



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTORADO EN LETRAS

**LA POLÍTICA DE LA RIQUEZA EN CINCO OBRAS DEL PERIODO ALFONSÍ:
*LIBRO DE LOS DOZE SABIOS, FLORES DE FILOSOFÍA, LIBRO DE LOS
CIEN CAPÍTULOS, ESPÉCULO Y LAS PARTIDAS (PRIMERA, SEGUNDA Y
QUINTA)***

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN LETRAS

PRESENTA:

RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA

TUTORA

DRA. MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS U.N.A.M.

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. LEONOR FERNÁNDEZ GUILLERMO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS U.N.A.M.

DR. AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS U.N.A.M.

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, DICIEMBRE, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, Florinda Victoria Sastre

A la memoria de mi padre, Rafael Rodríguez Martínez
“Que ser feliz sea el trabajo de todos los días”

Agradezco profundamente el cariño, la dirección, la paciencia, la generosidad y la sabiduría de mi asesora y maestra la Dra. María Teresa Miaja de la Peña; los indispensables consejos y el apoyo fundamental para el desarrollo de esta tesis de la Dra. Marta Haro Cortés; la lectura y guía puntual de la Dra. Leonor Fernández Guillermo, así como la orientación y consejos del Dr. Axayácatl Campos García Rojas.

También fue indispensable para esta tesis y para mi desarrollo personal la compañía y las sugerencias de mis amigos, amigas y colegas: Ana Vilchis, Juan Pablo Mauricio García Álvarez, Gerardo Altamirano, Olinca Olvera y el Dr. Joseph T. Snow de quien he aprendido, con el mejor ejemplo, sobre la fraternidad, la generosidad y la honestidad académica. Así mismo, aprovecho para reconocer y agradecer el apoyo de la Coordinación del Posgrado en Letras de la U.N.A.M., en especial a la Mtra. Brenda Franco, por su incansable trabajo y auxilio.

El camino largo, hasta aquí, habría sido imposible sin el apoyo y el cariño infinito de mi madre, Florinda Victoria Sastre, la compañía y el amor de Erika Arroyo y del resto de mi familia, mis hermanas, mis sobrinos. Que esta tesis y el resto de mi quehacer sirvan de modesto monumento a la memoria de mi querido padre, Rafael Rodríguez Martínez. Gracias totales.

Índice

Introducción	1
1. Alfonso X, su reinado, las Cortes y la distribución de la riqueza	5
1.1. Alfonso, infante de Castilla y León (1221-1252)	5
1.2. Alfonso X, rey de Castilla y León (1252-1284)	11
1.3. La Corte y las Cortes, herramienta política y contexto de convivencia	25
1.4. La transformación económica y su proyección en textos literarios	36
1.5. El <i>corpus</i> seleccionado para este estudio	43
1.5.1. Códigos legales y espejos de príncipes	44
1.5.2. El <i>Libro de los doze sabios</i>	53
1.5.3. <i>Flores de filosofía</i> y el <i>Libro de los cien capítulos</i>	56
1.5.4. El <i>Espéculo</i> y las <i>Partidas</i>	61
2. <i>Pensamiento económico y política de la riqueza</i>	71
2.1. Naturaleza del hombre: pensamiento, palabra y obra	85
2.2. La riqueza en el mundo	88
2.3. La <i>política de la riqueza</i> y su sistema ético	100
2.3.1. Valoraciones de la medida	100
2.3.2. Valoración de la justicia	113
2.3.3. Valoración de la franqueza	118
2.3.4. Valoración de la sabiduría	127
2.4. La penetración del comercio en el horizonte ético cortesano y caballeresco	135
3. La <i>política de la riqueza</i> en el <i>Libro del caballero Zifar</i> . Continuidad y adaptación de la política de la riqueza del periodo alfonsí	142
3.1. El ámbito mercantil en el <i>Libro del caballero Zifar</i>	164
Conclusiones	174
Bibliografía	180

Introducción

Durante los cuatro últimos siglos medievales, la población de la Europa Occidental se triplicó y, de la mano de este incremento, también aumentó la riqueza, fruto de la producción agraria, artesanal, de la expansión territorial y del comercio; ante este contexto cabe preguntarse, desde la producción literaria ¿cómo se pensó la riqueza?, ¿cómo, sus límites y posibilidades?, y ¿cómo se propuso la relación ideal entre el hombre y la fortuna material? Para intentar dar respuesta a estas preguntas, el objetivo principal de esta tesis es describir y analizar el sistema de juicios y valoraciones sobre la obtención y el uso de la riqueza y la representación de la fortuna material y su función en el orden político, como parte de la ideología monárquica castellana de finales del siglo XIII, a partir del estudio de una muestra de prosa legal y sapiencial, creada durante la formación como príncipe, así como durante el reinado de Alfonso X y, probablemente, durante los primeros años del de su sucesor, Sancho IV: el *Libro de los doze sabios*, las *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos*, el *Espéculo* y las *Partidas*, *Primera* (Título I), *Segunda* (Títulos I-XI) y *Quinta* (Título VII); obras que comparten un sistema ideológico y político semejante, que permite relacionar conceptos, símbolos y representaciones que ayudan a comprender el papel de la producción textual ante la realidad económica y política.

