bienestar de la multitud que le está sujeta.

No estaría completa esta idea para el prelado trecentista si no la suplementara con el propio beneficio: el rey debe también defender y honrar al clero. Teniendo en cuenta las palabras de Cristo –«Qui uos recipit, me recipit; qui uos tangit, tangit pupillam oculi mei»–, trata de salvaguardar el honor de la Iglesia escudándose en el respeto debido a la misma figura divina.

Alvaro Pelayo se aproxima así al género de los 'espejos de príncipes', refiriendo detalladamente las tareas del buen rey para con su pueblo. Los reyes tienen que procurar beneficios para ser amados y

---

[392] Álvaro Pelayo expone largamente en este apartado, luego de haber desarrollado las funciones propias de la monarquía, los motivos por los cuales la realeza debe someterse a los dictámenes papales, para terminar explicando las propiedades simbólicas de la unción y reafirmar su teoría de jerarquización de poderes.

[393] Además de las referencias a las *Etimologías* de San Isidoro y a las palabras de Santa Catalina al rey Maxentio: «Rex eris, si recte facias, et si animus te rexerit. Aliter non», se coloca a continuación el relato sobre la ira de Alejandro Magno que, furioso, va a matar a un soldado, pero convencido por sus justas palabras de que un emperador no es tal si se enfurece y, al ver que el soldado tiene razón, le perdona la vida.

aplicar las leyes de Dios para ser respetados. Deben seguir el consejo y costumbres de los más viejos, dando para esto el ejemplo, que reiterará en varias ocasiones, de Roboán, hijo de Salomón, que siguió el consejo de los más jóvenes e intentó compararse con la grandeza de su padre, siendo finalmente destituido.

Dentro del ejercicio del poder, se observan los casos que caen bajo la pena legal y los consejos de raíz política, contaminándolos con situaciones que se encuentran dentro del espectro ético y religioso. En este último caso, se enumeran las adversidades que padece el reino por la mala actuación del soberano, que puede acarrear una serie de desgracias tanto sociales como naturales. Todas estas calamidades pueden evitarse si el monarca ejerce la justicia, conservando la supremacía de la Iglesia sobre el poder real.

En «De officio regiis et qualis debet esse rex», Pelayo desarrolla la concepción corporativa del reino, en el que el soberano es su motor fundamental. Siguiendo esta idea, debe juzgar a los otros como a sus propios miembros («sicut propria membra»), ya que el monarca ejerce la justicia en el lugar de Dios. Sin embargo, como se insiste recurrentemente, el principal oficio del rey es dirigir su reino para conducirlo al verdadero fin que es la beatitud eterna.

Finalmente, menciona las propiedades del gobierno centradas en el aspecto jurídico y en el político: legalidad, antigüedad, orden social, unión, justicia y bondad, dignidad en la cantidad de vasallos, riqueza y abundancia, fortaleza, paz, duración y perpetuidad.

### 1.3.2. «Sobre los pecados de los reyes»

Mención aparte merecen los setenta y un pecados que cometen los reyes. La cantidad es, a todas luces, exagerada por dos motivos: por el hecho de que muchos pecados se reiteran, lo que disminuiría considerablemente los deslices monárquicos y, fundamentalmente, porque la mayoría se encamina a la protección de los intereses eclesiásticos. Estas faltas se pueden clasificar en tres categorías: las que se refieren a las características personales, es decir, los pecados del rey que conciernen a su persona; las que ponen el acento en las características gubernamentales y las que manifiestan falta de respeto a la institución eclesiástica.

La primera categorización es la que más problemas presenta, puesto que dentro de categorías de comportamiento personal entran en juego cuestiones sociales como el matrimonio y el adulterio. No hay que olvidar que para Álvaro Pelayo, la vida privada del soberano atenta directamente sobre su vida pública; en realidad, categorías éticas y políticas se vinculan estrechamente en la vida de cualquier miembro del gobierno. También forman parte de este conjunto de faltas, los sentimientos del rey que hacen referencia al ámbito legal (cólera, ira, soberbia), a la ausencia de virtud para el ejercicio público (crimen de lenocinio y sodomía), como a malas costumbres (supersticiones, costumbres disipadas, gastos superfluos en el fasto familiar, en bufones, meretrices, etc).

El aspecto gubernamental es más conciso. El rey cae en el error si no ejerce la justicia, aplica impuestos injustificados, altera abruptamente la economía, enajena los bienes del reino,[394] otorga cargos a musulmanes o judíos, intenta dividir el reino, no elige correctamente a sus hombres de confianza, vende puestos oficiales, da muerte a subordinados a causa de la ira o no declara la guerra a los moros. De todos los pecados mencionados, nos interesan especialmente seis: el pecado 37, que desarrolla la teoría del cuerpo político y la arbitrariedad del rey; el pecado 59, relacionado con el tema corporativista, y el 60, que se refiere a la arbitrariedad vasallática. Los otros tres tienen que ver con situaciones diversas de la época: la preponderancia del poder imperial sobre el real (pecado 33); los males sociales de su

[394] Este pecado demuestra cabalmente la idea política objetiva en las competencias monárquicas. El rey no puede enajenar los bienes de su reino, pues iría contra el juramento hecho en su coronación: «Non enim reges sunt proprietarii regni sui, sed defensores et administradores et augmentatores» (Pinto de Meneses 1955: 244). Al rey pertenece la potestad de todo, su defensa y gobierno, y a cada uno su propiedad, por eso no es transferible sin una causa justa por el emperador y el príncipe. Sin embargo, y es también lo que le resta sentido a su crítica, habiendo ya hablado de la propiedad del común, Álvaro Pelayo se desquita con la defensa de los bienes eclesiásticos. El emperador está obligado a mantener la donación dada a la Iglesia, no tiene derecho a permutar ni enajenar sus pertenencias ni sus donaciones, así como tampoco cargarlas impositivamente.

tiempo (pecado 42) y los privilegios otorgados por el soberano (pecado 56). Este último hace referencia a los nacimientos ilegales y al poder legitimador de los reyes sobre los hijos bastardos, evidentemente puesto por la situación personal del obispo de Silves.

El texto del *Speculum* (pecado 37) manifiesta que los asuntos del reino atañen a todos, y que por ello, deben ser aprobados por la totalidad:

> [...] quia maiora negotia regni expediunt sensu proprio uel cum paucis suis assessoribus, cum tamen maiorem partem regni super hoc uocare deberent, id est, eorum subditos, quia eorum interest, et quos omnes tangit ab omnibus debe approbari (Pinto de Meneses 1955: 260).

Los mismos intereses afectan al aspecto militar (pecado 59): la guerra es asunto de todos y, por lo tanto, el rey no puede declararla sin causa ni consulta del cuerpo político. Sin embargo, de la misma manera, el texto defiende los derechos del soberano cuando se ven amenazados por las arbitrariedades de los vasallos (pecado 60).

Si llama la atención la dureza con que el penitenciario papal censura los vicios de los soberanos, sorprende aún más en la crítica áspera de los problemas, principalmente morales, que aquejaban a la sociedad. El reproche va dirigido directamente a los reyes, sobre todo a los hispanos, que no defienden los intereses de los habitantes del lugar. En las fuertes palabras del clérigo, 'despellejan' a sus súbditos a través de impuestos elevados («exautiones et collectas grauissimas»), y de rapiñas que asolan a todo el reino (Pinto de Meneses 1955: 264). Además, el religioso denuncia a los gobernantes –'antropófagos, comedores de hombres'– y magnates por la liviandad de sus costumbres y por rodearse de opresores que ejercen la violencia contra el pueblo.

Otro de los pecados arriba mencionados (el 33) expone un conflicto candente: la mayor independencia y poder que están adquiriendo las monarquías con independencia del Imperio y la necesidad que tienen de reafirmar su soberanía. La crítica del escritor gallego se centra en la pretensión de emancipación de la realeza y también en el rechazo de la coronación. Sin embargo, Álvaro Pelayo, en este caso, defiende la autonomía de los reyes españoles en relación al poder

imperial, puesto que su derecho se basa en la reconquista del territorio (Pinto de Meneses 1955: 258).

Los pecados que merecen mayor desarrollo son los que conciernen al mal comportamiento de la realeza para con la Iglesia. Pese a que todos ellos se refieren a la desobediencia de los preceptos eclesiásticos estipulados en el derecho canónico, podemos clasificarlos, en cuatro categorías: aquellos que aluden a la intromisión del poder laico en los asuntos específicamente eclesiásticos; los que versan sobre la desobediencia a la ideología católica; los que muestran ataques físicos contra el poder espiritual y, finalmente, los que menoscaban la economía clerical.

Con respecto a la primera clase de pecados, Álvaro Pelayo expone varias tipos de exceso que van contra el derecho canónico: juzgar a los clérigos no respetando la independencia de que debe gozar la Iglesia; entrometerse en las elecciones clericales y en otorgar o quitar puestos a sacerdotes; realizar, *contra iura*, arreglos con la curia; castigar a herejes pasando por encima de la jurisdicción clerical; usurpar oficios religiosos, como la predicación; apropiarse de las funciones de la Iglesia y ocuparse de las cosas sagradas.

Los enfrentamientos ideológicos se refieren no sólo a cuestiones dogmáticas, con las que el poder temporal no está de acuerdo, sino, sobre todo, a situaciones que demuestran una pérdida de campo de actuación por parte del poder sacerdotal. En el terreno puramente teórico, se puede situar no cumplir un juramento; comer carne en Cuaresma u ocuparse sólo de cosas mundanales. Situados entre el cumplimiento de una causa ideológica espiritual y también temporal, se pueden mencionar la falta de interés por ir a defender Tierra Santa; no atacar la herejía, ni a los blasfemos, y no confesar sus pecados (de ahí que haya varios ejemplos de reyes que son perdonados por Dios porque se confiesan). Pero, más allá de una cuestión dogmática, la Iglesia es una institución con un cuerpo legal al que la cristiandad está obligada a obedecer y que aboga por la superioridad del poder espiritual sobre el temporal; en este caso, cualquier acto contra ésta es una acto de desobediencia, que implica una merma de poder que no está dispuesta a aceptar. Álvaro Pelayo explica también una serie de faltas graves en las que incurren los soberanos contra la Iglesia y que pueden ser estimadas como cuestiones ideológicas o puramente

pragmáticas. Entre éstas se consideran defender la herejía, aprobar leyes contra los intereses de la Iglesia, no someterse a los obispos, no auxiliar a los jueces eclesiásticos; poner en la corte consejeros herejes y judíos; no interesarse en la legitimidad matrimonial, dada únicamente por la dispensa papal; aprobar los duelos, que van contra las leyes del derecho romano y del canónico; ir contra las libertades y la constitución de la Iglesia, y actuar contra los derechos de los sacerdotes, reduciéndolos a condiciones de esclavitud.

Un ataque directo a la institución hierática responde a los mismos móviles que uno ideológico o político; y la crítica se basa en la misma falta de respeto a la jurisprudencia clerical. Álvaro Pelayo menciona, en varias ocasiones, agresiones contra la Iglesia a la que, sin embargo, debe considerarse como 'madre'; también critica el asesinato de obispos, la desprotección de la Iglesia, y la obligación de los sacerdotes a ir a combatir en la guerra.

La manipulación económica de los reyes contra los derechos de la propiedad y de la economía eclesiásticas, ocupan el último lugar en la exposición de la concepción de los pecados monárquicos. Muchos de ellos comienzan como una dura crítica por la injusticia cometida hacia el pueblo para después ocuparse de la misma situación de la Iglesia. Así, por ejemplo, en un primer momento, los reyes pecan por pedir impuestos sin causa al pueblo; inmediatamente la misma transgresión real se manifiesta en la injusta demanda hacia la Iglesia. Sucede lo mismo con los bienes inmuebles. Si Álvaro Pelayo comienza constatando la enajenación de las propiedades del Bien Común, termina tratanto sobre las propiedades del poder espiritual e incluso sobre la imposición de multas y pagos, que se consideran contrarios a los derechos y libertades eclesiásticos. No deja de lado el incumplimiento del pago del diezmo y la desprotección de los bienes muebles e inmuebles de la Iglesia.

Cuando Álvaro Pelayo defiende la propiedad del Bien Común, argumenta que los reyes no son propietarios de su reino, sino sus administradores. El mismo razonamiento esgrime en favor de la defensa de la propiedad de la Iglesia. El emperador está obligado a mantener la donación debida al clero: «Quare teneat immensa donatio facta per imperatorem Ecclesiae» (Pinto de Meneses 1955: 244).

Tampoco tiene derecho a permutar ni enajenar sus bienes ni las donaciones que recibe y considerarlas libres de impuestos.[395]

Finalmente, Álvaro Pelayo sostiene que los reyes que no ayudan a la Iglesia romana o que conspiran contra ella deberían ser depuestos: «murmurant contra Romanam Ecclesiam matrem suam [...] et coniurant et conspirant contra eam» (Pinto de Meneses 1955: 292).

### 1.3.3. Sobre el castigo del rey injusto

En esta sección, Álvaro Pelayo expone primero cómo deben ser los reyes y cuáles son las tareas que deben cumplir de acuerdo a su función. Luego, las numerosas faltas de carácter personal, gubernamental y religioso en las que pueden incurrir. Pero, para que la noción de infracción sea contundente, el prelado expone una serie de ejemplos en los que se muestra el mal comportamiento de numerosos reyes –pertenecientes al Antiguo Testamento y a la historia antigua– y el castigo divino que merecieron. Todos estos relatos ejemplificadores están dirigidos a Alfonso XI a quien se destina el discurso final del autor.

Además, Álvaro Pelayo complementa con estos ejemplos el concepto del mal rey. A través de la enumeración de pecados señalada anteriormente, el canónigo se refería a transgresiones legales de los gobernantes contra su pueblo y la Iglesia, que, según relata, eran corrientes en su época. Los ejemplos que menciona ahora se refieren a encumbrados personajes históricos que fueron castigados por su actuación incorrecta hacia sus gobernados. Con esta retahíla de pecados y ejemplos de malos reyes Álvaro Pelayo pretende que Alfonso

---

[395] Sobre el término 'libertad' como concepto jurídico tenemos presente el estudio de García-Gallo (1977: § 323): «Cuando a partir del siglo XII los reyes, para aumentar su poder, tratan de desconocer o restringir los derechos de estas personas o grupos, los interesados los presentan como Derecho establecido, como 'fueros, privilegios y libertades' concedidos y reconocidos por los reyes; de ahí, que se busque constantemente la confirmación de los documentos en que se conceden. De esta manera, las *libertades* eclesiásticas, políticas, municipales, etc. se alegan repetidamente en la Baja Edad Media y la Moderna frente a toda nueva Ley del Estado que pretenda desconocerlas, basándose precisamente en la concesión anterior del propio Estado y en su antigüedad».

XI se guíe por un modelo de conducta según los parámetros canónicos.

Para facilitar el análisis, podemos clasificar temáticamente en ocho apartados los ejemplos brindados en el *Speculum*, Al igual que en cualquier otra clasificación, la nuestra no se organiza en compartimentos estancos, ya que determinados ejemplos pueden encontrarse en varias categorías. El predominio de un tema será determinante para encuadrarlo en una u otra parte. Como ha sido regla en el texto, la idea matriz que predomina en casi todas las temáticas tratadas es la referente al respeto y obediencia a la Iglesia. De esta manera, la mayoría de los relatos se insertan en la idea de idolatría, de persecución a la Iglesia, casos de apostasía y falta de fe. Otros se enmarcan en sucesos de vanagloria y soberbia. Uno solo se refiere a la usurpación del poder sacerdotal; posteriormente, se encuentran los que ejemplifican la crueldad ejercida contra el pueblo y, finalmente, las insurgencias contra el poder paterno o real. Sea cual sea la temática, todos los monarcas reciben un castigo ejemplar, aunque en unos sea más impresionante que en otros, en que apenas se menciona o se deja sobreentender.

Los casos que Álvaro Pelayo expone sobre los antiguos reyes idólatras son los más numerosos. En su mayoría son reyes de Israel. Así, encontramos a Saúl, que adoró al diablo, y fue muerto por su misma espada. Salomón, que en un principio fue piadoso y adoró al Señor, luego sus mujeres lo condujeron a la perdición, por eso fue derrotado por sus adversarios y asesinado por ellas. Jeroboán, que adoró al Becerro de Oro, vio cómo se destruía su casa. En el asesino Acab, el castigo es más impresionante: muerto por una flecha, su sangre fue lamida por los perros. Al asirio Senaquerib lo matan las espadas de sus hijos por su soberbia y blasfemia. Josafhat, rey de Judá, sufre la ira divina por ayudar a un rey idólatra. Joram no sólo es idólatra, sino que hace caer en el mismo error a su pueblo y mata a sus hermanos, por lo que su cuerpo se pudre durante dos años. Únicamente Manasses, hijo de Ezequías y rey de Judá, pese a creer en supersticiones y agüeros, se beneficia de la misericordia divina, aunque primero tiene que soportar el cautiverio en Babilonia. Los ejemplos se multiplican, pero ya no presentan ninguna originalidad.

La persecución a la Iglesia es también severamente reprendida. Los ejemplos tratan, en su gran mayoría, de gobernantes romanos durante los primeros tiempos del cristianismo. Se menciona a Pilatos, que mata a Jesucristo y luego se suicida; a los perseguidores Mauricio, Maximiano y Dioclesano; y, por último, a Constantino, que, arrepentido de la represión a la nueva creencia, se convierte finalmente al cristianismo y se corona como su gran protector.

El ejemplo que expone sobre apostasía es el más extenso y aleccionador. Se centra en el emperador y rey de los romanos Juliano Apóstata. En realidad, la exposición del prelado es un tanto confusa. Comienza contando sobre su crueldad y perjurio, y la consecuente mortificación: el nacimiento de gusanos en su ano. A continuación pasa a relatar el ejemplo del prefecto Juliano Apóstata, que llega a emperador de los romanos. Es, evidentemente, el mismo personaje en dos relatos diversos. En el ejemplo, este Juliano Apóstata, siendo prefecto, orina en el vaso sagrado de Cristo, por lo que la boca se le convierte en ano y comienza a hacer sus necesidades por ella (Pinto de Meneses 1955: 314). Sus maldades no tienen fin: falta el respeto en el templo; ayuda a los judíos; compra el consulado de Roma con oro y, así, llega a ser emperador, haciendo caso omiso de las advertencias divinas; se inicia en las artes mágicas y persigue a los cristianos. Sin embargo, Santa María pone fin a tanta perversión y ordena al soldado mártir San Mercurio que lo atraviesa con una lanza. Juliano muere, pero ninguno de los suyos le rinde sepultura y es entonces despellejado (*excoriatur*) por los persas, que hacen con su piel una cobertura para la cama de su jefe. El penitenciario recrea detalladamente el castigo merecido a tanta maldad.

La falta de confianza en Dios también merece ser penalizada. Para este caso, un ejemplo basta. Assa, rey de Judá, no fiándose en una incorpórea ayuda divina, pide auxilio para una guerra a los asirios y, con la misma desconfianza, cuando cae enfermo, en lugar de implorar a Dios, llama a los médicos. La consecuencia es que muere de dolor.

La vanagloria y la soberbia implican la falta de reconocimiento a la superioridad de Dios y el apego a las cosas terrenales. Álvaro Pelayo lo ejemplifica con algunos reyes que sufrieron la represalia divina en su misma persona o en su pueblo o hijos. Tanto Baltasar (rey

de Babilonia) como Alejandro Magno y Antíoco de Egipto no reconocen la autoridad de Dios, por lo que son castigados con la muerte. El rey David, por oprimir a su pueblo con impuestos elevados, sufre el castigo en las pestes que se ciernen sobre su gente. Ezequías, rey de Judá, por vanagloria, muestra sus tesoros al rey de Babilonia, que, en venganza, lo vence en una batalla, le roba el tesoro, aprisiona a sus hijos y los convierte en eunucos.

La usurpación de las funciones del poder sacerdotal son castigadas con la lepra. Dejando de lado el aspecto religioso de los relatos, quienes se rebelan contra el padre que gobierna también son ajusticiados, como Absalón, hijo de David, que fue asesinado por un escudero, y Adonías, por su hermano.

La crueldad que el gobernante ejerce contra el pueblo presenta ejemplos notables. Destacaremos sólo tres: Antíoco, Herodes y Nerón. Antíoco provoca la muerte de muchos inocentes y grandes males en Jerusalén; además, es soberbio e idólatra. Su muerte es lenta ya que su cuerpo se va descomponiendo progresivamente a causa de un veneno y llega un momento en que ninguno de los suyos puede soportar su olor. Álvaro Pelayo observa justamente la manifestación del poder de Dios en este castigo. Herodes, por su parte, mata a los niños inocentes; Dios «Deus iudex iustissimus» (Pinto de Meneses 1955: 306) se venga sobre sus hijos y provoca una enfermedad que pudre su cuerpo. De los tres, Nerón protagoniza el relato más impactante, basado en lo que la historia de entonces suponía de él. Álvaro Pelayo se detiene tan minuciosamente en historias del personaje, que olvida relatar su muerte ejemplificadora. Primero asesina a Séneca, su maestro. Comete el pecado de sodomía; quiere quedar embarazado; luego se casa con un hombre y es aceptado como esposa; incendia Roma y mata a los apóstoles Pedro y Pablo.

Todas estas historias recreadas sirven para ilustrarle al rey castellano que la mala actuación en cualquiera de los aspectos mencionados le acarreará el castigo divino. Es de notar que la mayoría de ellas describe la actitud negativa de los reyes o emperadores contra el cristianismo, encarnada en las persecuciones, en el paganismo, en la vanagloria y soberbia, y en el arrebato o apropiación de tareas específicamente religiosas. Muchos de los relatos, principalmente en los que el canónigo se explaya más, exageran tanto los caracteres de sus

protagonistas –aunque desde antiguo la historia los haya puesto en situaciones de dudosa veracidad– como el tono sobrenatural y, por momentos ridiculizante, del castigo. Así, los casos de Nerón y Juliano presentan un fondo histórico y, por lo demás, valioso para el Penitenciario: ambos fueron grandes perseguidores del cristianismo y con una personalidad controvertida; uno, por la época, en los inicios del culto; el otro, por renegado. Motivo suficiente para que el rey se alejara de semejantes ejemplos.

### 1.3.4. La imagen monárquica: el rey ejemplar y el ejemplo del mal rey

De forma dispersa Álvaro Pelayo ha trazado la imagen a la cual debía ajustarse el rey para llevar a cabo un buen gobierno.[396] Por un lado, presenta un componente político constituido por una parte legal, una administrativa y una militar; por otro, un factor ético y religioso que tiene un papel importante sobre el anterior.

En el aspecto político-legal, el soberano se caracteriza por imponer justicia a los desfavorecidos y castigar al transgresor. La aplicación de la justicia debe ser conforme a la ley, propuesta por el mismo rey en su función de legislador, aunque esto no lo exima de estar supeditado ella.

Su política administrativa trata sobre el reparto de bienes y oficios del reino según el estado de cada uno. Además, como regidor de su territorio, debe contar con la decisión conjunta del cuerpo político para las cuestiones fundamentales de gobierno, pues el reino no debe considerarse como propiedad del rey.

El asunto militar compete a la función real, pues corresponde al monarca declarar la guerra, realizar las treguas o permitir la paz. Sin embargo, puesto que son asuntos de gobierno, las decisiones deben ser tomadas también por un cuerpo político que permita cualquiera de las resoluciones anteriores.

En el aspecto ético-religioso, el rey se asume como buen cristiano; esto es, está libre de pecado, siendo así 'siervo de la justicia' y

---

[396] Muchos aspectos, como el castrense, la organización política del reino y las cuatro virtudes cardinales (en donde el prelado cambia radicalmente el estilo) serán tratadas posteriormente.

cumpliendo la meta para la cual fue escogido por Dios: conducir al pueblo a la bienaventuranza, a la felicidad eterna. En esta categoría se contempla el gobierno de sí mismo, complemento indispensable para ejercer el gobierno sobre los demás. El rey no debe dejarse arrastrar por la ira, que lo alejaría de un juicio imparcial; por el contrario, la justicia debe ser acompañada con la piedad y la prudencia para el bienestar del reino y de la Iglesia. La sabiduría es también requisito del rey en el ejercicio de sus funciones legal, administrativa y militar. Para completar este aspecto, el soberano debe tener fe, confianza en Dios, equilibrio en la prosperidad, paciencia y buenos hábitos.

La imagen del buen rey es complementada por la del mal rey, que es aquel que no gobierna para el bienestar del pueblo.[397] El obispo de Silves, como buen prelado, dispone de una larga serie de pecados en los que no debe incurrir el gobernante. Éstos, como hemos visto, son de naturaleza personal, gubernamental y religiosa. Por último, ofrece una generosa cantidad de ejemplos que resaltan el aspecto religioso. Los casos que se enumeran de posturas anticlericales y el castigo ejemplar que reciben los gobernantes deben disuadirlos para que no sigan los modelos expuestos.

Finalmente, Álvaro Pelayo se dirige a su rey por segunda vez en su obra. Terminada la parte más personal de su teoría y antes de comenzar con la enumeración de las cuatro virtudes cardinales, el prelado aconseja al rey la clave del buen gobierno basada en un comportamiento ejemplar.

En este discurso, Alfonso XI es llamado a la reflexión: debe considerar cómo todos esos emperadores y reyes transgresores de la justicia y la religión murieron atrozmente en cuerpo y alma. Si bien el castigo es de origen divino y sirve para mostrar el poder de Dios a aquellos que osan deshonrarlo, el tormento es corporal. Por lo tanto, se trata de una sanción política que se transforma en una cuestión plenamente religiosa. En principio, es una cuestión de gobierno, porque, en ninguno de los ejemplos, salvo en el de Juliano Apóstata, se presencia una intervención divina directa que ponga fin a las tropelías monárquicas. Aun en el caso del Apóstata: aunque su muerte es

[397] Según una antigua tradición estudiada por Balog (1928).

ordenada por la Virgen María y ejecutada por un santo, los persas, después de haber obtenido la victoria sobre los romanos, lo torturan sin tener en cuenta ningún consentimiento divino. No obstante, la actuación humana es valorada como una decisión celestial, pues es Dios, en última instancia, el que permite que las cosas sucedan según su voluntad.

Inversamente a estos ejemplos, Álvaro Pelayo termina recomendando al soberano que sea ejemplo de sus súbditos si quiere merecer el nombre de rey, actuando con justicia; si falta a su deber, será castigado.

### 1.4. La figura militar monárquica: el rey como *Miles Christi*

El *Speculum regum* está dedicado a Alfonso XI luego de su triunfo en la batalla del Salado; por lo tanto, la figura militar del rey predomina en el comienzo de la obra, donde Álvaro Pelayo exalta todas sus cualidades guerreras. Sin embargo, éstas dependen de la ayuda que recibe el rey del poder celestial y no de su valor personal. El monarca goza del favor divino porque combate por Cristo. En el discurso, las imágenes religiosas se encuentran unidas a las militares: Dios es el guía que conduce el ejército; Cristo está representado como un guerrero a caballo, con un arco en la mano y vencedor al lado del rey. La armadura misma que protege al soberano simboliza la religión cristiana: el escudo representa la fe en Cristo; el yelmo, la esperanza en Él; la loriga, la justicia de la Iglesia católica por la cual lucha. El aspecto simbólico se aplica también a todo el campo de batalla: el enfrentamiento entre sarracenos y cristianos significa el de la carne y el espíritu; el de los descendientes de la esclava Agar y los de Sara, mujer libre y por lo tanto sin pecado. Es decir, la lucha con los infieles es una lucha en defensa de la Iglesia, cuyo representante militar es el rey y por eso tiene las manos ungidas.

Álvaro Pelayo tiene presente el verdadero motivo de la guerra, pero lo acomoda al ideal de rey militar que está exponiendo y a los propios intereses eclesiásticos. El soberano castellano tiene el derecho sobre África porque es descendiente de sus antiguos posesores,

los godos, expulsados por sus pecados. Sin embargo, su verdadero señor es Cristo y la Iglesia. Por lo tanto, la función del rey es recuperar esta tierra para restituirla a la Iglesia. Sin embargo, también es un derecho hereditario, de reintegración (*postliminium*) del rey castellano:

> Redde iure postlimini [...] terram Ecclesiae matri tuae et sponso eius Christo, ut colatur in ea quam pretiosissimo sanguine adquisiuit [...] et de qua expulsus est. Posside eam sicut alias terras hespireas. Iure hereditario tua est. Quia tua est, subice eam fidei, et posside eam Christi nomine, et uindica iniuram Christi tui (Pinto de Meneses 1955: 12).

El propósito de la guerra y el triunfo del rey se deben únicamente a cuestiones devotas.[398] El rey vence por la fe y la creencia en la Trinidad, «unam essentiam [...] et Ihesum Christum uerum Deum et hominem confitetur».

En el capítulo donde el penitenciario analiza la grandeza del reino castellano sobre los demás, resalta la cualidad guerrera del soberano, pero nuevamente como defensor de la 'Madre Iglesia'. En una serie de contrastes entre 'alii reges' y el 'tu', referido a su rey, condensa el sacrificio que realiza en el campamento guerrero a diferencia de la vida cómoda que los otros llevan en su corte; sintetizando su idea con la oposición 'palabra-acto': «Alii reges uocibus laudant Deum; tu pro eo corpus esponis».[399] Continuando este pensamiento, si Alfonso XI se distingue de los otros monarcas, en cambio se hermana con Jesús en el sufrimiento: el rey derrama su sangre por Dios como Cristo esparció la suya en la cruz por la humanidad. En conclusión,

---

[398] El rey cristiano no debe luchar por la ambición de hacer mal, la crueldad de la venganza o la pasión de dominar, sino por la Iglesia, para que Cristo recupere su tierra y para que la fe católica sea aumentada (Pinto de Meneses 1955: 16). Álvaro Pelayo, a continuación, da varios ejemplos de reyes que triunfaron por creer en la religión católica, como Melchidesech, Heraclio, Constantino.

[399] «Alii reges in dominus laqueatis habitant, natantes deliciis; tu en tentoriis et in castris Christi, frugali cibo contentus. Ipsi dormiunt et dormitant; tu noctes ducis insomnes, ut mater tua Ecclesia augeatur et quiete uiuat» (Pinto de Meneses 1955: 22).

al exponerse por Dios, Castilla sobrepasa a los demás reinos de la tierra: «[...] quanto pro rege coeli et terrae amplius te exponis» (Pinto de Meneses 1955: 22).

### 1.5. El *Speculum regum*: un 'espejo' de doctrina religiosa

Las páginas del *Speculum* rezuman doctrina cristiana. Los fundamentos hieráticos subyacen siempre tanto en la imagen legislativa, administrativa o militar del rey, como en la noción de reino y su organización gubernamental. Muchos de los aspectos tratados anteriormente deben comprenderse ahora a la luz de esta perspectiva.

El *Speculum* recategoriza la dignidad real mediante una exposición doctrinal cristiana, donde propone tres clases de reyes («De triplice genere regum»): los reyes de la tierra que gobiernan a los súbditos en las cosas temporales (los príncipes seculares); los que gobiernan en las cosas espirituales, como los sacerdotes de las iglesias y, por último, los que se rigen a sí mismos, como cada uno de los fieles. Pero, sobre todos ellos se encuentra Cristo, pues está sobre la potestad secular, el cuidado pastoral y sobre la persona de cada fiel. Encontramos en esta división (reyes-sacerdotes-pueblo), una variante que pone en igualdad de condiciones a monarcas y clero: ambos son reyes, pero cada uno en su propio dominio, el temporal o el espiritual.

Los tres capítulos más dedicados a la instrucción de los principios religiosos presentan, en rasgos generales, la misma estructura. Empiezan comentando las características de la función monárquica para, finalmente, concentrarse en la importancia del estamento eclesiástico a quien debe obediencia el laico.

En el apartado sobre las funciones esenciales del poder regio («De hi(i)s quae pertinent ad regiam potestatem»), luego de comentar la función judicial y legislativa del rey, se retoma la idea de la potestad absoluta de Cristo sobre todos los poderes de la tierra: «Sed super regem omnem terrestrem Christus rex, coeli et terrae» (Pinto de Meneses 1955: 104). Si hacemos caso al penitenciario, al poder superior de Cristo le sigue el del papa. Por ello, en caso de oposición entre los poderes laico o clerical, se le debe mayor obediencia al sumo pontífice que a los príncipes. En lo que respecta a la salvación del alma se

debe respetar al obispo; en cambio, en lo que concierne a los bienes civiles se debe obedecer al príncipe.

Luego se aborda la cuestión del respeto a la Iglesia, aunque introductoriamente se haga referencia a la organización política del reino.[400] Para el correcto funcionamiento de la sociedad son necesarios los artesanos, los guerreros, el dinero, los jueces y, sobre todo, los sacerdotes para el culto de Dios. Mención que va a generar la teoría sobre la importancia del oficio sacerdotal y, dentro de él, la del papa, vicario de Dios en el gobierno cristiano: «Sacerdum autem es officium necessarium in qualibet politia regni et dignissimum omnium aliorum officiorum regni» (Pinto de Meneses 1955: 34).

El obispo de Silves tampoco titubea al decir que los reyes y los emperadores le deben obediencia al papa, como padre espiritual. Se exige una subordinación a los obispos, y que éstos no sean juzgados por el poder laico. Pese a estas reivindicaciones, el clero también debe reconocer el poder de los reyes, a quienes están sujetos en las cosas temporales. La reverencia al sacerdote, que simboliza la que hace a Cristo, debe ser considerada a la luz de la diferencia entre la dignidad y la persona: el rey debe venerar al estamento clerical por la dignidad que éste ocupa. Por la característica sagrada del cargo, el clérigo no debe ser juzgado por el poder temporal, que debe, incluso, ocultar su mal comportamiento. La teoría se encuentra avalada por numerosos ejemplos que pregonan cómo a partir de Moisés, la tarea del príncipe es la de edificar y restaurar la Iglesia, y la de honrar a los sacerdotes de Dios.

Otro aspecto de la reverencia hacia la Iglesia es cumplir con los requisitos económicos: la importancia de pagar las décimas, por mandato divino, cosa que se hace desde el primer sacerdote, Melquisedec, que recibía el diezmo de parte del rey Abraham.

Álvaro Pelayo también aprovecha el texto dedicado al rey para cuestiones de política eclesiástica internacional. Destaca la importan-

---

[400] Hacemos alusión al capítulo «De fide regum et reuerentia ad Ecclesiam». Álvaro Pelayo introduce el término *politia*, que traducimos como 'organización política'. Capalbo (1986), por su parte, lo explica como 'cristiandad' y Pinto Meneses (1955: 31 y 161) lo traduce en su edición como 'policia'.

cia de Roma como sede de la Iglesia cristiana, resaltando, al respecto, el poder superior del papa, vicario universal de Dios: «ita papa, Dei uniuersalis uicarius, monarcha est totius mundi in fide Christi, et caput fidelium» (Pinto de Meneses 1955: 44). Pero, como monarca de todo el mundo, el papa necesita para su defensa la espada de los emperadores.

Además, para el penitenciario, las virtudes de un gobierno monárquico radican en ser testimonio del poder de Dios, manifestado de cuatro maneras: en la elección con carácter divino, en el ejercicio de la justicia, en el conocimiento de la ley divina y en el comportamiento con sus súbditos. En el primero de los casos, se demuestra el juicio de Dios y, por supuesto, la intervención del poder espiritual. El papa actúa como legitimador del poder real, siempre que éste no contradiga los intereses de la Iglesia.

El segundo de los puntos, basado en el respeto al Bien Común, trae a colación el carácter del mal rey, el tirano, y Álvaro Pelayo lo relaciona con el tema de la elección divina. Dios, como 'operante', elige a los buenos soberanos. Pero cuando el que gobierna es un tirano, no es Dios quien lo ha escogido, sino que permite su gobierno a causa de los pecados del pueblo; impone así un castigo bien merecido para que pueda alcanzar la redención.

La reflexión sobre la ley divina, para temor y reverencia de Dios, revela hasta qué punto el gobierno temporal se encuentra bajo la égida del espiritual. Para el camino de felicidad al cual debe guiar el soberano, éste debe conocer la ley divina, cuya doctrina incumbe al oficio del sacerdote. Por eso las leyes que el rey instituye no deben discordar con la doctrina de Dios. Y así como el poder secular se sujeta al poder espiritual, las leyes temporales deben someterse a las leyes espirituales.

En el cuarto testimonio del poder de Dios, el rey debe actuar correctamente con sus súbditos y, por ello, está obligado a observar los mandamientos divinos para ejercer debidamente la justicia. Álvaro Pelayo también contempla la importancia que posee la Iglesia sobre el poder real. El rey recibe la corona y la espada del sacerdocio para

ser su defensor y el de los fieles, así como para conservar sus derechos.[401]

Por lo tanto, se reconoce la superioridad del monarca sobre todos, excepto sobre el poder espiritual; si el rey tiene como función primordial sentenciar a sus súbditos, él mismo puede ser enjuiciado por el papa, quien, en conclusión, es superior.

### 1.6. La finalidad del texto: ¿*Speculum regum* o *Defensa ecclesiae*?

Es innegable que el mayor interés del penitenciario papal radica en defender los intereses de su grupo, pero también ofrece al rey un texto en el cual basarse para el regimiento del reino. La cuestión es saber cómo hace para conjugar ambos objetivos ya que cada poder tiende a diferenciarse progresivamente y a pretender límites de jurisdicción infranqueables.

A pesar de esta barrera ideológica, en las teorías eclesiásticas la función gubernamental no se encuentra aislada de los intereses religiosos que debe defender. A la luz de éstos debe comprenderse el 'espejo de príncipes' que se compone para el rey castellano. Por una parte, Álvaro Pelayo va a echar mano de la doctrina hierática de tradición multisecular; por otra parte, conformará la imagen del soberano acorde a la función que debe cumplir para el pro comunal. Conjuntamente configuran el modelo monárquico para el buen regimiento del reino según los preceptos clericales.

#### 1.6.1. El *Speculum* como 'defensa de la Iglesia'

Según habíamos visto, desde el siglo V, con Gelasio I, comienzan a desarrollarse las teorías para diferenciar la esfera de actuación de

---

[401] «Item est notandum quod rex recepit coronam et glaudium ab Ecclesia, sicut imperator, ut sit defensor fidei et Ecclesiae, et conseruator iurum Ecclesiae. Vnde uidetur se habere ad papam, sicut ma(g)nus ad caput in defendendo et ministrando.[...] Vnde quilibet rex ab episcopo aliquo regni sui, nomine Ecclesiae dantis, recepit gladium, intelligendo quod in gladio recipit curam et regimen totius regni, sicut imperator imperii» (Pinto de Meneses 1955: 136).

cada poder. El clero se ocupaba de lo relativo al contenido espiritual necesario en una sociedad, mientras que el gobierno secular la administraba temporalmente. Esos límites se borraron durante el Imperio carolingio, cuando el emperador se modeló al servicio de la Iglesia, para defensa de la cristiandad. Pero la confusión del dominio espiritual con el temporal alcanzó su auge con Gregorio VII, durante el siglo XI. Bajo su pontificado, el papa se atribuyó la competencia para poder juzgar tanto en la jurisdicción espiritual como en la temporal. Esta capacidad que se adjudicaba la Santa Sede se justificaba por la finalidad sobrenatural de todo ser humano. Así, unidas en ese objetivo, las sociedades temporales se encontraban contenidas dentro de la espiritual. También se revitalizó la función de la unción como símbolo del poder clerical sobre el laico. Durante el siglo XII, teóricos notables argumentaban en la misma línea: el rey o emperador recibía la autoridad del poder sacerdotal, que gozaba de ese derecho por institución divina. El sometimiento se reforzaba con la teoría de las dos espadas detentadas por el clero, que entregaba la temporal a los príncipes seculares para defensa de la Iglesia. A estas ideas se agregaban la de *translatio imperii* y las prerrogativas sobre los demás por *ratione peccati*. Todavía en el siglo XIII, si bien el poder estatal se había reforzado considerablemente, a ningún jurista se le hubiera ocurrido que la ley humana pudiera contradecir la divina o que el gobierno secular pudiera independizarse de las ideas que emanaban de la Iglesia. La desacralización fue ganando terreno gradualmente en la centuria siguiente, pero tampoco en todos lados de forma pareja.

Estas concepciones se traslucen en las intenciones con que Álvaro Pelayo creó su obra. Principalmente se distinguen en el *Speculum* tres propósitos: elevar la categoría sacerdotal sobre la temporal, defender los derechos y libertades de la Iglesia, y proteger los bienes pertenecientes al clero. Propósitos en los que se advierten las asperezas entre la monarquía y el estamento religioso.

En primer lugar, y tal vez como el objetivo más importante, el canónigo pretende anteponer el estado clerical al laico y, para ello, emplea una serie de argumentos que, después del empuje inicial de Gregorio VII, llegan a su punto culminante con Inocencio III. El conflicto de las dos potencias encuentra rápida solución en el clérigo

español. A Cristo pertenece la potestad sobre el Cielo y la Tierra; el poder inmediatamente inferior compete al papa, que, a partir del pontificado de Inocencio III, es el vicario directo de Dios, borrándose la poco conveniente etapa intermedia de San Pedro.[402] Avalado por las teorías pontificias del siglo XII y XIII, Álvaro Pelayo reconoce que el sumo pontífice extiende su autoridad sobre los reyes y el emperador, puesto que el gobierno temporal tiene en su origen y en su objetivo un carácter sagrado, y, dada su mayor jurisdicción, puede llegar a deponerlos por causas en que el comportamiento de los mandatarios sea incorregible.[403] Apoyando la importancia capital de Roma sobre toda la cristiandad, destaca la supremacía papal, a la que todos los mandatarios debían someterse. Si durante el siglo VIII se había forjado la idea de que los emperadores carolingios recibían su poder directamente de Dios y, por el carácter divino de su regencia, ayudaban militarmente a la Iglesia, posteriormente fue el sacerdocio quien cedió al gobierno secular el poder recibido de Dios, para seguir la misión eclesiástica de alcanzar el bien eterno. Por ello, todos los símbolos con que se recubre la figura del rey delatan un carácter clerical, sobre todo las ceremonias de investidura real por las que el

---

402 Recuérdese que en las teorías pro-monarquistas que surgen, sobre todo a partir de los *Tratados de York*, se argüuía la superioridad del rey porque su poder había sido entregado directamente por Dios, mientras que el pontífice recibía su función a través de San Pedro, intermediario entre Cristo y la humanidad. Esta observación, sumada a la doble naturaleza de Cristo, proporcionaba características divinas al poder secular y rebajaba a categorías humanas al espiritual; razón por la cual, durante el pontificado de Inocencio III, el vicariato papal se recibía directamente de Dios, suprimiendo la intermediación del Apóstol Pedro y confiriéndole así un carácter divino.

403 En el Penitenciario papal, estas causas incorregibles son harto imprecisas. Sobre todo tienen relación con una desobediencia a la Iglesia, pues de eso se trata la argumentación del libro y no de un caso de tiranía ejercida sobre el pueblo. En realidad, Álvaro Pelayo sigue muy de cerca las teorías teocráticas extremistas que expone para el rey. Para ver la ideología del período, remitimos a Pacaut (1989).

soberano se encuentra en función del poder espiritual: la unción, la coronación, y la entrega de la espada.[404]

Además, el gobierno temporal depende del espiritual por la naturaleza de su elección divina de consenso papal, por la finalidad de la bienaventuranza eterna a la que debe guiar a su pueblo y porque debe anteponer la ley divina a la suya para poder conducir a su pueblo rectamente.

Sin embargo, Álvaro Pelayo no se detiene en sobrevalorar únicamente la posición del Santo Padre sobre los demás mortales, sino que también los sacerdotes gozan de este privilegio, en tanto que son considerados como reyes en el dominio espiritual. Toda la cúpula clerical se beneficia de la representación directa de Cristo en la tierra y, por ella, debe ser respetada y obedecida por todos los príncipes de la cristiandad.

En segundo lugar, Álvaro Pelayo pretende defender los derechos y libertades de la Iglesia. En la configuración de la imagen real, enumera una serie de pecados, setenta y uno, en los cuales incurrían los reyes. La mayoría de ellos trata sobre asuntos eclesiásticos, es decir, sobre los errores de los monarcas contra la Iglesia. Conforme a la idea de Inocencio III, se consideraba pecado todo aquello que atentara contra el derecho, beneficios, empresas y libertades de la Iglesia, asistiéndole la razón a actuar sobre el poder temporal en tales situaciones. Por eso, comprendidos en los pecados, el prelado detalla lo concerniente a la desobediencia a los preceptos canónicos.

Por la misma causa presenta los ejemplos de los reyes que injurian a la Iglesia a través de actos de abjuración y blasfemia, persecución al cristianismo, vanagloria y también la usurpación por parte de los reyes de las funciones clericales. Estos relatos tratan de corresponderse con situaciones actuales. Evidentemente no se persigue a la

---

[404] Según Álvaro Pelayo, la función de los sacerdotes es primordial para los reyes, ya que son quienes les proporcionan la unción para el buen funcionamiento del reino, pues con ella reciben prudencia para gobernar, santidad y virtud. Sin embargo, no son ungidos en la cabeza como los sacerdotes, sino en el brazo, porque su potestad no es espiritual, sino que ejercen una vida activa; en cambio, los pontífices son ungidos en la cabeza y manos porque deben estar en la perfección de la vida contemplativa y activa (Pinto de Meneses 1955: 108 y 110).

religión cristiana como lo hacía Nerón, sino que se la acosa quitándole privilegios, por ejemplo, incautándole propiedades, rentas, impuestos o gravándole sobre sus riquezas y donaciones. También, aunque no se reniegue de la religión cristiana al modo de Juliano Apóstata, no se reconocen los privilegios de los que antes gozaba la potestad clerical. El mismo acto de no reconocer la superioridad divina sobre la humana, de vanagloria, al estilo del rey babilónico Baltasar o de Alejandro Magno o Antíoco, se presenta en la creciente secularización de las monarquías. Los gobiernos rechazan las interferencias de la Iglesia, reclamando la independencia frente a las creencias teocráticas. La finalidad a la que debe tender todo regimiento es al bienestar temporal, al respeto al Bien Común y a sus leyes, y no ya a una felicidad eterna. La Iglesia no tiene tampoco autoridad para juzgar a los príncipes, por el contrario, debe estar sometida pues depende de su jurisdicción para poder desarrollarse, y, también por ello, sus integrantes pueden ser enjuiciados en caso de comportamiento ilegal. Incluso la misma noción de pecado excluye la intervención sacerdotal del ámbito individual, pues pertenece a cada uno el arrepentimiento sincero y, en consecuencia, la redención.[405] El penitenciario de Juan XXII busca retener a su rey en el buen camino y que no incurra en el error de otros príncipes europeos, como han caído, según él mismo acota, Federico II, Otón IV y el contemporáneo Luis de Baviera. Una manera de ser persuasivo es demostrar la cólera divina que ha abatido a reyes y gobiernos por tales yerros.

Por último, en el *Speculum*, el obispo español intenta proteger los bienes de la Iglesia. En varios de los pecados reales, denuncia las incautaciones, permutas, ventas y enajenaciones que se ciernen sobre las propiedades muebles e inmuebles del clero. Argumenta también que las propiedades y donaciones de que son beneficiarios los prelados deben estar libres de cargas impositivas, puesto que se consideran de carácter divino, aunque su realidad sea un bien tangible. Evidentemente, las quejas reiteradas del funcionario de Aviñón demues-

[405] Estas teorías van a encontrar eco a partir de los escritos de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, partidarios del emperador Luis de Baviera contra el papa Juan XXII, a quien apoyaba Álvaro Pelayo.

tran hasta qué punto la Iglesia debía enfrentarse con los poderes laicos para conservar sus privilegios.

### 1.6.2. El *Speculum* como 'regimiento de príncipes'

Si el *Speculum Regum* responde a la literatura de la época que pregonaba la defensa del estamento eclesiástico, también coincide con varias de las características del género de los 'espejos de príncipes', como ya hemos visto al inicio del capítulo.

Según las investigaciones más importantes sobre el tema, se destaca la percepción del género como un modelo de ciencia política, semejante a los textos jurídicos, sobre el cual el monarca adecua su comportamiento y actuación gubernamental. Dentro de este patrón político, se conforma una imagen ideológica de la realeza, reafirmando su poder y reforzando la labor jurídico-legislativa que debe desempeñar el rey. Además, estos aspectos legales y la marcada influencia del derecho manifiestan las cualidades morales y espirituales que debe poseer el príncipe para el buen regimiento de su territorio.

Numerosas son también las ideas políticas que aparecen en los textos sapienciales como la relación del rey con la corte, la imagen militar y la defensa de la fe, el vínculo entre el rey, la ley y la justicia, la virtud en la conducta real y el buen comportamiento para salvación del alma, y la figura de supremacía monárquica. Por lo tanto, esta corriente adoctrinadora propone un contenido ético para el desarrollo del gobierno y de la relación del rey con su entorno. Por un lado, se brinda un perfil moral y ético del soberano como justiciero, legislador y defensor del reino. Por otro, dentro del entorno del rey, se percibe la relación del rey con Dios, del rey consigo mismo y, finalmente, con la sociedad. Respecto a las características que debe poseer el monarca (la relación del rey consigo mismo), se diseña la oposición de virtudes y vicios, para concluir que, entre las primeras, la más destacable para el gobierno es la sabiduría unida a la justicia, así como la piedad, clemencia y misericordia.

Asimismo, la literatura sapiencial ofrece una fundamentación teórica para la configuración del poder real que se sustenta, principalmente, en tres ideas: el origen divino del rey, la función gubernamental y el perfil ético y cívico de gobierno. El origen divino se resalta en las creencias teocéntricas: la unción regia, la teoría de vicariato

divino en la tierra y el lugar del rey como cabeza de su reino. Comprendidas en sus tareas, se encuentran la función legislativa, la judicial y la militar. Por último, en el rey se destaca la superioridad de su linaje, de su moral y su autoridad.

Entre los estudios del género, algunos distinguen dos tendencias: la secularizante y la sacralizante. Ésta se aplica, sobre todo, en casos de debilidad del poder real o de incierta legitimidad. Finalmente se considera que los espejos de príncipes del siglo XIII siguen una tendencia más moralista y los del siglo XIV más bien política.

Es indudable que muchos de estos rasgos que acabamos de mencionar se presentan también en el *Speculum regum*, pero de diversa manera. En principio, la literatura sapiencial expone una doctrina que marca pautas de comportamiento gubernamental dentro de una ideología de poder. Es decir, propone un modelo de ciencia política según la ideología imperante en el momento de composición de la obra. Ésta, generalmente, se concentra en la reafirmación del poder monárquico para la cual también se disponen los códigos jurídicos. Así, según hemos visto anteriormente, se proponen una serie de ideas que conforman la preeminencia de la imagen real. El *Speculum* no es un texto ideado desde la corte, por lo que el modelo de ciencia política que propone difiere claramente de los intereses reales; de todos modos, es un libro dedicado al soberano y, según se ha estudiado, diseña una imagen de rey.

Se nos presenta, de esta manera, un rey que debe cumplir las funciones propias de su cargo según un conjunto de virtudes que acrediten el logro de un buen gobierno. El rey también es presentado como justiciero, legislador, administrador y buen soldado.

Con respecto a su función de rey justiciero, se resalta la objetividad de la misma: el rey no actúa conforme a su arbitrio, sino siguiendo la ley y el derecho. El juicio debe basarse en pautas legales: el monarca debe ejercer la justicia a través de la aplicación de una legislación existente y también creando una nueva. Sobresale, por tanto, la función del rey legislador, que tantos impedimentos había tenido hasta el siglo anterior. Sin embargo, el rey justiciero es, fundamentalmente, aquel que aplica la justicia para alcanzar la meta de la felicidad eterna. Un rey es justo cuando, siendo virtuoso, puede conducir a su pueblo a la bienaventuranza, objetivo de su reinado. Por

esto mismo, debe asemejarse a Dios –rey, juez y legislador por excelencia–, y no contradecir con sus leyes la ley divina.

La función militar del soberano, más allá de garantizar la seguridad en el reino, también está supeditada a la religión. La guerra al Islam adquiere una dimensión simbólica –combatir al pecado– y una práctica: defender a la Iglesia, pagarle el diezmo que le pertenece en el botín y asegurarle o devolverle las propiedades cristianas. Además, el rey no se distingue por su valor, sino por la creencia en Dios que le facilita la ayuda divina para la victoria bélica.

Lo mismo puede decirse de la política administrativa del reino. Cuando aparece una crítica por los impuestos injustos y desmesurados con que el gobierno castiga a la población o por la enajenación de los bienes estatales, o por un parcial reparto o venta de cargos, en realidad, el verdadero objetivo es defender los intereses del clero. La queja se desvía, inmediatamente después, de los problemas del pueblo a los de la Iglesia: la autoridad secular que se aprovecha económicamente de las propiedades de ésta para pagar favores, coloca hombres de confianza en los altos puestos de la curia o utiliza su dinero para asuntos de gobierno sin su consentimiento.

Las teorías corporativas, que en los demás estudios, mostraban al rey como cabeza de su pueblo, en el *Speculum*, se perciben diferentemente. El soberano está visto como el motor de su reino, como el alma lo es del cuerpo e, incluso, debe juzgar a los demás como a sus propios miembros, puesto que todos conforman un cuerpo, metáfora política del reino. Sin embargo, esta deferencia en el puesto monárquico se debe a que ocupa el lugar de Dios, no por la importancia que esto genera, sino para ejercer la justicia equitativamente y alcanzar así el tan añorado fin sobrenatural al que tiende el gobierno real. Contrariamente a lo que puede esperarse de un texto sapiencial dedicado al rey, el sumo pontífice es considerado en estas teorías corporativas como la cabeza de la cristiandad. El poder secular es, en cambio, el brazo que sostiene la espada para defensa del poder clerical.[406] El sacerdote, y no el rey, es el vicario directo de Dios en la tierra y el

[406] Todas estas son ideas, como se ha mencionado en el apartado anterior, que se hacen corrientes dentro de la curia a partir de principios del siglo XIII con el pontificado de Inocencio III.

que posibilita y legitima el poder secular a través de las ceremonias de poder como la unción, coronación y la entrega de la espada. Es además sumo juez, pues, por este ministerio, adquiere la competencia de enjuiciar a los mandatarios laicos y de ofrecerse como intermediario ante los problemas internacionales.

Entre las características éticas del soberano –gobernarse a sí mismo–, se recomienda que no caiga en la ira y que ejerza la justicia con piedad y prudencia porque la compasión y el perdón son características propias de la justicia divina. Este comportamiento le permite llegar a la meta sagrada de la vida eterna. También para ejercer las tres funciones fundamentales del monarca –la judicial, legislativa y militar– se requiere la sabiduría y la prudencia, en contraposición a un rey pueril. Sin embargo, estas virtudes son propias de Cristo por lo que el rey le debe obediencia a Él y, en consecuencia, al papa.

Todas las características que en los textos doctrinales se resaltaban para crear una imagen monárquica y una teoría del gobierno secular que sirviera, a su vez, de publicidad para reforzar su poder, en el *Speculum* se toman en relación con la promoción del poder espiritual. En realidad, el rey es instrumento del poder de la Iglesia. En esta postura, debe poseer las virtudes necesarias para cumplir con sus tareas seculares, principalmente la defensa y la honra de los prelados.

Esto no significa que en las demás obras del género no hubiera un marcado espíritu religioso que conformara la imagen real. En efecto, la ley manifestaba las cualidades morales y espirituales del príncipe. La defensa de la fe era importante para crear la imagen militar del soberano; la virtud en la conducta real era propicia para la salvación del alma; la relación del rey y su entorno comenzaba por la del rey y Dios; entre las virtudes, las más consideradas eran las teologales y las demás se presentaban dentro de las creencias cristianas; la justicia –de acuerdo a los preceptos religiosos– debía aplicarse con piedad, clemencia y misericordia, y las teorías teocéntricas constituían el fundamento del poder regio dado en su origen divino y en su representación del arquetipo celeste en la tierra. Asimismo, como proponía Nieto Soria (1999), la mayor tendencia sacralizante del género allanaba el camino para fortalecer el poder real en los momentos en que éste no se sentía seguro o facilitaba su legitimidad. No se conce-

bía una monarquía independientemente de la ideología religiosa. El rey era ante todo un buen cristiano que defendía las causas elevadas espirituales. Pero este acercamiento entre el poder secular y los intereses celestes ayudaba, en realidad, a consolidar la autoridad monárquica. Lo contrario hubiera sido la ruina del reino.

A pesar de reflejar las mismas ideas, el *Speculum regum* presenta otros matices que lo oponen a las otras obras doctrinales. Según estudia Bizzarri (1995 y 1997), en los *Castigos*, Sancho IV abogaba por una ideología clerical: los comienzos de la política recordaban el pecado adánico, lejos ya de las teorías aristotélicas, que defendían la política como una necesidad social del hombre por naturaleza. Retroceso de ideas o no, de todos modos, el rey Bravo tenía presente la independencia del poder real frente al clerical. La misma postura defiende Haro Cortés (1996 y 2003) al sostener que el desarrollo de la corriente adoctrinadora se debió a la reafirmación del poder real, ayudado por la reaparición del derecho común en Europa, que ofrecía la teoría adecuada a la separación entre el poder temporal y la esfera espiritual.

Álvaro Pelayo presenta argumentos contrarios a todas estas teorías separatistas. El gobierno secular no sólo no es independiente del clerical, sino que se encuentra supeditado a él. Continuamente argumenta su finalidad religiosa y la obediencia debida al sumo pontífice. En este sentido, no en otro, puede decirse que es sacralizante.

Retomando el inicio de nuestro trabajo, para Morais Barbosa el *Speculum Regum* no es una obra encomendada dentro del círculo real, como, por ejemplo, lo habían sido otras obras de Álvaro Pelayo en el ámbito pontificio, principalmente el *De Planctu Ecclesiae* o el *Collirium fidei aduersus haereses*. Efectivamente, la biografía del autor revela que éste había tenido poco contacto con la corte castellana y este contacto se había reducido, sobre todo, a la época de Sancho IV, en donde incluso testimonió algunas anécdotas referidas al soberano. En cambio, siendo obispo de Silves, sí se había vinculado con la Corona portuguesa, aunque, por disensiones con Alfonso IV, debió alejarse de su sede obispal (1339). Pero, en líneas generales, se encontraba cumpliendo misiones sacerdotales principalmente en Italia y, luego, en Aviñón. Había estudiado en Bolonia en donde se graduó como doctor en Derecho, participó de numerosas disputas

académicas por el país y se tiene conocimiento de su paso por Milán, Lucca y Monte Alverno. En Roma se negó a seguir al emperador Luis de Baviera (1327-1329), lo que propició su acercamiento a Juan XXII que, por su fidelidad, lo nombró penitenciario apostólico en Aviñón hacia 1330. Dos años más tarde fue nombrado obispo en Grecia (Coron), tierra que nunca pisó, y, finalmente en 1333, en Portugal (Silves).[407] Ninguna de sus biografías aporta datos de que el obispo hubiera tenido relación con Alfonso XI. Pero lo cierto es que estuvo preocupado por los acontecimientos de Europa y, en particular, de Castilla. Tal vez, dadas las buenas relaciones que el monarca castellano tenía con la curia, quiso componer un libro para el monarca castellano. No es menos cierto, luego del análisis de la obra, que su motivo de escritura no fuera desinteresado. Sus inquietudes pasaban, principalmente, por el cariz que estaban tomando las relaciones entre los gobiernos seculares y la Iglesia. En un corto margen de tiempo asistimos a tres grandes enfrentamientos entre las Coronas y la Santa Sede. El primero, a mediados del siglo XIII, entre Federico II de Alemania e Italia (1194-1250) y los papas Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254). Promediando el siglo XIV, entre el rey de Francia Felipe el Hermoso (1298-1314) y el radical Bonifacio VIII (1294-1303). Finalmente, el vivenciado por nuestro autor: el emperador Luis de Baviera contra Juan XXII (1316-1334). La característica sobresaliente de estas dos últimas disputas es la fragilización del poder papal y, contrariamente, el robustecimiento de las monarquías. La Iglesia pierde terreno en un doble aspecto: en la pérdida de poder y en la confiscación de sus propiedades y rentas. En este sentido debe leerse el 'espejo' dedicado a Alfonso: es, en esencia, una defensa papal en un intento por tratar que el monarca respete los cánones cristianos y, a través de ellos, los bienes clericales.

[407] Véanse Longpré (1948) y Acebal Luján (1983).

## 2. *Glosa al Regimiento de Príncipes* de Fray Juan García de Castrojeriz

El *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo no fue el único regimiento de príncipes que se escribió en ese período para la Corona castellana. En efecto, en 1344 Juan García de Castrojeriz llevó a cabo la traducción y glosa del *De regimine principum* de Egidio Romano. Ambos textos aconsejan sobre la realización de un buen gobierno, pero parten de dos criterios diferentes, aunque no opuestos. Por un lado, el obispo de Silves compuso su obra para el rey en ejercicio del poder, Alfonso XI, instándolo a seguir con la política de Reconquista que estaba llevando victoriosamente, pero también recordándole el respeto que debía al poder clerical. Su discurso se fundamentaba en las medidas que el rey castellano cristalizaría luego en 1348 en su *Ordenamiento de Alcalá*, pero que, dada la preocupación que demuestra el discurso del clérigo gallego, estaba aplicando por los años de la composición de esta obra. En cambio, por otro lado, Castrojeriz basó su tratado en la traducción del célebre texto político y lo dedicó al infante don Pedro, futuro rey de Castilla; ambos hechos –la traducción de un texto de ideas aristotélicas y la dedicación al heredero– organizan la materia discursiva según otros intereses.[408] Siendo ambos autores

[408] Con respecto a la traducción realizada por el clérigo franciscano, destaco las palabras de Alvar (2010: 17-53) sobre las relaciones del traductor con el medio jerárquico que le encarga la obra conforme a sus intereses: «Obviamente, tampoco existe en toda la Edad Media el intelectual independiente, ajeno al poder, laico o eclesiástico: los grandes señores de la Iglesia o de la corte necesitan intelectuales a su alrededor, que justifiquen sus acciones, que transmitan sus ideas, que sirvan de enlace con otros poderosos» (Alvar 2010: 24). Estas ideas pueden aplicarse con respecto a la *Glosa*. El texto se acomoda a los intereses cortesanos, en la traducción al texto de Colonna; sin embargo, en los comentarios a la obra egidiana se presenta conforme a los intereses religiosos a los que adhería el clérigo. A esas dos coordenadas de poder, como se verá en el análisis, responde la obra de García de Castrojeriz. Téngase, además, presente la importancia de Aviñón –como destaca el investigador– como un gran centro cultural difusor de ideas y novedades bibliográficas y las fundamentales relaciones internacionales que el reino castellano

contemporáneos y de la Orden franciscana, la idea predominante en que sustentan sus teorías políticas no difiere: la primacía del poder espiritual sobre el temporal y, dentro de aquél, la primacía del papado sobre los otros estamentos religiosos.

El estudio estructural del texto de la *Glosa* y su relación con las ideas y la estructura tripartita del texto egidiano fue realizado por varios e importantes estudiosos. Sólo destacaremos los puntos que serán útiles para nuestro trabajo. Así, Bonifacio Palacios Martín (1976) analiza primeramente la obra de Egidio de Roma para luego abocarse al texto de la traducción castellana. Destaca la filosofía moralista de Egidio, la educación del príncipe basada *secundum rationem et legem* y la anteposición del buen rey a la buena ley y resalta el apoyo a la deposición del tirano, aunque no al tiranicidio. Por otra parte, el tema de la difusión del texto francés es importante en función de la *Glosa*. Para Palacios Martín, Castrojeriz se basa en la traducción francesa de Enrique de Gauchy, realizada a principios del reinado de Felipe IV (1282), dos años después de la versión original latina de Egidio; no obstante, reconoce que la numeración de los capítulos coincide con la de la versión latina. Inscribe al texto castellano en la corriente del 'culto a la realeza', común durante el trescientos y destaca sus fuentes patrísticas, bíblicas y del mundo clásico.[409]

En la introducción a su edición, Beneyto Pérez (2005: VII-XXXVIII) distingue también el contexto problemático que enfrentaba al reinado francés y al papado. Aclara que durante el siglo XIV comienza a desarrollarse la noción de Estado, la formación de las nacionalidades y el arraigo del derecho romano, así como la exaltación del poder de la realeza frente al Imperio y al pontificado. Felipe

---

mantenía con el pontificado, a cuyas ideas se volcaron asiduamente, si bien con prudentes reservas. Alvar (2010: 189-190) en su estudio sobre la traducción no deja de lado a Castrojeriz.

409 Asimismo, Álvarez Turienzo (1995) menciona los temas de los tres libros en que está dividida la obra egidiana (Monástica o Ética, Económica y Política), las subdivisiones de cada uno y sus fuentes. Comenta la importancia de la traducción francesa, y la difusión que ella ésta y el texto latino tuvieron en España, y el encargo que el obispo de Osma, don Bernabé, hizo a Castrojeriz.

IV el Hermoso no reconocía una instancia superior en lo temporal, aunque en lo espiritual se sujetaba a la Santa Sede. Con respecto a lo textual, destaca la aportación de doctrinas que la obra de Egidio proporciona, libre de todo lo anecdótico y de citas de autoridades, a diferencia de Castrojeriz que incluye en sus glosas el aparato escolástico popular de la época.

Si su introducción es esclarecedora, no así su edición (en la cual, no obstante, nos basamos). En efecto, Rubio (1960), uno de los principales investigadores de la difusión de Egidio Romano en las letras españolas, se detiene en el análisis de su traducción castellana. Contrariamente a Palacios Martín, considera que ésta se ajusta bastante al texto latino, y que lo enriquece notablemente en los comentarios (donde agrega citas bíblicas, patrísticas y aun de la historia profana). Luego de describir someramente las versiones manuscritas y la incompleta edición sevillana de fines del siglo XV, critica la edición realizada por Beneyto Pérez, que se basa específicamente en el incunable, aunque le reconoce su utilidad para el conocimiento de la obra medieval.[410]

Más abarcativo es el estudio de Bizzarri (2000) sobre la recepción del pensamiento aristotélico en Occidente y su posterior asimilación por la teoría política medieval. García de Castrojeriz marca la instancia decisiva al asimilar el pensamiento cristiano al aristotélico. Con él, la ciencia política pasa de la abstracción a ser una ciencia concreta, racionalmente organizada. El autor medieval encauza el regimiento del reino en una moral teológica, en donde sobresalen la bondad y la virtud para alcanzar la bienaventuranza, el *finis hominis*. En otro artículo sobre la recepción de la económica de Aristóteles en Occidente (Bizzari 2002), el estudioso argentino pone el acento en la trayectoria recorrida por el pensamiento del filósofo griego, idea que refuerza el interés progresivo que culmina en Castrojeriz, «consecuencia de la lenta formación de un pensamiento económico que creó las condiciones necesarias para la recepción de este texto» (Bizzarri 2002: 131-132).

---

[410] Lineamientos para una futura edición han dado Díez Garretas-Fradejas Rueda-Acero Durántez (2003 y 2004).

Nogales Rincón (2006) realiza un análisis puramente textual. Toma un extenso *corpus* de obras del género de la tradición sapiencial durante los siglos XIII a XV. Entre éstas, destacamos las *Partidas*, los *Castigos de Sancho IV*, la *Glosa castellana* de Castrojeriz y el *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo, aunque este último tratado lo incluye en bastante menor medida que los anteriores. Su estudio textual se enfoca en el modelo ideal del rey resaltando características propias a la función del soberano (como la de regidor, justiciero y legislador), las propiedades personales e intelectuales adecuadas para ejercer el mando del reino (la virtud, la liberalidad y la sabiduría) y las imágenes religiosas que conforman la figura del soberano. Percibe como grandes cambios la incorporación del derecho romano a los espejos de príncipes y la reafirmación de un modelo de autoridad monárquica en donde se incluye ahora la función legisladora de la realeza.[411]

Siguiendo la postura de todos los estudiosos del género, no cabe duda de que éste conformaba un modelo de autoridad monárquica reafirmando el poder real tanto frente a los poderosos del reino como frente a las potencias extranjeras. El rey se constituía como la máxima autoridad en su reino, cara al Emperador y a la Iglesia de Roma. Los códigos jurídicos ayudaban a reforzar, a partir de Alfonso el Sabio, esa idea de supremacía real y engrandecimiento del reino. Las leyes y, sobre todo, las ideas regalistas vertidas en los 'espejos de príncipes' allanaban el camino a la imposición de ideas gubernativas tendientes a unificar el territorio bajo la ley del soberano como cabeza de su reino, semejante a la función regente de Dios. Sin embargo, los espejos de mediados del siglo XIV, si bien no difieren de esta idea central que predomina en los del siglo XIII, proponen una variante significativa.

---

[411] Aunque con un estudio centrado en el *Rimado de Palacio*, el artículo de Sears (1952) es bastante clarificador de la importancia del género de los 'espejos' y la aplicación de las ideas aristotélicas, a través del conocimiento de la obra de Tomás de Aquino y Egidio Romano en terreno español.

## 2.1. El rey y el 'gobierno de sí mismo': las virtudes al servicio de la religión

Álvaro Pelayo no duda en atribuirle a su rey características justicieras, regentes y legisladoras, y aun resalta su función militar ofensiva y defensiva, pero, lejos de reafirmar la autoridad de su rey como cabeza del reino, le asigna una función supeditada a los dictámenes religiosos. El rey ocupa su cargo por designio del sacerdocio y para su defensa. Y por esto, el papado le ha otorgado la espada temporal con la cual proteger el poder espiritual. Corporativamente, la realeza es desplazada a nivel del brazo protector, ocupando entonces la Sede romana el lugar de cabeza, alma y corazón del reino perteneciente a la cristiandad. Pero, además del discurso pro-clericalista de Álvaro Pelayo, el penitenciario papal también incluye, en un aspecto menos personal de su obra, las virtudes que debe poseer el rey. Se trata de una sección que se presenta ordenada y que debe de haber tomado de los múltiples manuales de virtudes que circulaban en la época.[412]

Castrojeriz cristianiza aún más el texto del *De regimine principum* de Egidio Romano, habida cuenta de que el filósofo griego había pasado ya por el tamiz cristianizador de santo Tomás y del propio Egidio. A diferencia de la traducción castellana, Egidio percibe el gobierno del príncipe casi exclusivamente en su función temporal, colocando en raras ocasiones la preeminencia del poder espiritual sobre el terrenal. Las pocas veces que el gobierno real se relaciona con el divino esto se hace según las teorías aceptadas –y aprovechadas– por el estamento laico: el vicariato divino en la tierra, arquetipo celeste, modelo del terrestre, y el gobierno por gracia divina. Así, si nos atenemos a la Parte I (Libro I) sobre el gobierno de sí mismo (caps. 1 a 13), la imagen del rey se encuentra supeditada al buen gobierno legislativo para el pro comunal. Los atributos brindados por

[412] Álvaro Pelayo en su *Speculum regum* (1955: 322-428) destaca las cuatro virtudes cardinales: la sobriedad, sapiencia, justicia y fortaleza (referida sobre todo a la espiritual y moral, más que a la física). Como se ve, estas virtudes se reiteran a lo largo de todos los textos sapienciales, pero, concretamente, no implican ninguna toma de posición con respecto a la realeza; sólo describen la imagen de rey ideal que debía presentar la Corona.

Dios (las virtudes, las aptitudes corporales, la sabiduría) están enfocados al ejercicio del gobierno bajo preceptos legislativos, según ley y razón, siguiendo el derecho y en función únicamente del Bien Común. Justamente para el bien del pueblo y a semejanza de la justicia divina, el soberano no debe establecer castigos corporales, ni acumular riquezas en propio beneficio (lo que lo convertiría en tirano), ni siquiera buscar egoístamente honra, pues la perfección del alma tiende exclusivamente al bienestar del pueblo.[413]

Castrojeriz reproduce las mismas ideas: el alejamiento de los deleites corporales, de las riquezas,[414] de honras mundanas, fama, poderío civil y aun de la belleza corporal, puesto que implicaba distanciarse de los bienes del alma. Estas características ideales del soberano se encauzaban, por un lado, a una cuestión de gobierno, pues, como Egidio, las virtudes estaban al servicio del pueblo y de la justicia, pero, por otro lado, se tendía a una cuestión puramente cristiana. Si en el tratadista francés, la bienandanza se percibía sólo en función del Bien Común, en el autor español se justifica por la salvación del alma, la vida contemplativa después de la muerte, el amor de Dios y la contemplación de los ángeles. El premio al buen gobierno se veía coronado con un reinado duradero.

Las ideas que desliza en la traducción (que sigue bastante fielmente en el contenido al texto original) se desarrollan en la glosa, en donde comulga más bien con el pensamiento de la obra contemporánea, el *Speculum Regum*. No todas las glosas toman un partidismo tan evidente, pero la concepción del gobierno que se especifica en

---

[413] Para el estudio de Egidio Romano utilizamos la traducción medieval francesa editada por Molenaer (1966), supuesta fuente de los textos hispanos.

[414] Proponiendo para el caso algunos ejemplos de buenos reyes que, haciendo honor a su pobreza, comían en escudillas de barro (cap. VII: 35-39), porque preferían ser señores de ricos, que no ricos ellos mismos. Esta característica del buen rey que come en escudilla de barro como sinónimo también de humildad se resalta numerosas veces en la traducción castellana y es una imagen que también utiliza el cronista de Alfonso XI como imagen literaria del buen rey. Para las citas y comentarios del texto de García de Castrojeriz, me baso en Beneyto Pérez (2005).

alguna de ellas, no deja lugar a dudas de qué parte está el escritor de la corte trecentista. En el cap. 13 (I, I) coloca algunos ejemplos clarificadores de la buena actuación que tiene que tener un soberano con su pueblo. Para ello, demuestra cómo los reyes son buenos cuando favorecen a la Iglesia, por lo que merecen una recompensa divina. El ejemplo aducido sobre el emperador Teodosio es de carácter legal y trata de demostrar el papel de guía del sacerdocio ante la mala conducta del soberano. Teodosio no aplica correctamente la justicia al condenar sin juicio previo a numerosos ciudadanos, por lo que se gana el reproche y excomunión de San Ambrosio hasta que el emperador se retracta.[415]

El discurso de arrepentimiento-perdón demuestra dos hechos estrechamente relacionados: por un lado, la sujeción del poder temporal al espiritual; por otro lado, la influencia ejercida por el sacerdocio en el ámbito laico al ordenar la manera en que el rey debe elaborar la ley:

> E el emperador dixo: 'Tuyo es de ordenarme la penitencia e yo de rescibirla; manda lo que quisieres que yo lo compliré'. E dixo San Ambrosio: 'Porque distes sentencia cruel, arrebatada, sin discreción e sin juicio, dígote que fagas ley que toda sentencia de muerte que esté treinta días escrita antes que sea dada a ejecución, e en estos treinta días sea examinada si es derecha, e después que fuere fallada por derecha sea complida' (Beneyto Pérez 2005: 68-69).

[415] «[...] en la ciudad de Tesalónica el pueblo apedreó dos jueces del Emperador sobredicho e él con muy gran sanna, antes que oyese cómo fuera e por qué, mandólos matar a todos, e mataron a siete mil en un día» (Beneyto Pérez 2005: 67); san Ambrosio es obispo en Milán cuando le prohíbe al Emperador la entrada a la iglesia recordándole su condición de mortal y su obediencia al Rey de todos los mortales: «[...] ca omme eres e ayna te has de tornar en polvo, e eres mortal así como todos los ommes [...] ¿Con cuáles ojos puedes entrar a ver al tu Rey e al tu Criador [...] E allí lo descomulgó» (p. 68).

Finalmente, el acercamiento y obediencia del emperador opera en el favor milagroso que recibe cuando está rodeado de enemigos y a punto de ser vencido.[416]

### 2.2. La virtud y la falta de virtud en la figura real

Al desarrollar el tema de las virtudes, Castrojeriz vuelve a seguir de cerca a Egidio, excepto cuando resalta el papel de la Iglesia y el respeto que le deben los reyes. El coraje del rey no sólo favorece la defensa del reino, sino también la de la santa Iglesia (cap. 23: 73-75). De esta manera, la *Glosa* reconoce las doce virtudes aristotélicas que explica una a una,[417] a las que les suma luego las teologales (fe, esperanza, caridad). La importancia de estas virtudes para la figura del rey reside en que posteriormente se tendrán presentes en los relatos cronísticos y la actuación buena o mala del soberano será calibrada según estos parámetros.

De este modo, con respecto a cada virtud, se puede equiparar y medir la conducta real en la historia y el valor atribuido por el cronista a la acción real. Así, cuando en la *Glosa* se discurre sobre la prudencia y la sabiduría (cap. VI: 91-95), se menciona como contrapartida del rey sabio –capaz de autogobernarse para no transformarse en tirano– al rey-niño, no por minoridad, sino por incapacidad de autoridad, puesto que se lo compara también con el iletrado. Lo mismo ocurre en los caps. XV (137-146) y XVI (147-152), en los que trata sobre la templanza y sus maneras. Esta virtud hace referencia al control que el rey debe poseer sobre sí en los desarreglos corporales, siendo mesurado en la comida, la bebida y el deseo carnal. En la glosa, desarrolla el tema comentando las partes de la templanza a las que se refiere Tulio (continencia, clemencia y modestia), tratando en extenso cada una de éstas y aportando numerosísimos ejemplos, mu-

---

[416] «[...] envió Dios un viento tan recio que tomaba todas las saetas e lanzas e tornábalos a los enemigos e matábalos con ellas e así los venció con el poder de Dios» (Beneyto Pérez 2005: 69-70).

[417] Ellas son: sabiduría, justicia, templanza, fortaleza, prudencia, magnificencia, largueza, magnanimidad, mansedumbre, amistad, verdad, y eutrapelia.

chos de los cuales aparecen en el *Speculum*. Pero, en el capítulo siguiente (N° XVI), en el que desarrolla la virtud de la modestia, trata también sobre la destemplanza dando como ejemplo las particularidades de los jóvenes: no ser estables, no poseer alteza, no seguir los consejos, distraerse con los placeres de la caza y el apetito sexual, ser coléricos y mudables, gastadores, soberbios, codiciosos, y no tener respeto por los mayores. El mismo ejemplo de vicio infantil nota Egidio en esta contraposición de la virtud (cap. XVI: 57-59). Castrojeriz (cap. XXX: 216-220) vuelve a mencionar el menosprecio al rey infantil al tratar sobre el ocio y el solaz bueno y honesto (eutrapelia) y el juego desmesurado. La *Crónica de Fernando IV* se basa en esta característica del soberano para justificar su inexperiencia como gobernante, su volubilidad, el ser influenciable, la distracción en la caza en momentos que debía estar reunido con su par francés y aun la falta de cuidado sobre su conducta alimenticia, factor de su enfermedad y muerte en los últimos capítulos.[418]

La virtud de la templanza ofrece también conductas positivas en la crónica dedicada al Emplazado, pero no referidas al joven monarca, sino a la reina madre. En la tercera manera de continencia –el freno a la codicia y a la avaricia–, Castrojeriz introduce los relatos de Valerio Máximo sobre Escipión, Marco Aurelio y otros. Entre ellos, se encuentra el de Quinascio Culdione que no se deja corromper con codicia y no acepta dinero de dádivas, pues prefiere comer en «tajadores de madera e beber en vasos de fuste» que tener riquezas. También se cita el libro V del *Policraticus* sobre el rey Anatocles y su desinterés por el oro: «[...] ca mejor cosa es resplandescer de buenas costumbres que de cosas fermosas e nunca quería comer ni beber sino en vasos de madero» (Beneyto Pérez 2005: 141). En dos ocasiones el cronista real saca a relucir este recurso para describir el sacrificio de María de Molina por el rey y el reino.[419] Asimismo, la clemencia en sus cuatro maneras (piedad, perdón, prodigalidad y humil-

[418] El tema del vicio de la juventud, poco apta para tomar las riendas del gobierno, vuelve a tratarlo Castrojeriz extensamente en la Parte IV, Libro I (291-325). Cacho Blecua (1996) lo trata extensamente para el *Libro del caballero Zifar*.

[419] Téngase presente la *Crónica del rey don Fernando IV*, cap. X.

dad) y, más adelante, el capítulo sobre la mansedumbre (cap. XXVII: 202-206) recuerdan las actitudes que resalta el historiador medieval sobre la soberana.[420]

De las virtudes más importantes para el gobierno del reino, Castrojeriz destaca la justicia, a la que le dedica varios capítulos y extensos comentarios, ya que, si las demás virtudes hacen que el hombre sea «bueno en sí mismo», la justicia «fácele ser bueno e justo en sí» (Beneyto Pérez 2005: 109). El rey, fundamento del pueblo, debe imponer la justicia en el reino de manera equitativa:

> [...] e porque es padre de la tierra debe descender la justicia a los otros, e por él debe ser reglada en todos los pueblos e governada. Otrosí, porque es cabeza del reyno, en él se deven catar todos, porque la justicia no sea mayor ni menor de cuanto deve, ca el rey justo levanta toda la tierra, según que dice el Sabio en los Proverbios (Beneyto Pérez 2005: 110).

El tema de la justicia se prolonga en los capítulos XI y XII. Según Castrojeriz, Aristóteles divide la justicia en 'general', que obliga al hombre a cumplir la ley y a obedecer a su príncipe, y en la justicia que responde a la teoría corporativa, llamada 'espiritual', en donde el rey es representado como el corazón del reino, y el reino, su cuerpo.[421] La importancia de la justicia ligada a la imagen del rey se relaciona con la duración del reino y con la obediencia del súbdito, pues conforme a san Agustín, «e por ende es mucho de amar a los reyes e mucho de guardar e onrrar» (Beneyto Pérez 2005: 113). La prepon-

---

[420] Uno de los ejemplos de la *Glosa* retrata la función de consejera de la mujer de un soberano enemistado con un poderoso noble: «E si tú fasta agora no pudiste contra él por crueldad, prueba si podrán contra él con mansedumbre e perdónalo. E este consejo plugo mucho al rey e fízolo así e llamólo e perdónolo e dióle un sennorío a governar e dende adelante aquel le fué fiel e muy amigo e a la postre dejóle por su heredero» (Beneyto Pérez 2005: 204).

[421] Esta justicia espiritual se divide, a su vez, en conmutativa, pues el corazón y el cuerpo se ayudan mutuamente para mantener el cuerpo-reino, y en distributiva: el rey debe dar a cada uno según su grado y su dignidad. Tanto la justicia general como la espiritual son las que mantienen el reino.

derancia de la justicia para el buen gobierno se antepone aun a la virtud de la sabiduría, que, aplicada sin aquélla, deja de ser virtud para convertirse en engaño (p. 115). También vuelve a poner de relieve la problemática de la herencia y del merecimiento del gobierno. Pese a que para el tratadista se asciende al cargo monárquico por herencia, en otras ocasiones puede cerrar un capítulo –y nada menos que uno dedicado a la justicia– con la aseveración de que el cargo gubernativo debe ser ocupado, además de por razones sanguíneas, por los merecimientos del joven príncipe, conseguidos a través de la educación en las virtudes.[422]

Catrojeriz insiste en la relación rey-justicia. El rey es el juez principal de su reino, es el legislador, puesto que se lo considera como 'ley animada', así como la ley es 'príncipe sin alma'. La glosa dedicada al rey justiciero ofrece varios ejemplos de reyes que, por proteger su comunidad, se exponían a la muerte e, incluso, eran capaces de matar a sus propios hijos y padres. La cita de Tulio es contundente: «[...] do face tal cuestión: ¿si el padre quisiere destruir la tierra, si el fijo deve callar o no? [...] por salud de la tierra a la salud de su padre no deve guardar, ca más es guardar la tierra que el padre» (Beneyto Pérez 2005: 121). El recuerdo de tan nobles antiguos no deja indiferente a Castrojeriz que critica su época en la que cada uno prefiere defender lo propio que lo de la comunidad en detrimento de la justicia: «Mas porque cada uno quiere lo suyo e no lo que es de Dios, por ende son pocos tales e peresce la comunidad de las partes de la justicia que son: inocencia, concordia, amistanza, piedad de religión, omildad, buena voluntad» (Beneyto Pérez 2005: 122).[423]

---

[422] «E esto devéis saber que el principado no se deve dar a la sangre mas a los merescimientos, ca sin provecho reyna aquel que no meresce ser rey e por cierto no ha voluntad de ser padre el que pone cargo a sus fijos con que los mate [...] ca los fijos primeramente son de criar e de informar en virtudes, e después que tanto aprovecharen queden e en onrra entre sus súbditos, e entonces suban a la onrra e fagan mucho por guardar sus vasallos» (Beneyto Pérez 2005: 116).

[423] Esta idea de anteponer sobre cualquier otra cosa 'la tierra', aun a la propia familia, nos hace pensar en el complejo concepto de 'morir por la patria', dado que el autor lo toma de un ejemplo de la Antigüedad, en que, evidentemente, prevalecía. No obstante, Castrojeriz no habla de

En los últimos capítulos retoma la idea de las virtudes haciendo siempre hincapié en el aspecto justiciero del rey, que favorece a todo el reino sin optar por partidismos. Debe honrar a los legisladores, religiosos y sabios, de quienes debe rodearse para aconsejarse. Si ejerce la justicia por intermedio divino, no debe ser cruel y debe averiguar las causas de un juicio antes de emitir la sentencia. Como parte del buen ejercicio del gobierno, no debe extrañar que Castrojeriz (influido por Egidio) recomiende al monarca proveerse de informantes para conocer mejor lo que ocurre en su reino. Además recalca el cumplimiento de las tareas de gobierno, así como la mesura en la comida, la bebida, el descanso y la moderación en la lujuria.[424]

---

'patria', sino de 'tierra', y no se aventura uno mismo a la muerte, sino a alguien cercano; sin embargo, las ideas parecen próximas. Kantorowicz (1989: 172-199) analiza la idea de 'patria' constatando que, si bien se encontraba olvidada a comienzos de la Edad Media, no había desaparecido del vocabulario medieval, designando simplemente el lugar donde se había nacido, sin connotaciones políticas. Luego pasa a estudiar las ideas religiosas que la mantuvieron vigente, desarrolladas principalmente durante el período de las cruzadas, donde morir por la patria se asimilaba a hacerlo por la cristiandad. El mismo concepto utiliza Felipe el Hermoso, aunque en un sentido localista francés y económico, pues los impuestos se recaudaban *ad defensionem patriae*. Por tanto, 'morir por la patria cristiana' se restringía a un contexto de reinado, es decir, territorial; idea que se irá desarrollando posteriormente con el avance de la política estatal. El tema es complejo y, por supuesto, excede las pretensiones de nuestro trabajo, pero es interesante destacar esa noción de colocar por encima el territorio y su defensa, que al rey y su familia.

424 La cita de la glosa del capítulo XXXI es extensa, pero condensa todo lo que ha venido exponiendo García de Castrojeriz sobre los atributos que deben poseer los reyes: «Bien a tal deve ser el rey, ca deve alumbrar todo el mundo e todos los su (sic) súbditos con sabiduría, e déveles calentar e igualar con justicia, e déveles comediar e ordenar con su templanza, e déveles dar virtud con que crezcan con su virtud e fortaleza [...] ca al rey pertenesce de ser justo e de no apremiar a ninguno con su poder sin razón e sin derecho; otrosí le conviene de juzgar entre los ommes sin ninguna bandería [...] otrosí conviéneles de defender las iglesias e de governar sus pueblos con sus limosnas, e deve poner sabios e buenos consejeros sobre los negocios del reyno [...] E muestra allí San

Castrojeriz demuestra que la función monárquica y su jerarquización confluyen en el ejercicio, a fin de cuentas, de una tarea administrativa: justiciera, legislativa, militar y económica. La competencia en cada dominio se complementaba con la posesión de virtudes que acercaban al rey al ideal cristiano. Sin embargo, si Castrojeriz, basado en *De regimine principum*, argumenta el predominio del soberano en las teorías corporativas del gobierno (donde el rey es la cabeza y el reino el cuerpo), no desdice con esto que el reino se vea supeditado a un poder mayor, espiritual, a quien el soberano debe honrar sobre todas las cosas. En el capítulo XXV vuelve a confirmar la primacía del estamento eclesiástico a través del ejemplo del emperador Constantino, quien honraba a los sacerdotes porque éstos eran semejantes a dioses y a ángeles, y, por su misma condición celestial, tampoco se permitía juzgarlos, ya que sólo podían ser juzgados por Dios el día del Juicio Final. En cambio, reconoce, a través del supuesto discurso del emperador, que el poder espiritual sí tiene derecho de poder juzgar al poder temporal. Incluso –sigue argumentando en la glosa– todo gobernante debe ocultar los pecados de los clérigos. Mediante este artificio, Castrojeriz pone en boca de uno de los más engrandecidos emperadores temporales un argumento que realza el poder hierático.[425]

Evidentemente, todo este discurso clerical no aparece en la obra egidiana que analiza cada virtud únicamente en función del Bien Común, pues cada una de ellas facilita la percepción de los hechos 'según ley y razón'. Egidio destaca continuamente la objetividad del

---

Agustín cuánto vale la justicia del rey al siglo, ca es paz de los pueblos e defendimiento de la tierra e vida comunal de la gente e aseguramiento del mundo e salud de los enfermos» (Beneyto Pérez 2005: 223-224).

425 «San Gregorio [...] amonestando al Emperador Mauricio a omildad e a reverencia de los maestros e de los prelados de la Iglesia, do dice así: 'No se ensanne mi sennor nunca contra los sacerdotes e siempre piense altamente que por Aquel, cuyos siervos son los que así deben ensennorear, que les faga siempre reverencia'. Ca las Escrituras de Dios algunas veces los llaman dioses e algunas veces los llaman ángeles, así como en el Exodo [...] do dice: 'No denostarás a los dioses'. Que quiere decir: no dirás mal a los obispos ni a los clérigos» (Beneyto Pérez 2005: 194).

rey en la aplicación de las leyes para hacer justicia, considerada como el alma que sustenta el reino.

Según postula *Li Livres du gouvernement des Rois*, el rey no debe hacer justicia llevado por la ira, sino que la justicia debe ser hecha por derecho, objetivamente, para conservar el bienestar del pueblo: «[...] mes l'en se doit couroucer et fere venjance et punir les maux por l'amour et por la jelousie de justise et de droiture et por garder le commun bien du pueple, qui ne puet durer sanz droiture et sanz justise» (Molenaer 1966: 85).

En la parte dedicada a las pasiones (parte III del libro I), ambos autores de los regimientos las dirigen al bien del reino. Así, por ejemplo, el binomio 'amor-odio' se fundamenta en las razones políticas y religiosas. El monarca debe amar a Dios, a la santa Iglesia y al Bien Común y, contrariamente, odiar todo lo que sea para daño del reino. Castrojeriz, que sigue de cerca su fuente, agrega un aspecto mayormente religioso: no solamente se desea el bien del reino, sino, y principalmente, los bienes divinos. Además aconseja al gobernante inclinarse a las buenas pasiones, como el temor y la esperanza, en cambio previene contra la ira y la malquerencia, que impiden al soberano pronunciar una sentencia objetiva. Concluye que todas las pasiones deben ejercitarse en su justo medio, excepto el amor a Dios que debe ser 'sin mesura'.

### 2.3. El buen gobierno en tiempo de paz: entre el rey y la Iglesia

En el Libro I, dedicado al gobierno de sí mismo, Castrojeriz planteaba una teoría política que seguía de cerca la encargada por Felipe IV para su gobierno; sin embargo, en sus glosas adelantaba ya la idea de gobierno temporal propuesta para el soberano castellano: un rey que es cabeza de su reino, pero que gobierna de acuerdo con los preceptos religiosos. En el Libro III, que trata sobre el buen gobierno en tiempos de paz, esta idea sugerida en la parte inicial cobra cuerpo al punto de opacar la primacía del soberano.

Castrojeriz, al igual que Egidio, analiza el gobierno seglar en sus cuatro componentes necesarios: el rey, el consejo, la alcaldía (jueces, juicios y leyes) y el pueblo. Cada estamento es estudiado en función

de la ley: quien la crea, quien asegura su respeto, quien la juzga y quien la obedece. Los capítulos dedicados al rey son los más interesantes para percibir la teoría política que quiere verter el clérigo español. Así, al inicio clasifica, siguiendo a Aristóteles, todos los tipos de principados con el fin de defender la monarquía hereditaria. Sin embargo, en sus glosas se desvía del texto egidiano para tomar partido por una postura altamente clerical.

El capítulo IV (Parte 2: 768-772) es representativo al respecto. El texto menciona, en un primer momento, la división de los dos poderes –el espiritual y el temporal– como compartimentos estancos que derivan de Dios, pero luego propone que tanto las cuestiones temporales como las espirituales, conforme a lo dicho por el Evangelio, pertenecen al papa, que confiere el ejercicio del poder a los príncipes terrenales, relegándolos a un plano secundario. Su primera postura es clara: las cuestiones que pertenecen a las cosas espirituales deben ser dirimidas por un eclesiástico o por el papa; las que son de dominio temporal están sujetas al juicio del príncipe o del emperador. Incluso el poder, tanto del estamento espiritual como del temporal, proviene de Dios, por lo que cada uno en su esfera tiene poderes equivalentes:

> [...] todo poderío [...] es de Dios e así como dió Dios poderío al Papa en todo lo espiritual, así dió al príncipe seglar en todo lo temporal; ca no ha el príncipe seglar el poderío de juzgar del Papa, mas de Dios, así como el Papa no lo ha de príncipe seglar, mas Dios lo ha. E estos dos poderíos no son ordenados el uno so el otro, ca cada uno es por sí. E esto prueba aún por muchos decretales (Beneyto Pérez 2005: 770-771).

No obstante esto, luego desdice esta teoría centrando ambos poderes en el papa: «Mas hay otra opinión que dice e pone que el Papa ha poderío temporal, como en lo espiritual, ca todas las cosas del mundo fueron puestas en su poder e así todos los pleitos, de cualquier manera que nazcan, son de juzgar del Papa» (Beneyto Pérez 2005: 771). Esta aserción la prueba por la autoridad del Evangelio, con la célebre frase que dijo Jesucristo a San Pedro dándole el poder de actuar tanto en la tierra como en el cielo: «Todo lo que ligaréis sobre la tierra será ligado en el cielo e todo lo que soltareis sobre la tierra será asuelto en el cielo. E paresce que aquí tan bien le dió poderío sobre lo espiritual como sobre lo temporal e así paresce que puede ser juez de todos los

pleitos de cualquier natura que sean» (Beneyto Pérez 2005: 771). También la justificación se encuentra en la misma persona de Cristo y su poder como rey y sacerdote: «E por ende dicen que el poderío de todos los bienes temporales pertenesce al Papa, como quier que la ejecución pertenezca a los príncipes seglares» (Beneyto Pérez 2005: 771).

La primacía de la Iglesia continúa también en la exposición de la teoría política que distingue la diferencia entre el rey y el tirano. Según Aristóteles, existen cuatro diferencias fundamentales entre uno y otro. La primera y principal es que el rey tiene en cuenta el Bien Común; el tirano, el bien propio. La segunda es que el rey tiene presente el bien de honra; el tirano, el de deleite. El rey practica la virtud para atraer a los suyos a ser buenos y virtuosos; el tirano los atrae por el dinero y los bienes. La cuarta y última se refiere a la confianza del rey en sus propios hombres, puesto que siempre los ha beneficiado, mientras que el tirano debe rodearse de extranjeros, porque teme que los naturales le hagan daño por los perjuicios que les ha causado. Al igual que Álvaro Pelayo, surge el interrogante del origen del poder: éste viene de Dios tanto para el buen rey como para el tirano. La explicación de la glosa aparece también en el penitenciario papal: Dios castiga a los malos reprimiendo sus pecados con el tirano y premia a los buenos pueblos con el buen rey. Sin embargo –agrega–, tanto el rey como el tirano están supeditados al poder de Dios y de la Iglesia, la cual se encuentra en posesión de las dos espadas, la temporal y la espiritual, dando la primera a los príncipes seculares para que ejerzan el poder bajo la autoridad clerical. Por otra parte, luego de tratar sobre cada clase de tirano, no descarta la posibilidad del tiranicidio, pero sólo si el tirano tomó el poder ilegalmente por la fuerza y no obedece la ley (cap. XIII: 814-818).[426] Otra de las características

[426] Cita las diferentes clases de tirano para concluir con respecto a algunos de ellos: «E a éstos tales no es pecado ninguno de los matar, mas antes es derecho, según que dicen las leyes seglares» (Beneyto Pérez 2005: 815). En cambio, el rey o príncipe obedecen siempre la ley y hacen todo lo posible por hacerse siervos de Dios y de la ley: «[...] ca el que tomó poderío de Dios sirve a las leyes e a la justicia e es ministro e siervo del derecho. Mas aquel que toma el sennorío por fuerza destruye los derechos e somete las leyes a su voluntad e a su albedrío malo [...] e así con

del tirano que Castrojeriz resalta en su glosa es el mal comportamiento que tiene hacia los prelados no respetándoles ni sus bienes, ni su derecho, ni sus privilegios.

También se explaya sobre el aspecto práctico del reinado y en varias ocasiones propone pautas pragmáticas de comportamiento real que van desde el respeto a los súbditos, la forma de defender el reino hasta el cuidado personal.

Si en el texto de la traducción prefiere continuar las ideas egidianas, en las glosas agrega los aspectos morales que debe priorizar el monarca. La mayoría de ellos son retomados del gobierno de sí mismo, incorporando conceptos evangélicos. Considera fundamentalmente la reverencia al poder religioso, prometiendo a cambio no desdeñables favores divinos en las guerras, en el acrecentamiento del territorio y en el reino perdurable en el Cielo.[427]

Los capítulos dedicados a los consejos y consejeros, así como a la parte legislativa, ponen el acento tanto en la objetividad del proceso judicial como en el cumplimiento de la ley y el derecho. En el último caso detalla algunas pautas interesantes para mediados de siglo XIV. Por una parte, el respeto a la ley y a las costumbres del pueblo. Por otra parte, si el uso forma parte del conjunto legislativo, al rey se le atribuye la facultad de corregir antiguas leyes y crear nuevas, tal como lo hizo Jesús.

Sin embargo, el tema legislativo proporciona al preceptor de Pedro I la posibilidad de introducir también, en esta parte, la importancia del papado para legislar sobre todos:

> E según esto, cual fuere el poderío o la autoridad, tal será la obligación de las leyes. Onde las constituciones del Papa, que pueden ser dichas leyes, han fuerza de obligar a todos, tan bien seglares como clérigos o regulares, porque el Papa ha autoridad en la tierra sobre todos de ligar e de soltar. E ya dijimos de suso cómo ha poderío tan bien en lo temporal

---

derecho le puede matar cualquiera, según las leyes» (Beneyto Pérez 2005: 815).

427 «No desdenne el emperador facer onrra a los sacerdotes, mas teniendo mientes a aquel cuyos siervos son, así ensennoree sobre ellos que les faga gran reverencia; ca en la Santa Escritura algunas veces son llamados ángeles e algunas veces dioses» (Beneyto Pérez 2005: 795).

> como en lo espiritual, e así sobre todo puede facer leyes, como quier que la ejecución de las cosas temporales es encomendada a los príncipes seglares (Beneyto Pérez 2005: 896).

Castrojeriz insiste sobre la superior dignidad papal. Con esto intenta aclarar dos cuestiones controvertidas que recrudecen a mediados de siglo. Una es la disputa por el poder entre el papado y el imperio, (que desvelaba por entonces a Álvaro Pelayo); otra es la consolidación del gobierno centralista y único de la Santa Sede frente a las teorías conciliaristas que negaban la superioridad del pontífice sobre los demás obispos:

> E en pos del Papa, el Emperador ha mayor jurisdicción e mayor autoridad para facer leyes. E en pos del emperador, cada rey en su reyno ha poder para facer leyes, e cada obispo en su obispado, e cada abad en su abadía, e cada prelado en aquellos lugares e en aquellas personas en que ha jurisdicción (Beneyto Pérez 2005: 896).

De manera más indirecta, continúa confirmando la supremacía sacerdotal sobre la secular a través de las leyes. El poder temporal tiene valor si se adecua a los dictámenes divinos y, por ello, las leyes humanas deben concordar con las de Dios y constituirse a semejanza del orden de la *Civitas Dei*, conforme a san Agustín (cap. XXVIII: 898-902). Del mismo modo, al debatir si es mejor una buena ley o un buen rey, se zanja la cuestión por el rey, puesto que puede enmendar la ley cuando ésta no es correcta, aunque pueda ser también más corruptible. No obstante, Castrojeriz realiza una puntualización sobre el lugar del monarca y el de la ley. El rey está sobre la ley positiva, que, al fin y al cabo, es él quien la establece, pero no sobre la natural. Por tanto, el reino se gobierna mejor por la ley que por el rey cuando ésta es la ley natural, que es Dios quien la pone en el entendimiento del gobernante, pero si se refiere a la ley positiva, entonces el reino es mejor gobernado por el rey que por la ley (cap. XXIX: 903-907).

El tema de la supremacía de la ley evangélica lo lleva a retomar la disputa entre la ciencia y la teología, entre los legistas y los teólogos. La superioridad de la ley sobrenatural estriba principalmente en su poder de incidencia en los pensamientos malos y en los pecados, donde la ley positiva no puede acceder. Además, Castrojeriz demues-

tra con numerosos ejemplos la destrucción de reyes y pueblos que no creyeron en la bondad de la doctrina evangélica y en cómo ella es fundamental para obtener el triunfo en la batalla (cap. XXX: 908-915). La ley positiva debe modificarse sólo cuando contradice la ley natural. Por tanto, nuevamente se realza el poder espiritual sobre el temporal, ya no sólo con la persona del pontífice y sus atributos de vicario divino, sino a través del predominio de la ley natural sobre la legislación humana.

Asimismo, la reafirmación de la figura del rey se aprecia cuando Castrojeriz refiere la cuarta parte en que está conformado el reino: el pueblo. Este estamento debe obedecer al rey y guardar la ley: «[...] se deven haver bien a la persona del rey, que es cabeza del reyno, e así le deven guardar e onrrar e facerle obediencia» (Beneyto Pérez 2005: 942). El respeto a la persona real se mide también en la reverencia a la familia, a sus parientes y a sus rentas, propiedades y derecho. Sin embargo, así como los ciudadanos deben respetar al rey, también lo deben hacer, principalmente, con las cosas que atañen a Dios y, en consecuencia, las que conciernen a la Iglesia y a los miembros de ella (cap. XXXV: 942-946).

Conforme advierten los críticos, Castrojeriz ha seguido de cerca en su glosa la obra de Egidio Romano, estructurándola también según la tripartición aristotélica. El texto egidiano mostraba al rey francés cómo ejercer el gobierno de acuerdo al Bien Común del reino. Las virtudes, pasiones y costumbres se enfocaban para un fin gubernamental temporal centrado en la justicia, la ley y el cumplimiento del derecho. Castrojeriz retoma todas estas ideas, pero las modifica conforme a su ideología. Sin embargo, difiere del escrito de Álvaro Pelayo que, por la misma posición destacada que ocupó en la sede aviñonesa, se vio envuelto de lleno en una idea fija que defender: la primacía del papado sobre cualquier otro poder con deseos de independencia. El *Speculum regum* dedicado a Alfonso XI, más que un texto útil para el gobierno del reino, destila en cada una de sus páginas una propaganda a favor de las ideas hieráticas. La *Glosa*, en cambio, proporciona al futuro rey las herramientas para llevar a cabo un gobierno ideal, pero sin olvidar –como enfatiza en sus comentarios– la sujeción al poder superior de la Iglesia. Ambos 'espejos' del siglo XIV, cada uno a su medida, están impregnados de la teoría

eclesiástica a la cual se supone debe adherir el monarca para efectuar un buen gobierno.

Como hemos podido ver, aludiendo a las fuentes tanto de Álvaro Pelayo como de Fray Juan García de Castrojeriz, esa teoría eclesiástica del poder político tiene raíces que parten de las últimas décadas del siglo XIII. Será necesario, pues, que ahora dirijamos nuestra mirada a los 'espejos de príncipes' que se elaboraron en la Península durante ese período que nos ofrezcan las raíces hispánicas de esa teoría. Se trata de textos como los *Castigos del rey don Sancho IV* y los «Castigos del rey de Menton» del *Libro del caballero Zifar* compuestos en un período inmediatamente anterior, pero vigentes durante el reinado de Alfonso XI. Y también de un tratado de don Juan Manuel, *Libro de los estados*, que se presenta como el heredero de la teoría alfonsí y el portavoz de la nobleza levantisca. Todos, en definitiva, sirven para reconstruir el entretejido ideológico de esta primera mitad del siglo XIV.

## 3. El *Libro de los estados* de don Juan Manuel

Entre 1327-1332, don Juan Manuel compuso un tratado que podría llegar a considerarse dentro de los 'espejos de príncipes'. En realidad, su pertenencia genérica no es tan sencilla y en precisas palabras la define Gómez Redondo (1999a: 1122-1148) al hablar de su compleja estructura: la obra es «[...] una leyenda que cede su prestigiosa trama para sostener un tratado religioso que, en el fondo, es un manual de príncipes al que se han añadido discursos de la más variada índole» (Gómez Redondo 1999a: 1129).[428]

Las ideas que vierte el noble no difieren profundamente de los otros tratados políticos del siglo XIV y, como ha apuntado Bizzarri (2001a), su tratado se enlaza con la tradición de los *De ecclesiastica potestate* o *De potestate papae*, pues en él se hallan también visibles las ideas a favor de las teorías canonistas, en las que prevalece el poder eclesiástico sobre el laico. Bizzarri desarrolla además los acon-

[428] Macpherson y Tate (1991: 7-48) en la introducción a su edición opinan que pertenece al género de la ficción didáctica, la 'fabliella'.

tecimientos políticos que enfrentaron a ambos estamentos y las concepciones del poder que se desprendieron de ellos, como, por ejemplo, la distinción entre persona y cargo. El principal argumento político justamente de don Juan Manuel trata de la relación entre Iglesia y reino, adhiriéndose a la defensa de los derechos del papa a quien le atribuye incluso ser vicario directo de Cristo, privilegio que niega a las autoridades laicas.[429] En la introducción a su edición, Macpherson y Tate (1991: 7-48) destacan también las ideas de la época de las que se hace eco nuestro autor: los problemas entre *sacerdotium* e *imperium*, y la insuficiencia de la ley natural sin la evangélica, así como las diferencias entre funcionario y cargo; insisten además sobre las ideas tomistas de la doble naturaleza del hombre y la dependencia entre alma y cuerpo para la experiencia y el conocimiento, presentes en el libro de don Juan Manuel.

No pretendemos realizar aquí, sobre todo luego de tan profundos estudios como los hay sobre este libro, un análisis de la obra, sino sólo puntualizar algunos aspectos en relación con los demás textos sapienciales del siglo XIV y con respecto a la figura de rey que se construye en este período del trescientos. Para ello, tendremos en cuenta la referencia hecha por los críticos sobre las diferencias entre el noble y su soberano, que lo alejan del círculo cortesano. Por lo tanto, la perspectiva que el autor presenta del entorno monárquico difiere, en cierta medida, de las ideas políticas que podemos encontrar en otros autores laicos o juristas del mismo momento. Contrariamente a esto, don Juan Manuel presenta muchas similitudes ideológicas con Pelayo y Castrojeriz, pertenecientes a la Orden franciscana. Es decir, tal como apuntan los estudiosos de esta obra juanmanuelina, el noble pone de relieve las teorías hieráticas sobre las secu-

[429] Para todo lo referente al análisis político del *Libro de los estados* y del *Libro enfenido* de don Juan Manuel, y su relación con las teorías de la *Partida II* y de Egidio Romano, véase Bizzarri (2001a). También Ruiz (1989) se ocupa del *Libro de los estados* como un instrumento político y personal de don Juan Manuel. Pero la estudiosa no organiza una exposición ideológica, sino que plantea como carácter de medio político el establecimiento de alianzas y reconciliaciones y enfatiza el sometimiento del poder temporal a los papas.

lares, aunque, como señalan certeramente los editores, con algunas reservas acerca de la teocracia.

Para hacer un recorrido ideológico de la obra consideraremos dos grandes aspectos del poder temporal: la autoridad secular encuadrada dentro del orden sagrado y la función específicamente gubernamental, aunque teñida también de religiosidad.[430]

El primer aspecto se enmarca en la especulación política que manejaban los demás textos del género de mediados del siglo XIV, la unión de lo temporal y lo religioso. Las ideas que se exponen son ya conocidas de la teoría política, recobrando vigor a partir de Inocencio III. Entre ellas, encontramos la temática del origen divino del poder real (cap. XIII), pero don Juan Manuel agrega otros rasgos fundamentales: el rey es puesto por Dios, pero se mantiene por su buen gobierno y por el control de sí mismo, dos características monárquicas fundamentales en los tratados sapienciales.[431]

La doble naturaleza de Cristo, tan desarrollada por las teorías políticas del siglo XII, encuentra en nuestro autor un aditamento tomista: la doble naturaleza del hombre. Las ideas medievales argumentaban a través de esta doble naturaleza de Jesús la primacía de uno u otro poder. El poder espiritual encontraba en ella el argumento para actuar sobre el temporal; el poder laico, inversamente, veía su propia supremacía, puesto que Jesucristo, en tanto Dios, era considerado como Rey. Don Juan Manuel recalcará a través de ella la hegemonía de la ley cristiana sobre las otras, aunque no meramente como una cuestión de poderes (cap. XXIII: 105; cap. XL: 136; cap. XLI: 136-

---

[430] Dejamos expresamente de lado los análisis sobre la estructuración del texto realizados por Funes (1984 y 1986) y Gómez Redondo (1999a: 1128-1141). Esta sintética división que proponemos se basa soólamente en aspectos temático-políticos que, más allá de cualquier partición propuesta, subyacen en toda la obra dándole una importante unidad ideológica.

[431] «[...] et que querades que así commo vos fizo Dios muy buen rey et muy ondrado, et reinastes muy bien et vos apoderastes de todas gentes de la vuestra tierra, que querades agora reinar et apoderarvos de vós mismo et de vuestra voluntad, et que non querades que la voluntad reine et se apodere de vós, nin de la razón que es en vós» (cap. XIII: 89). Nos basamos para las citas en la edición de Macpherson y Tate (1991).

138). Explica, además, en este concepto de pares, la naturaleza del doble castigo: el castigo corporal con repercusión en el alma, esto es, la pena en el cuerpo implica también una penalización espiritual. Esta noción ayuda a comprender la enumeración de castigos ejemplificadores desarrollados por Álvaro Pelayo en su *Speculum* y, en menor medida, los esbozados por Castrojeriz. En efecto, el obispo de Silves hacía hincapié en la pena –dolorosamente corporal– con que los malos reyes eran castigados, sobre todo cuando se comportaban deshonestamente con la Iglesia y la pena infernal que se desprendía de la misma tortura corporal.[432] Por la doble naturaleza de Cristo, don Juan Manuel justifica la supremacía de la ley cristiana sobre las otras (Parte II, cap. III: 299-304 y cap. IV: 304-307) y la importancia del estamento de la clerecía, al cual perteneció Jesucristo, en su naturaleza humana.

En esta misma concepción de la doble naturaleza de las cosas, se halla la idea de una ley natural y una divina para salvación del alma. Castrojeriz y principalmente Álvaro Pelayo aceptan esta duplicidad legal, pero, amén de la salvación espiritual de atenerse a la ley evangélica, toman el aspecto más temporal de la situación: son los reyes los que deben ajustar su gobierno a la ley religiosa, en clara alusión al poder eclesiástico. Don Juan Manuel tampoco renuncia a esta supremacía que confiere al sacerdocio la superioridad de la ley evangélica, pero le confiere mayor importancia al aspecto espiritual.

Esta superioridad de la naturaleza divina sobre la temporal llevó al autor del *Libro de los estados* a tratar sobre la puja de poderes que caracterizó también su época. Para él, el poder del papa es manifiesto, pero no absoluto. En varios capítulos insiste sobre su capacidad para absolver los pecados dada su condición de vicario de Pedro –ya tampoco de Cristo– y el poder para actuar en la tierra como en el

---

[432] Esta idea halla su paralelo en el *Libro de los estados*: «[...] que nasçiesse della verdadero Dios et verdadero omne, por [que] el omne fiziese emienda por el omne, et Dios fiziese emienda a Dios [...] Et pues los omnes, que son conpuestos del alma et del cuerpo, an de seer ayuntados et aver gloria o pena spiritual et corporal, segund sus meresçimientos, que la ayan las almas, que son spirituales, con Dios, que es spiritual; et la ayan los cuerpos, que son corporales, con Jhesu Christo, que fue et es verdadero Dios et verdadero omne corporal» (cap. XL: 136).

cielo (cap. XXVIII: 115). Más adelante, explicando la elección del puesto pontificio vacante, alude al poder del papa sobre los demás clérigos y sobre la Iglesia, pero aclara específicamente que su poder es de carácter espiritual: «Et aquél es cabeça dellos et de lla Eglesia, así commo sant Pedro fue cabeça de los apostoles et de la ley, que es la Eglesia. Et éste a poder en todo lo spiritual, así commo Jhesu Christo lo acomendó a san Pedro» (cap. XXVIII: 115). Pese a esto, no niega su arbitraje en los asuntos temporales, que también le incumben gracias a la célebre donación de Constantino, pero puntualiza una distinción entre la autoridad papal en el poder temporal, que es 'muy grande', y en el poder espiritual, donde sí posee 'poder conplido' que le pertenece. Esta calificación modera el poderío que en lo temporal se adjudicaba el Santo Padre: «Un enperador que fue en Roma, que ovo no[n]bre Constantino, dio grant poder al papa en lo tenporal. Et todos los enperadores que fueron después guardárongelo sienpre, et así que los papas que an poder conplido en lo spiritual, et en lo tenporal anlo muy grande» (cap. XXIX: 116).

Una vez delimitado así el poder papal, don Juan Manuel se interesa por los problemas internacionales de su tiempo. Al relatar Julio al infante sobre la elección imperial, no coloca al papa en una posición preponderante, aunque sí importante, sobre todo teniendo en cuenta el contexto histórico del momento en que el papado iba perdiendo poder frente al emperador. Por lo tanto, el sumo pontífice no puede entrometerse en la elección, que es exclusivamente asunto temporal, pero asevera que le compete la confirmación sacra sin la cual el emperador electo no podría gobernar legalmente en su territorio (cap. XLIX). Vuelve a reafirmar la división de esferas de influencia con la metáfora de Inocencio III sobre el sol y la luna, pero no tanto porque el papado deba, como el sol, prestar su luz a la luna-imperio, sino porque cada uno en su función es importante para mantenimiento del mundo: «[...] el estado del papa, que deve mantener la eglesia, que es mantinimiento de los christianos et la clerezía et todos los estados de religión et aun los legos en lo spiritual, et el [del] enperador, [que] deve mantener en justiçia et en derecho todos los christianos, señaladamente a los que obedeçen al enperio de Roma» (cap. XLIX: 154). Esta última aclaración con respecto al radio de influencia del poder imperial, se complementa con un comentario posterior que deja en

claro cuál es la autoridad del imperio durante el trescientos: «Et algunos reys son agora que tienen que non deven obedesçer a los enperadores» (cap. XLIX: 154).

Por lo tanto, don Juan Manuel mantiene una postura favorablemente clerical y reconoce el sumo poder del papa, principalmente en la Iglesia, en detrimento de las ideas conciliaristas que circulaban en la época (Parte II, cap. XLIII: 361-362); sin embargo, no le otorga el poder máximo sobre lo temporal, como hacían los espejos de príncipes franciscanos. Hay al respecto dos pasajes ilustrativos. Uno de ellos, en el cap. XXXVIII de la Parte II, donde se habla sobre uno de los tesoros de la Iglesia, en este caso, referido a sus bienes temporales (propiedades y rentas) y al servicio que ellos deben brindar a la comunidad. Julio especifica la finalidad benéfica de las arcas aviñonesas («Ca el tesoro tenporal de la Eglesia todo se deve espender en los pobres et en defendimiento de la ley et en las obras de misericordia et de piadat, salvo ende que lo espendiere en su mantenimiento et en onra et en apostamiento de su estado», cap. XXXVIII: 355), pero omite expresamente las otras cosas en que el papado gasta inmerecidamente el dinero, pese a que, como Julio mismo aclara, lo sabe. El otro pasaje aparece en el cap. XLIV, Parte II, al tratar sobre la jerarquía de los patriarcas, que, según explica, eran superiores a los cardenales cuando la Iglesia se ocupaba de los asuntos espirituales: «Mas después que la Eglesia se ovo entremeter mucho en lo tenporal, tanto que, por aventura, sería muy bien si fuese menos, fue mayor el estado de los cardenales, porque por su consejo a de fazer et obrar el papa en los fechos tenporales» (cap. XLIV: 363).

Es decir, como los otros textos de los *specula* de su tiempo, don Juan Manuel apoya la importancia de la Iglesia como conductora del cristianismo, teniendo en cuenta la superioridad de la naturaleza espiritual, ejemplificada tanto en Cristo como en la ley evangélica; no obstante –y aquí se distancia de ellos– percibe el daño que se ocasiona cuando uno de los poderes no acata al otro o se excede en el límite de sus funciones. La clerecía tiene trato en lo temporal, pues lo había recibido por herencia. El mismo Cristo tenía una doble naturaleza que posibilitaba al clero actuar en ambas esferas, pero –según aclara nuestro autor– no en la misma medida. En cierto momento equipara ambos poderes dándole la justa importancia a cada uno en su ámbito

de actuación y, finalmente, critica duramente la intromisión del sacerdocio en los asuntos temporales, sea de forma directa o a través del apoyo económico de causas que son ajenas a su esencia espiritual.

El segundo aspecto temático, referido a la función gubernativa del emperador, se enmarca más en las características que le atribuyen los textos sapienciales. Como primera medida, don Juan Manuel menciona la defensa de la Iglesia; así, una vez electo, el emperador debe guardar antes que a otra cosa a «los estados de la Eglesia, que es madre et cabeça de los christianos, et de los reys, et de los grandes señores» (cap. LI: 160). La protección del clero consiste específicamente en que sean respetados sus bienes materiales, sus derechos y privilegios ('sus libertades') otorgados por el poder laico, así como evitarles cualquier tipo de agresión corporal o robos, daños en sus monasterios y templos (cap. LXXXII) y, sobre todo, honrarlos y respetarlos según su estado (cap. LXI). En relación con el aspecto sacro y temporal del reino o imperio, una de las primeras tareas del mandatario es tener presente a Dios para recibir el favor divino que cuide de su persona y acreciente su territorio, según ejemplifica con un caso ocurrido al propio don Juan Manuel (cap. LXII).

En un sentido más secularizante, las tareas del emperador se concentran en el respeto a la ley y las costumbres, en el cuidado del bienestar de sus vasallos y, principalmente, en la atención a su propia persona y a su familia.[433] Con respecto al contenido jurídico, el autor valoriza principalmente la consideración a la tradición. Un ejemplo de ello es la postura que defiende en la elección del emperador. El sistema electivo tradicional según 'su primer ordenamiento' es correcto, aunque el candidato seleccionado no cumpla con las expectativas previstas para su cargo: «[...] ca el yerro es de parte de los esleedores et non de los primeros ordenadores» (cap. LI: 160). Con la misma tesitura se refiere a la ley. Por una cuestión de intereses, el noble no aboga por el cambio legislativo y ni siquiera menciona

[433] Para este aspecto de la Económica, véase Bizzarri (2001a: 69). Según el crítico, el molde seguido no es el de la tradición aristotélica, sino el de la árabe que recogió la *Partida II* a través de la traducción de Bryson hecha por Pedro Gallego.

aquello en que los demás espejos ponen el acento: la función legislativa del soberano. Contrariamente a esto, no se refiere a las nuevas leyes con que el emperador podía mejorar el comportamiento del territorio –como recalca principalmente Castrojeriz–, sino que su función se circunscribe al aspecto conservador de la ley, en el respeto a los antiguos fueros, usos y costumbres.[434]

La aplicación que el gobernante debe hacer de la justicia merece la atención porque se centra principalmente en una crítica encubierta a su soberano. La imposición de la justicia en el reino debe efectuarse sobre los 'tortiçieros' y los que producen daño 'con bolliçio et con rebuelta'; el emperador se debe mostrar con braveza y crueldad en palabra y en gesto para disuadir al culpable antes de que llegue a peores cosas por las que merezca muerte. Don Juan Manuel no piensa aquí en el simple maleante, sino en el noble que puede proporcionar ayuda o grandes malestares al reino. El episodio de la muerte en Toro de Juan el Tuerto ordenada por Alfonso XI resuena en estas palabras del predicador Julio: «Ca mucho deve foír de matar los omnes: lo uno, porque después que el omne es muerto, perdido es todo el su serviçio et el bien que puede fazer, ca en la muerte nunca ay cobro; et demás, que los parientes et los que an deudo con él, aunque la muerte sea con justiçia et con derecho, sienpre los coraçones fincan más amanzellados que ante que aquella muerte fuese fecha» (cap. LXIX: 206). Inversamente a la justificación estrictamente legal que los textos cronísticos proponían ante la muerte de un noble ordenada por el rey, don Juan Manuel muestra la visión no oficial de la ejecución: «aunque la muerte sea con justiçia et con derecho» no erradica el problema, perpetuado en la familia del ajusticiado, pese a ser la medida adecuada que debe aplicar el gobernante.

Los otros deberes del emperador no discrepan de los demás textos del género. Sostiene que el monarca debe velar por el cuidado de todos, pero con el aditamento conveniente de que sea privilegiando el

[434] El monarca debe valorar a cada uno según su estado, manteniendo el derecho, la ley y la costumbre: «[...] et dévelos mantener en justiçia et en derecho, et guardarles las leys et privilejos et libertades et fueros et buenos usos et buenas costunbres que ovieron de los que fueron ante que ellos» (cap. LXIX: 205).

estado de cada uno. Debe proteger primero a Dios, luego a la Iglesia y así sigue en escala descendente hasta los estratos más bajos de la sociedad: la familia real, los parientes, los grandes hombres, infanzones, caballeros, hasta llegar al pueblo, que es el que menor atención debe recibir de parte del emperador.

Llevando siempre agua a su molino, dedica un capítulo a explicar cómo el emperador debe repartir su dinero con los suyos según la pertenencia social (cap. LXXX) y, tal vez a partir de la experiencia del reinado de Fernando IV, ofrece para ello consejos de carácter administrativo. Otra de las cosas que el señor debe tener en cuenta –y que destacamos puntualmente por su particularidad en la *Crónica de Fernando IV*– es la consideración de la palabra en presencia del rey, es decir, que no se pronuncien «grandes palabras de baldón» (cap. LXXXII: 242-246).

En síntesis, don Juan Manuel privilegia el poder del estamento eclesiástico al que considera superior por ser el representante de la ley evangélica, pero también le concede importancia como poder espiritual, revalorizando así la figura del emperador en su campo estrictamente temporal. Sin embargo, la autoridad secular se presenta en cierta medida diferente del *Speculum* y la *Glosa*. Sin descuidar ciertos aspectos que aparecen en cada obra, hay otros que el noble castellano resalta de la figura del emperador, pero con el solo propósito de favorecer a su propia clase. En este sentido, defiende los buenos y antiguos fueros que privilegiaban los sectores nobiliarios antes que la reforma legislativa; también pone el acento en las diferencias jerárquicas y en la recepción de beneficios y cuidados que su estamento debe recibir según ellas, y, por último, la realización de una justicia conforme a los intereses de su clase renegando aún de la aplicación de una pena capital por ley y derecho. Cada 'espejo' es compuesto a la medida de las propias conveniencias.

## 4. El *Libro del caballero Zifar*: «Castigos del rey de Mentón»

El *Libro del caballero Zifar* y sus consejos del rey de Mentón han sido bastante estudiados, por lo que sólo nos limitaremos a dar algu-

nas líneas de la teoría política para facilitar la visión de conjunto sobre la imagen real de comienzos del catorce, señalando una mínima bibliografía sobre el tema que nos interesa.

En los «Castigos del rey de Mentón» se exponen, como en la mayoría de las obras del género, las virtudes y buenas maneras que debe poseer el soberano dirigidas a la conformación de un buen gobierno.[435] Entre las virtudes que el rey debe tener se hallan el temor de Dios, la buena voluntad, la paciencia, castidad, caridad, mesura, constancia, firmeza, vergüenza, fe y verdad, justicia, sabiduría, contrición y penitencia. Tampoco faltan la enumeración de vicios de los cuales debe alejarse todo buen rey: vanagloria, soberbia, envidia, codicia, lujuria, ira, avaricia, gula. Por los cuales, el soberano debe pedir perdón a Dios y cumplir sus mandamientos para que lo ayude a alejarse de las penas del infierno. Además de todas las virtudes, el noble (o el príncipe) debe amar la justicia y la verdad, tener buenas costumbres reflejadas en el amor de Dios, y ser mesurado en dichos y hechos. La castidad (destacada por Gómez Redondo) es el atributo principal para ganar la gracia divina y, por el comportamiento que decida seguir el rey, se establece como artífice de su destino.[436]

---

[435] Al estudiar solamente la parte de los «Castigos», tenemos presente, sin embargo, el artículo de Cacho Blecua (1996 y 1998) en donde demuestra la inserción y relación de ellos con el resto de la obra, no sólo temáticamente, sino también en el discurso textual a través de diversos procedimientos y técnicas. También acota que las lecciones concluyen con un tema que da cohesión a todo el libro: el reino justo y el buen rey que sabe gobernarse a sí mismo. Pero, aunque esta sección de la obra no sea una suma adicional de núcleos inconexos, centralizamos el estudio en ella, puesto que se acomoda a la literatura sapiencial que ocupa este capítulo. Bizzarri (1996) sostiene que esta parte, lejos de ser un dislate dentro de la narración, condensa la teoría política que se expone en esta novela de caballería. Lucía Megías (2005: 234) destaca esta idea de unidad textual, como «[...] un *continuum* narrativo que va desde las aventuras del Caballero Zifar hasta los últimos éxitos de su hijo [...]».

[436] Gómez Redondo (1991a: 1439-1457) ha estudiado profundamente la exposición de las virtudes en el estamento nobiliario como principios del molinismo. Una actitud a favor del clero y la orientación de tono teológico propiciada por el rey Bravo son destacadas por Bizzarri (2006).

Para la conformación de la figura real y su relación con los diversos poderes, nos detendremos solamente en algunas características que, extraídas de la experiencia y pertenecientes también al campo semántico de la teoría política, han servido para conformar una imagen ideal del soberano a la cual deberán luego ajustarse los hijos de Zifar, futuros gobernantes.

Los temas que predominan son la importancia del aspecto religioso del gobierno y, relacionado con esto, el cumplimiento de la función justiciera del monarca a través de la ley.

La característica sacralizante de la gobernación resuelve también la división de espacios de poder. En los consejos sobre el deber de amar y temer al señor, Zifar enfatiza la obediencia primeramente a Dios e, inmediatamente después, al señor temporal: «ser obediente a los mandamientos de Dios primeramente, e desy al señor terrenal» (González 1983: 271). Pero, por debajo de Dios también se encuentra el papa, a quien también se debe obedecer en el ámbito de lo espiritual: «[...] ca non biue ome en este mundo syn mayor que sy, saluo el Santo Padre, que es mayor de todos en lo espritual, peroque Dios es sobre él, a quien es tenudo a dar razon del ofiçio que tomo encomendado» (González 1983: 271). El temor y obediencia a Dios está íntimamente relacionado con la obediencia al rey y a la ley; de esta manera, se establece una estrecha interdependencia entre los tres pilares fundamentales para el buen gobierno del reino.[437] Pero en esta trilogía de gobierno teocrático, en donde se subraya la paridad entre el poder divino y el temporal, queda excluido el poder representado por el clero, que se circunscribe a lo específicamente espiritual.

Sin embargo, si bien hay una equivalencia entre el respeto a Dios y al rey, éste debe estar sometido a la justicia divina, como demuestra el ejemplo de la dueña que no educaba bien a su hijo. El joven se

[437] Evidentemente el autor busca ensalzar el poder del rey equiparándolo al divino: la obediencia a Dios trae como consecuencia el acatamiento al rey. Discursivamente se presenta como una lógica política teocrática de concatenación de ideas: «[...] ca quien ama a Dios ama a sus cosas, e quien ama a sus cosas ama a la ley, e quien ama a la ley deue amar al rey que la mantiene» (González 1983: 272). Para resaltar esta idea relata el ejemplo de Rages, sobrino de Fares rey de Siria, y la regencia del rey Tabor.

vuelve un delincuente y debe someterse al juicio implacable de la ley representada por el emperador. Pero la rigurosidad imperial cede el lugar a la devoción: el emperador escucha al joven que anuncia el dictamen de la ley divina y se somete a ésta. La ley sagrada descubre al verdadero culpable –al educador, es decir, la madre– y cambia el destino del protagonista del relato quien, en lugar de ser ejecutado, se convierte en buen caballero.[438]

El temor a Dios, resaltado entre las virtudes, introduce también el origen teocrático del poder real. Así como el soberano debe someter su juicio a la justicia divina, como en el caso del ejemplo precedente, también su mismo comportamiento será juzgado por Dios. La función justiciera del monarca no es una condición natural de su cargo, como promulgaba Egidio Romano siguiendo las ideas aristotélicas, sino que se encuentra sometida a las leyes divinas: «E el ome que mejor lugar tiene ante Dios e ante los omes, sy es el rey que faze justiçia. E el rey es el ome que mas deue temer a Dios [...] porque Dios le fizo merçed e le dio regno que mantouiese, e mitio en su poder cuerpos e aueres del su pueblo» (González 1983: 306).

La posición curialista tampoco es dejada de lado. Los sacerdotes cumplen un importante papel en el gobierno y en la justicia como consejeros, ya que la necesidad de su servicio se justifica a través de la doble naturaleza –espiritual y corporal– del hombre. Esta idea de la doble condición humana posibilita la introducción del clero en el ámbito de la justicia, aunque de manera diversa a la del soberano. Para el autor del *Zifar*, la justicia «deue ser mantenida por el rey e por el saçerdote de la fe», pero el uno para castigar los delitos públicos y manifiestos; el otro, aquéllos donde la justicia temporal no puede llegar, los pecados. A uno pertenece la espada o 'cochiello' material; al otro, el espiritual y, aunque deben acordar en una misma ley y se aconseje calurosamente al soberano que se rodee del consejo

[438] El emperador se somete al juicio de la justicia divina: «[...] mucha merçed me ha fecho Dios en esta razon, en querer el fazer la justiçia [...] e pues Dios asy lo quiso, yo lo do por quito e perdonole la mi justiçia que yo en el mandaua fazer» (González 1983: 284). Esto propicia luego el comentario sobre la 'verdadera justicia' acompañada de la piedad, pues, de otro modo sería crueldad. Este tema ha sido ampliamente estudiado por Cacho Blecua (1995).

clerical, los dominios de cada poder son compartimentos estancos que no se superponen: «[...] e el rey es dicho rey de los cuerpos, e el saçerdote de las almas; ca el vno syn el otro non pueden bien conplir su ofiçio, nin puede ser que el vno aya estos dos ofiçios, que sea rey de los cuerpos e rey de las almas» (González 1983: 301-302).

Pese a esto, se cuidan los intereses eclesiásticos en el acercamiento al poder. Por un lado, se recomienda a los reyes no ponerse en el poder de pueblos de otra ley diversa de la cristiana; por otro lado, a través del ejemplo de Jesucristo que aconseja dar a cada poder lo que le pertenece, el autor aclara las palabras del Evangelio dándoles un estricto valor material: a Dios corresponden las décimas, las primicias, las ofrendas y los sacrificios; y al poder temporal, también sus tributos correspondientes.

La otra característica que se resalta es el tema de la justicia real y la justificación del proceder monárquico a través de la legislación.[439] El rey justiciero –no legislador– y respetuoso de la ley es destacado por los estudiosos, por lo que solamente trataremos algunos aspectos relacionados principalmente no tanto con la teoría, sino con la aplicación y justificación de una actuación monárquica mediante requisitos legales. El discurso que Zifar profiere a sus hijos sobre la correcta e imparcial conducta real lo demuestra con algunos ejemplos bastante aleccionadores sobre la aplicación de la autoridad temporal. El ejemplo más importante es, sin duda, el del pequeño rey Tabor. A ningún estudioso se le ha escapado que puede representar cualquiera de las dos etapas de minoridad de principios del siglo XIV, pero las coincidencias que Gómez Redondo (1999b) demuestra en su análisis comparativo entre la *Crónica de Fernando IV* y el *Libro del Caballero Zifar*, inclinan más a pensar que el rey del ejemplo se refiere sobre todo al hijo de Sancho IV, más que a su nieto. Además, teniendo en

[439] Bizzarri (1995) observa principalmente el componente legislativo, enfocando el estudio de la tradición sapiencial en consonancia con un programa de reforma legal. Harney (1999) destaca el punto de vista legal en todo el *Libro del caballero Zifar* al punto que, sostiene, la obra debería llamarse *The Book of Good Law*. Hernández (1978), tratando de demostrar la autoría de Ferrán Martínez, estudia la mención en la obra a documentos diplomáticos emitidos en la cancillería.

cuenta la fechación de composición del *Zifar* que propone Cacho Blecua (1998) entre 1321 y 1350 e, incluso posterior a 1333, lleva a concluir que el reinado de Fernando IV ya ha transcurrido y ha dejado como lección para su joven heredero aquello que un rey debería hacer aprendiendo de los errores pasados, lo que se verá a la luz de algunos datos en el texto de los consejos.[440]

En el ejemplo se destaca la importancia del concepto legal de la traición y el castigo que ésta merece, que es la pena de muerte. El tema de la traición se enfoca en este caso, al igual que los textos legales estudiados anteriormente, en el deseo de desheredar al señor de sus derechos y propiedades. Para justificar tanto la acción traidora como la reparadora de la justicia, los personajes se apropian de un vocabulario y explicaciones legales equiparables a los textos legislativos y cronísticos. Así, en las negociaciones establecidas por el regente traidor en busca de apoyo, se argumenta la falta de cumplimiento de la ley y de los fueros por parte del monarca: «[...] ca se trabajaua de tener todos los omes buenos del reyno por sy, e avn los pueblos, diziendoles que todo el reyno se destruye por la mengua del rey Tabor, que non querie fazer justiçia, mas que despechaua la tierra mas de quanto deuie desaforandolos» (González 1983: 273). Falta de justicia, desmesurados impuestos y desconsideración del derecho tradicional son los tres motivos de peso para destronar al inexperto soberano. Pero también agrega la condición de 'mocedad' del rey que lo inhabilita para ejercer la autoridad gubernamental: «En todas las cosas vsaua de moçedad e de trauesuras, que non auia quien lo castigasse ni lo refrenasse para fazer lo contrario, e con todo esto plazia a Rages» (González 1983: 273). La crónica del Emplazado abunda en justificaciones de este tipo para neutralizar las decisiones erróneas del monarca.

---

[440] En otros de sus trabajos, Gómez Redondo (1994: 171-173) trata con mayor detalle detalla con mayor profundidad el tema de la autoría y puntualiza la fecha de 1304 para el *Zifar*. Lucía Megías (2002) está de acuerdo con la postura de Cacho Blecua, situándolo alrededor de 1332-1333. En otro de sus trabajos, el mismo investigador (Lucía Megías 2005) comenta la posibilidad de una fechación más flexible como la proporcionada por Gómez Redondo o como la de Cacho Blecua.

Sin embargo, lo destacable del episodio es la manera en que el rey logra imponer nuevamente el orden. En el marco teórico de la recuperación del poder monárquico, se encuentra una serie de tópicos que conforman la teoría política del buen gobierno. Entre éstos, sobresalen el saber escoger a los consejeros, el mejor consejo y la ayuda sobrenatural. Otras características podrían asimilarse al relato histórico: la condición negligente del soberano que no se percata de lo que ocurre y hay que exhortarlo a que tome las riendas del poder: «[...] dezianlo al rey en su poridat, que parase mientes en ello e se sentiese e non quisiese andar adormido e descuydado de la su fazienda, e abibaronle e despertaronle para pensar en ello» (González 1983: 274). Contrariamente sucede en la *Crónica de Alfonso XI* y, sobre todo, en el *Poema de Alfonso XI*, en donde es el propio soberano quien decide hacerse cargo del poder pese a su corta edad.[441] Otro de los rasgos que recuerdan la obra histórica es el miedo que genera en los consejeros la autoridad del regente. El rey debe tomar el poder con cautela, pues los demás temen las represalias de Rages. En el relato histórico sobre Fernando IV llama la atención también que el ejército y los de la ciudad teman más al infante don Juan o a don Juan Núñez que al propio monarca.

Hay, evidentemente, una paridad de poderes entre el regente y el soberano, aunque luego el narrador trate de reafirmar el poder real

[441] Así, la *Crónica de Alfonso XI* refiere del rey apenas salido de la segunda y última tutoría: «E pues el era de hedad e entendie los males e daños que eran en el rreyno, que saliese de la villa quando por bien toviese y que enderesçase sus rreynos, ca mucho le fazia menester» (cap. L: 374). El *Poema* refleja más dramáticamente la preocupación del joven soberano ante las injusticias en su reino y el consiguiente deseo de ejercer el poder. Antes de asumir, el poeta recrea una conversación íntima entre Alfonso y su ayo que lo insta a que le cuente la causa de su malestar: «Dixo el rey: 'Fago razón/ de muy gran pesar aver:/ toda Casti(e)lla e León/ está(n) para se perder [...]/ Yo tengo pesar (muy) fuerte/ (e) sienpre av(ré) manciella:/ (o) yo moriré de muerte,/ o s(eré) rey de Casti(e)lla'» (cc. 108 y 111). Así cumplidos los catorce años, enseguida muestra su capacidad de justicia: «Por las tierras se salió/ e començó de regnar:/ casas fuertes estroyó,/ España fizo tenb*l*ar» (c. 156).

recalcando la legitimidad de su gobierno y la ilegalidad del otro: «E deuedes saber que mayor fuerça e mayor poder trae la bos del rey que verdadero es, que todos las otras bozes mintrosas e falsas de su señorio» (González 1983: 276). Tomar 'voz del rey', ser leal a su causa, adquiere importancia contra los oponentes y la ilegalidad de su procedimiento. Recuérdese nuevamente en los textos cronísticos, sobre todo el dedicado a Fernando IV y la última parte del de Alfonso X, las parcialidades que se componen siguiendo a uno u otro candidato al poder: el sostén a la permanencia del rey Sabio o a la asunción del heredero, y a Fernando IV contra los presuntos herederos de Fernando de la Cerda. En otras ocasiones, el autor acude a la lealtad a la voz real constatando el derecho perteneciente al soberano.[442]

Pese a esta dedicación por resaltar el aspecto legal del monarca, al autor le interesa sobre todo marcar pautas de comportamiento hacia la autoridad real y el castigo que implica una mala conducta:[443] «Onde todo ome se deue guardar de non dezir mal nin fazer mal nin buscar mal syn razon a su señor natural; ca qualquier que lo faga, çierto sea de ser mal andante ante que muera» (González 1983: 277), pero no se inquieta de la misma manera por el ajusticiamiento que realiza Tabor, que más nos recuerda al de Sancho IV contra el conde Díaz de Haro o al de Alfonso XI contra don Juan el Tuerto que al de un rey justiciero.

Detengámonos en este último personaje. El rey no desea hacer un proceso judicial por el cual destituir al traidor regente, lo que estaría de acuerdo a las teorías políticas de la época, según se ha ido viendo en el estudio de las crónicas y los textos sapienciales. Pese a que se encuentra avalado por el derecho, propone –al igual que las crónicas

---

[442] «E todos los otros del regno recudran a la bos del rey asy commo las abejas a la miel, ca aquella es la cabeça a que deuen recudir; ca el rey es el que puede fazer bien e merçed acabadamente en su señorío e non otro ninguno [...] E quando los omes buenos del regno recudieron a la bos del rey, asy commo era derecho e razon» (González 1983: 277).

[443] Justamente Gómez Redondo (1996b: 111) destaca este aspecto. Para el estudioso los dos textos «[...] denuncian un comportamiento que quiere corregirse: el empeño de la nobleza por debilitar el poder regio, a fin de mantener sus prerrogativas y privilegios», realizando una valoración de estas conductas políticas.

anteriormente referidas– armar un ardid para librarse de los traidores: simulará levantarse de su lecho para honrar a ambos regentes, «[...] e luego metamos mano al fecho e matemos los como a traydores e falsos contra su señor natural, e tajemosles las cabeças» (González 1983: 276). La acción, que en realidad es una muerte a traición de parte del monarca, debe servir como ejemplarizante a la población, que, al fin y al cabo, es a quien se quiere educar, para que tome espanto de la justicia del rey a los traidores. Las cabezas tajadas son exhibidas ante todos declarando el hecho de felonía hacia el rey y la pena que esto merece: «¡Muertos son los traydores Rages et Joel, que querian desheredar a su señor natural!» (González 1983: 276). Probablemente el autor del *Zifar* haya sido consciente de esta maniobra poco legal del protagonista real; por eso, como corolario del ejemplo, incluye una milagrosa ayuda celestial (hombres vestidos de blanco, sus espadas en la mano, y un niño de blanco entre ellos) como artífice del pretendido ajusticiamiento, que respalda y autoriza –aunque no legalmente– el proceder del joven monarca. La justicia divina se presenta así de manera incontestable; más allá de la legalidad humana, el ajusticiamiento milagroso tiene una autoridad que no pone en tela de juicio ningún recurso.[444]

---

[444] De manera diferente lo ven Cacho Blecua (1995) y De Stéfano (1972). Para Cacho Blecua es un recurso del autor para justificar el cambio de actitud del protagonista (tanto de Tabor como del hijo de Lucrecia) porque, según la concepción medieval sobre la educación, «las malas costumbres no corregidas quedan arraigadas en el individuo [...] el autor deberá recurrir a causas externas para resolver este callejón sin salida en su planteamiento medieval» (Cacho Blecua 1995: 80). Es decir, la intervención divina es necesaria para un cambio de actitud que, por la educación recibida (o la falta de ella) hubiera sido imposible. Para De Stéfano, tiene que ver con la postura teocrática del autor; el poder divino se encuentra siempre ensalzado, pues actuar en nombre de la verdad sirve para tener la ayuda divina de su parte: «En el ejemplo 132, narrado por el rey de Mentón, se enseña cómo el poder de la verdad vence: Tabor vence a sus enemigos con la ayuda de los ángeles y del niño Jesús» (De Stéfano 1972: 243). En este episodio, destacamos además el interesante análisis efectuado por Hernández (1978) que traza paralelos

En el resto de los consejos dados por Zifar se hace hincapié en la aplicación de la justicia por el rey; una justicia con razón, sin saña, con derecho y piedad. Y se asegura «justiçia non quiere al dezir sy non guardar e defender a cada vno en su derecho, asy a grandes commo a pequeños» (González 1983: 298). Por lo tanto, el rey se encuentra estrechamente vinculado al concepto de justicia y éste al engrandecimiento del reino. También introduce las partes de un procedimiento judicial (juras, prendas, fiador, treguas y homenajes), aportando los conceptos de 'alevosía' (incumplimiento de tregua) o 'traición' (incumplimiento de juramento), así como la importancia de tomar tiempo para reflexionar antes de la sentencia. Ambas ideas, la de la justicia guardada a través de la aplicación de la ley y el correcto veredicto del juicio son retomados posteriormente. En el primer caso, se percibe nuevamente, en un discurso bien trabado, la ley como sostén del reino y al rey como sostén de la ley, pues el rey justiciero es el que actúa bajo el amparo legal, más que por la coerción de su propio poder.[445] En el mismo apartado, se recuerda la imparcialidad que debe poseer el monarca antes de dictaminar sentencia contra alguien dejando pasar primero su saña, luego dando galardón a quien lo merece de forma inmediata y, por último, reflexionando bien sobre el caso antes de actuar: «E otrosy deue catar que sepa la verdat del fecho ante que judgue, ca el juyzio deue se dar en çierto e no por sospecha» (González 1983: 306).

Éste es uno de los pocos 'espejos' estudiados –además de los *Castigos de Sancho IV*– que se detiene en la descripción del proceso judicial, así como en el veredicto basado en pruebas ciertas. La misma consideración gozaba el desarrollo judicial en la *Crónica de Fer-*

---

de la vida de Tabor con la de Fernando IV, aunque, por momentos, pueda ser discutible.

445 «Ca deuedes saber que la ley es çimiento del mundo e el rey es guarda deste çimiento, pues toda labor que non ha çimiento es guisada de caer, e todo çimiento que non ha guarda, mas ayna cae porende. Onde la ley e el rey son dos cosas que han hermandat en vno, e porende el rey deue se ayudar de la ley, e la ley del poder e del esfuerço del rey; ca con tres cosas se mantiene el regno; la vna es la ley; la otra es el rey; la otra es justiçia; pues la ley es guarda del rey, e el rey es guarda de la ley, e la justiçia es guarda de todo» (González 1983: 304).

*nando IV* y aún en la de *Alfonso X*, en donde los pleitos y su terminología legal según el procedimiento, sea contra el soberano o contra problemas de jurisdicción, ocupaban la atención del cronista. Por eso, llama una vez más la atención la diferencia entre Alfonso X, enviando las reconvenciones a los nobles para modificar sus actitudes desfavorables, y Fernando IV, llevando adelante el juicio por Vizcaya, que se ajustan más a este consejo del rey de Mentón que el propio ejemplo del joven Tabor.

Una serie de advertencias prácticas también recuerdan los malos momentos pasados durante el reinado de Fernando IV. Zifar acentúa las diferencias entre los buenos y los malos servidores y, sobre todo, su actuación en la época de minoridad. Esto no significa que el aprovechamiento de los poderosos sobre el rey inexperto no ocurra en toda minoridad, pero una serie de pautas –en nuestra opinión– que propone el rey de Mentón se presentan, principalmente, en la crónica dedicada al Emplazado y no, en cambio, en la del Conquistador. Durante la minoridad de Alfonso XI, su crónica relata los desmanes de los regentes y los desvelos de su abuela por detener las amenazas que pesaban sobre la Corona, pero, en ningún momento, se presenta al joven soberano influido por los poderosos; todo lo contrario, apenas toma las riendas del poder va a ir quitándoles sus prerrogativas. En cambio, el relato cronístico sobre Fernando IV se detiene a recrear la malicia de los regentes y su negativa influencia sobre la débil personalidad del monarca, alejándolo de la compañía y consejos de la reina María de Molina, símbolo de austeridad y buen gobierno. No obstante, Zifar recomienda conservar aún a estos servidores desleales para tenerlos en casos de necesidad. [446] Ésta es también la política

[446] «E çertas mientra de pequeña hedat fueredes, non se trabajarian en al sy no de enrriqueçer a sy e en traervos a pobredat, falagandovos e consejandovos que vsedes de moçedades, en comer e en beuer [...] metiendovos a saña contra aquellos que quesieren vuestro seruiçio e vuestra onrra [...]. E porende vos deuedes guardar de tales omes commo estos, e non fiar vuestros cuerpos nin vuestras faziendas mucho en ellos; commoquier que los auedes a retener lo mas que podierdes, faziendoles bien e merçed; ca con todos los de vuestro señorio, buenos e malos, abredes a parar en los fechos grandes, quando vos acaesçieren» (González 1983: 312).

que va a propiciar María de Molina durante el texto historiográfico al tratar de recomponer las situaciones que el rey entorpece. La misma orientación llevará adelante Alfonso XI luego de la traicionera muerte de don Juan el Tuerto y la eliminación del privado.

El *Libro del caballero Zifar* no olvida el componente teocrático que conforma y fortalece el poder monárquico; lo une a la justicia aplicada a través de la ley, pero adiciona un elemento importante: la experiencia del conflictivo gobierno de Fernando IV. Mediante la teoría política a la cual ajustarse y los hechos que corregir, el autor busca marcar pautas de comportamiento basadas en el respeto incondicional al soberano, tanto en la lealtad del servicio como en el respeto en el trato. Para ello, inserta el castigo capital del traidor, sin un juicio previo, pese al discurso legalista que profiere durante toda la obra: el soberano debe aplicar la ley para cumplir la justicia antes que utilizar la fuerza de su poder.

## 5. Los *Castigos* de Sancho IV

Las ideas políticas vertidas en los 'espejos de príncipes' de la primera mitad del siglo XIV son herederas del XIII, no solamente de la literatura jurídica promovida por el rey Alfonso X, sino también de las nuevas perspectivas ideológicas que cobran impulso con Sancho IV.

En el tratado de Sancho IV confluyen la tradición oriental, pero, sobre todo, la occidental de estos 'espejos de príncipes' que se había desarrollado a lo largo del siglo XIII. Bizzarri (1997 y 2004b) estudia la influencia que en ella tuvieron la filosofía de la Antigüedad, los métodos escolásticos y las ideas tomistas que se incorporan al texto castellano. Si bien es difícil afirmarlo con certeza, percibe además el influjo de las ideas y configuración que Egidio Romano utiliza en su tratado político, aunque, la tripartición de la estructura de los *Castigos* sea bastante menos evidente que la del preceptor de Felipe el Hermoso, y un verdadero ascendiente no pueda considerarse hasta la centuria siguiente. Pone el acento en el progresivo cambio cultural de corte clerical –a diferencia del de Alfonso X– y analiza este 'espejo' según la tripartición de la ciencia política, distinguiendo una monás-

tica, una política y una económica.[447] Marta Haro (1995 y 1996: 49-53) ve en los *Castigos* una fuerte carga propagandística de la monarquía: el rey se adjudica el poder supremo, otorgado y avalado por Dios. También destaca el alto grado de teocentrismo que nutre el ideal político del rey Bravo, al punto de hablar directamente de fundamentos político-teológicos del poder real.

Como las demás obras del género, los *Castigos* presentan una parte considerable de teoría eclesiástica y una gran parte dedicada a la teoría sobre una política gubernamental. Sobre el primer tema, exponen la filosofía clerical que primaba entonces y que continuó durante la primera mitad de la centuria siguiente, las ideas teocráticas en la concepción del poder temporal y el aspecto pragmático de las relaciones entre la esfera religiosa y la temporal.

Las ideas religiosas intentan, por un lado, reafirmar la creencia en el dogma cristiano como, por ejemplo, el papel fundamental de la Eucaristía en la misa (cap. IV); la concepción de Dios y la Trinidad, y la idea evangélica de la doble naturaleza de Cristo (cap. VIII). Por otro lado, buscan reafirmar el apoyo a la causa pontificia; en este sentido se apunta a consolidar el concepto de la universalidad de la Iglesia, se rechazan las teorías conciliaristas y se manifiesta la separación entre el cargo y el que ejerce la función, apoyando siempre la bondad intrínseca del primero (cap. IV).

Las ideas teocráticas tienen como objetivo consolidar el poder real, sobre todo teniendo en cuenta la llegada del rey Bravo al mismo. En otros textos, referidos a Fernando IV o a Alfonso XI, la idea ha aparecido claramente, pero en el caso de Sancho IV en que debe reafirmarse frente a su propio padre, a la herencia legítima del cargo y a su propio linaje, la idea de que la existencia del individuo pertenece exclusivamente a Dios cobra un nuevo sentido. Desde el capítulo primero se menciona la fundamentalidad de los dos padres que tiene todo ser: el humano y el espiritual, que rigen el alma y el des-

[447] Bizzarri (1997) estudia esta tripartición en la *Partida II*, en la enciclopedia de Brunetto Latini, *Libro del Tesoro*, en otros 'espejos de príncipes' castellanos (*Poridat de las poridades*, *Secretum secretorum*, *Flores de Filosofía*, etc.) y, finalmente, en los *Castigos del rey don Sancho IV*.

tino. Sancho, en las enseñanzas que imparte a su hijo, se hace a un lado como padre biológico, resaltando el papel primordial del padre espiritual: «[...] mas son castigos q*ue* te faze el tu padre çelestial para la tu alma, *e* yo te los ensen*n*o por Él» (Bizzarri 2001b: 75). Que haya una fe verdadera en sus palabras no cabe ninguna duda, pero también busca reafirmar su cargo que desciende de la decisión divina más que de sus antecesores: de Dios depende el nacer, el salir de alto linaje, el ser hijo de reyes o de un hombre pobre, la creación del alma, el ser primogénito, el dar cosas buenas o malas, el dar descendencia o no. La intervención celestial deja su huella también en el derecho de primogenitura o la eliminación del mismo, desaconsejando al futuro soberano ir contra las leyes o las decisiones divinas.[448]

Asimismo, la idea de vicariato divino se reitera en varias ocasiones al mencionar las funciones monárquicas dando no solamente legitimidad al cargo real, sino también proporcionándole una autoridad incuestionable tanto frente a sus vasallos como ante el clero. Si en sus tratados sapienciales, Álvaro Pelayo y García de Castrojeriz anunciaban la preponderancia del clero por delante del soberano, las palabras de Sancho apuntan en el sentido contrario: siendo el rey el vicario de Dios, el poder clerical debe honrarlo y obedecerlo.[449] No

---

[448] Según las teorías corporativas, que aparecen generosamente en el texto, el heredero es como la cabeza en el cuerpo, es decir, el reino; por eso no se debe dar mayor poder a los otros hijos que luego menoscabarán el poder del reino: «Sy Dios quiso fazer tu fijo mayor sobre sus hermanos, tú, que eres su padre, non lo quieras fazer egual déllos [...] E si ordenamiento es de Dios que el tu fijo mayor reyne, non gelo puede toller ninguno nin gelo deue enbargar. E sy su ordenamiento fuere que non aya los regnos aquel mayor e los aya alguno de los otros, aýna puede Dios tirar aquel mayor e dexar ý al otro» (Bizzarri 2001b: 165). Y se agrega la ejemplificación con la propia historia en su abuelo Fernando el Santo, que hereda el trono directamente de su abuelo Alfonso, por la muerte de los hijos de éste, y también con su propia situación que llega a la Corona por la muerte de su hermano mayor.

[449] «Temiendo el omne a Dios, que es sennor sobre todo dél ayuso, ha de temer a su rey que tiene lugar de Dios en la tierra en aquel regno en que lo Él pone» (Bizzarri 2001b: 130). Y más adelante: «E para mientes al estado que tienes, e después que veas que eres rey o enperador verás e conosçerás que tienes lugar de Dios. E pues que el su lugar tienes, has a

obstante, la teoría de que el poder del monarca es de origen divino no empaña la legitimidad del carácter temporal de acceso al trono: «[...] pues que Dios le da que sea rey e sennor natural que en esto se ayuntan dos sennoríos. El primer sennorío del regno. El segundo sennorío de naturaleza, que es sennorío que hereda de sangre e de hueso» (Bizzarri 2001b: 130).

En más de una ocasión Sancho ratifica su poder frente al espiritual. De esta manera, se vuelve a encontrar el ejemplo tan remanido de Cristo dividiendo el denario que en una cara tiene el nombre de Dios y en la otra la figura del emperador, pero, según los intereses del texto, la explicación brindada diferirá notoriamente de los otros *specula* (cap. X). En este caso, la significación conferida a la frase privilegia la división de ámbitos sobrevalorando el poder real. En esta separación de espacios de autoridad, el rey puntualiza sus funciones, la trascendencia del poder monárquico y el respeto que se le debe, resaltando legalmente la caída en traición de los que vayan en su contra.[450] Sin embargo, esta limitación en el dominio de uno u otro poder no significa una ruptura; al contrario, se aconseja al futuro gobernante el acercamiento entre ambos estamentos, pero el acento sigue puesto en la superioridad real que otorga las mercedes temporales al clero, sujeto así a la autoridad del príncipe (cap. XVII).

Otro de los temas preferidos durante la baja Edad Media y que ha sido continuamente utilizado en la puja entre ambas potencias, según hemos visto, es la división entre la espada temporal y la espiritual. Sancho la retoma con la intención, una vez más, de independizarse

---

semejar a Aquel cuyo lugar tienes. E en ninguna cosa no semejarás tanto a Dios commo en clemençia» (Bizzarri 2001b: 153).

450 «E Ihesu Christo les dixo: Pues, dat a Dios lo suyo e al enperador lo suyo. E en esta respuesta dio a entender que las cosas spirituales son de la iglesia que las resçibe por Dios. Otrosí las cosas temporales son de los enperadores e tienen logar de Dios por que el estado que tienen los reyes es muy grande e muy alto e mucho de guardar. Por eso los que ordenaron los fueros e los fezieron de primero e pusieron ý en ellos por sentençias que todos aquellos yerros que los omnes feziesen contra los reyes en sus personas e en sus sennoríos e en sus estados que fuesen dados por traydores, todos aquellos que en ello errasen [...]» (Bizzarri 2001b: 141).

de la tutela religiosa: es Jesucristo quien reparte los dos 'cuchillos' –y no ya la Iglesia– para que cada apóstol beneficiado cumpla exclusivamente su función, aunque complementándose.[451] A la misma idea de sumisión recurre al enumerar las características del buen prelado que confluyen de manera esperable en el respeto al soberano: «El buen perlado con claros ojos e linpios de la cabeça e del alma deue catar a Dios e con homilldosos a su rey, e con pasçientes al su pueblo, e con brau[o]s e sannud[o]s al diablo e los enpugnadores de la su Iglesia» (Bizzarri 2001b: 178).

Por el contrario, la parte político-legislativa no presenta una estructuración tan precisa (además de la tripartición observada por Bizzarri). Sobresale la importancia de la justicia, sus componentes y características; las obligaciones y funciones del rey, así como los deberes vasalláticos. Asimismo, se exponen las teorías corporativas del reino; las virtudes diseminadas por todo el texto; la importancia del consejo y del consejero, como también se tienen en cuenta algunas admoniciones extraídas de la experiencia gubernativa.

En lo que concierne a la función justiciera del rey, se destaca tanto la objetividad del veredicto real como la importancia de atenerse al derecho. Al igual que en los textos cronísticos, el soberano se ampara en el aspecto legal para emitir el juicio: la muerte por justicia según el derecho no compromete a la persona real. En este sentido protector, el derecho se encuentra sobre el rey que sólo se atiene a cumplir los dictámenes legales: «Si tú por justiçia derecha mandas al omne matar, non la fazes tú, ca el derecho la faze pues que derecho es» (Bizzarri 2001b: 120), pero siempre que la justicia sea ecuánime, esto es, que el soberano no haya emitido una sentencia con 'saña'.

También en relación a la justicia, se ponen de relieve los pasos judiciales pertinentes: seguir consejo en tres instancias, con Dios, con uno mismo, y con sabios consejeros: «E así fallarás ý lo mejor e avn-

[451] «Por estos dos cuchillos se entienden las dos espadas, spiritual e tenporal: por la de sant Pedro la spiritual, e la de sant Andrés la tenporal. E para vsar de cada vna déllas bien se deue aguzar e ayudar la vna con la otra, ca lo que vna non puede conplir cúnplelo la otra [...] El cuchillo spiritual deue obrar de su ofiçio en tanto quanto pudiere obrar déllo. E desque al su poder fallesçiere, deue llamar al cuchillo tenporal que le ayude» (Bizzarri 2001b: 173).

que lo aquéllos errasen suya seríe la culpa que non tuya» (Bizzarri 2001b: 121). La búsqueda de la verdad tiene un papel destacado para el proceso: saber cuál es el hecho de la querella, cuáles son las personas implicadas en el juicio; considerar los plazos, las pruebas, las presunciones y la posible utilización o no del tormento. La imparcialidad del dictamen aleja ruegos o consejos (sobre todo de mujer o privado) que atenten contra ella. En el polo opuesto al rey que hace justicia se encuentra el rey-niño, que parece que prefigure al futuro heredero para quien se escriben estos consejos: «Ay de la tierra en que el rey es moço de seso e de sentido que se non siente del mal paramiento del su regno, e dexa de fazer derecho, e oluida la justiçia, e non toma ende cuydado [...] e dexan todas las cosas que han de fazer, e finchen de mannana sus vientres de mucha vianda» (Bizzarri 2001b: 127-128).

Para describir las virtudes que debe poseer el soberano, el texto se enriquece de símbolos que acercan el monarca a la divinidad. Nos interesa, principalmente, el que relaciona la buena fama del rey con las cinco llagas de Cristo, puesto que la misma figura, pero sin ninguna exégesis, se encuentra en el *Poema de Alfonso XI* (cc. 782-785). Así, el soberano debe mantener cinco cosas: estar bien con Dios y ser su amigo; hacer justicia; regirse a sí mismo y a los otros y transformar los malos estados en buenos; defender lo suyo de los enemigos; y tener clemencia cuando y donde se debe, pues «Estas çinco cosas son a semejança de las çinco llagas q*ue* Ih*e*su Ch*rist*o houo estando en la santa vera cruz» (Bizzarri 2001b: 126).

El texto, además de enumerar las características que debe poseer el buen soberano, tiende a reafirmar el poder monárquico pregonando la obediencia de todos los estamentos. El vasallo debe cumplir una serie de obligaciones para con la familia, la hacienda y la casa real. La consolidación del poder monárquico se aprecia en el capítulo XI donde se explaya sobre la vestimenta simbólica del soberano y donde se deja constancia tanto de una gran cantidad de consejos extraídos de la experiencia del gobierno, como también de las teorías políticas.[452] Entre una larga enumeración, destacaremos los avisos

[452] Sin embargo, el límite entre experiencia personal e ideas políticas heredadas no siempre es preciso.

que pueden ser aplicables a los textos cronísticos: no dar demasiado poder a otros, no demostrar preferencias, no enjuiciar arrebatadamente, no dividir el reino entre sus hijos, cuidarse en la palabra y en los gestos, guardar el secreto para poder mantener incólume su poder. Todas estas son ideas que va reiterando a lo largo de los capítulos restantes. Con respecto al buen servicio del vasallo, el texto se explaya sobre el buen consejo y consejero (cap. XXXIV). El soberano se coloca incluso sobre la amistad y servicio entre vasallos; por eso, desconfiar del súbdito que se esfuerza en mantener la amistad de otro en detrimento de los intereses de su señor es algo que el futuro sucesor tendrá que tener en cuenta al hacerse cargo de su función y tratar de imponer su poder: «Ca sennor por sennor tú, con quien él biue, eres su sennor e non otro, ca el tu sennorío es de bien fecho e de naturaleza e por eso a ti es obligado e non a otro. Otrosí amigo por amigo tú eres su sennor e su bien fazedor e has fiança en él, déuete seer él amigo sobre todos los otros amigos» (Bizzarri 2001b: 306). Por último, para el buen equilibrio del reino, es conveniente que el soberano restrinja el poder de sus hombres para no estar sometido a éstos y perder su autoridad natural (cap. XXXIV).

La especificación del aspecto legal al que recurre el texto de *Castigos* se circunscribe a resguardar la justicia del reino y el poder real. En el primer caso, se hace referencia a la equidad que el rey debe mantener en la aplicación del derecho, colocando súbditos competentes en el oficio y sopesando los hechos antes de condolerse de alguien: «Non cae al rey fazer justiçia ó non deue, ni cae otrosí a fazer clemençia ó no deue» (Bizzarri 2001b: 149). En el segundo caso, se ajusta a los códigos jurídicos definiendo los conceptos de traición, falsedad y alevosía. La traición se refiere exclusivamente al perjuicio ocasionado al señor: intentar su muerte, perder o combatir su castillo y estar con la mujer de su señor o con cualquiera de las de su casa. Un vasallo es alevoso cuando infringe la ley o códigos cortesanos, pero no específicamente contra su señor. Sobre todo se especifican cinco motivos: matar a un hombre de manera inesperada y sorpresiva; dar mal consejo al que se fía del mismo y ocasionarle grandes perjuicios; descubrir un secreto, salvo si va contra su señor; quebrantar tregua y, finalmente, dar falso testimonio. La falsedad consiste en mentir a su señor, no cumplir con su palabra, ni servirle como debe

según el derecho, tramar algo en su perjuicio o su desheredamiento, no cumplir el pleito o postura, y no proteger a la mujer e hijas de su amigo (cap. XL). Todas son pautas de enseñanza que se encuentran en los códigos jurídicos para resguardar el poder monárquico contra los numerosos inconvenientes del gobierno y que el futuro portador de la corona tendrá que saber cuando se presente la ocasión de defender su poder.

En síntesis, el tratado ofrece armas teóricas para reafirmar y defender el poder monárquico según un comportamiento legal que el soberano debe respetar a través de las virtudes y hacer respetar a través del derecho. Sancho ha configurado el poder real sobre bases religiosas y legislativas, pero también ha estructurado la caracterización del espacio monárquico para que el futuro soberano tome las riendas del poder según estas pautas ideológicas y de comportamiento.

## 6. Las diferentes ideas de la política monárquica en los *specula principum*

Los cinco 'espejos' estudiados ofrecen pautas de comportamiento político, administrativo y legal para el infante o para el rey basados en las teorías políticas que circulaban en el espacio cortesano castellano, a excepción del libro de don Juan Manuel, que se compone desde un ámbito nobiliario en pugna con el monárquico. Pero, pese a los diferentes espacios de producción y épocas, todos guardan un común denominador: definir el poder temporal y ofrecer una imagen ideal de soberano, siempre en relación con el poder espiritual que debe acompañarlo en su mandato. Las teorías teocráticas en las cuales los gobernadores basaban su institución posibilitaban esta confluencia de poderes, tema que, sin embargo, ocasiona las mayores diferencias en los textos estudiados.

Los tratados franciscanos defienden la imagen de un gobierno temporal sujeto a los dictámenes eclesiásticos, cuyo norte era el papa. El *Libro del caballero Zifar* y el *Libro de los estados* dan un lugar importante a la institución sacerdotal, pero circunscribiéndola en la esfera de lo espiritual, aun si dicho límite resulta difícil de preci-

sar. Los *Castigos del rey don Sancho IV*, sin olvidar el aspecto religioso del gobierno, realzan el poder monárquico colocándolo debajo de Dios, pero sobre todos los demás: el clero debía respetar al rey por su carácter teocrático y por los bienes temporales que recibía de él.

El aspecto legislativo también presenta variantes de acuerdo a las tendencias de cada texto. Al rey correspondía la función legislativa –salvo para el célebre escritor–; la función justiciera, basada en el ejercicio del derecho; además, la actividad económica que, bien ejercida, se relacionaba con la justicia, y, finalmente, la militar. No obstante, en los textos franciscanos, la ley evangélica primaba sobre la legislación seglar, que no debía contradecirla; los restantes, teniendo presente la ley natural, no disminuían la importancia de la ley temporal, dado que cada una actuaba en diferentes instancias, sea en el cuerpo o en el alma. También es cierto que para los autores medievales resultaba difícil deslindar un castigo del otro, pues el castigo corporal implicaba uno espiritual a los ojos de Dios, a quien nada del comportamiento humano se le escapaba.

Aunque los 'espejos', en su mayor parte, estaban dedicados a infantes o reyes o, como en el caso del *Libro de los estados*, definían la función de la institución soberana, hemos podido constatar importantes diferencias en ellos. Los realizados a mediados del siglo XIV, el *Speculum regum* para Alfonso XI, en la cúspide de su poder, y las *Glosas al regimiento de príncipes* para el futuro Pedro I, sometían el poder monárquico al pontificio. El rey debía actuar de acuerdo a la justicia y a la ley, pero esta recta actuación se analizaba siempre con respecto al beneficio o perjuicio de los asuntos religiosos. Contrariamente, las otras obras primaban el ejercicio del poder para el Bien Común, aun considerando los aspectos devotos. De todas ellas, la obra del siglo XIII y el *Zifar* son las que más se aproximan al ideal de soberano que postulan los textos cronísticos y jurídicos de la primera mitad del siglo XIV. Compuestos desde el poder por un rey como Sancho IV que buscaba afianzar su autoridad única en el reino, los *Castigos* nos proporcionan una imagen consolidada de la monarquía que, sin olvidar los favores divinos y sus características teocráticas, se impone frente a los demás poderes sean nobiliarios, eclesiásticos e, incluso, imperiales. En la misma dirección se escriben los «Castigos del rey de Mentón». Postulan un rey piadoso que, no obs-

tante, domina como soberano sobre todos sus vasallos, castigando la traición y premiando al buen consejero. En síntesis, ambos proponen el fortalecimiento de la monarquía al que se aspira durante el gobierno de Alfonso XI.