Al indagar sobre la riqueza en la literatura legal y sapiencial de la segunda mitad del siglo XIII, no se puede soslayar la penetración del comercio en el horizonte ético y político cortesano y caballeresco; por lo tanto, me propongo, así mismo, mostrar cómo se manifiesta dicha penetración, ya que, por un lado, si bien, el sistema de juicios y valoraciones sobre la obtención y el uso de la riqueza, es decir, la *política de la riqueza*, busca regular la relación entre los individuos y los bienes materiales,

sobre todo, como beneficio de la guerra o como recurso tributario, también pudo ser útil para mediar los intercambios comerciales; por otro lado, a finales del siglo XIII, el comercio comienza a incorporarse al sistema ideológico monárquico (su sistema de valores, su orden político, sus espacios) con la finalidad de atraer hacia sí sus beneficios.

Esta investigación tiene, pues, una doble finalidad; la primera es comprobar que durante el régimen alfonsí se buscó configurar el conocimiento ético y político para regular la relación entre los individuos y la riqueza; la segunda es demostrar que, ante el mismo contexto de producción, en las obras del *corpus* se puede reconocer una penetración del mundo del comercio en el horizonte ético y político cortesano y caballeresco, específicamente, de algunos conocimientos sobre la compra, venta y asignación de precios, así como una valoración positiva sobre los mercados y los mercaderes, y una coexistencia pacífica y de necesidad recíproca entre estos y el estamento nobiliario.

Estos propósitos derivan del análisis del sistema de valores que podría definir y caracterizar al ámbito cortesano representado en la literatura sentenciosa y legal de finales del siglo XIII. En esta indagación encontré reiteradas menciones a la riqueza, al mercado, a los mercaderes y procesos de compra y venta, lo que me llevó a concentrarme, en primera instancia, en aquellas sentencias dedicadas a regular la relación entre los individuos en capacidad de gobernar (o participar en el gobierno) y la fortuna material: príncipes, reyes, señores, caballeros y otros miembros de la Corte. Posteriormente realicé un análisis de dichas sentencias en cada texto del *corpus* para, más tarde, hacer una comparación crítica que revelara las diferencias y complementariedades. En segunda instancia, agrupé las menciones que aludieran al conocimiento mercantil o contribuyeran en su representación y en la de los mercaderes, para comprender la forma en que se incorporan a la producción letrada de recepción curial y caballeresca. Finalmente, para constatar que estos fenómenos textuales no eran exclusivos o derivaciones del ideario político de Alfonso X, comprobé la presencia de una *política de la riqueza* y de la penetración del conocimiento y el mundo mercantil en el *Libro del caballero Zifar*, obra escrita

durante la primera mitad del siglo XIV y producida bajo el auspicio de la reina María de Molina y el entorno catedralicio toledano, quienes se propusieron corregir y adaptar el modelo político de su predecesor, Alfonso X.

Con la finalidad de contextualizar mi investigación y de demostrar mis planteamientos, el contenido de esta tesis está dividido en tres capítulos principales. En el primero, realizo una síntesis del contexto de producción del *corpus*, la vida y reinado de Alfonso X, resaltando algunas decisiones tomadas por el monarca, recogidas en documentos de Cortes y en trabajos historiográficos, útiles para reconocer su intención por ejercer un control sobre la riqueza del reino, al tomar decisiones que reforzaron la figura del rey como soberano administrador y máximo referente moral, ético y político para la obtención y el uso de los bienes materiales, intención que es posible reconocer, también, en el *corpus* analizado para esta investigación, y que pareciera motivar la configuración de una *política de la riqueza*. También, en este mismo capítulo, incluyo una reflexión sobre el ámbito de recepción de las obras analizadas: la Corte y las Cortes, lugar y comunidad de personas con capacidad de influir en la toma de decisiones sobre el gobierno de su propio señorío y del reino; lugar y comunidad donde se habría buscado difundir la *política de la riqueza*, y donde el poder del comercio comenzó a abrirse paso. Así mismo, incorporo un panorama sobre la transformación cultural que Robert S. López denomina como *Revolución Comercial* y algunas de sus proyecciones textuales, ya que la *política de la riqueza*, configurada en el *corpus* utilizado en esta tesis, puede considerarse una de ellas.

En el segundo capítulo, analizo la configuración de la riqueza y su función en el mundo; también, el sistema de valoraciones y juicios éticos que conforman la *política de la riqueza*, y muestro la manera en que algunos elementos del comercio (sus espacios, prácticas e individuos) penetraron en el horizonte ético y político cortesano y caballeresco en dichas obras.

El capítulo final está dedicado al análisis del *Libro del caballero Zifar*, con el propósito de comprobar que también en la literatura posterior al periodo alfonsí, en una obra de carácter narrativo

cuya intención, en parte, es corregir el modelo político alfonsí, es posible reconocer una *política de la riqueza*, así como la penetración del mundo mercantil en el horizonte ético y político curial y caballeresco. Los resultados de esta investigación podrían aportar información útil para nuevas interpretaciones, tanto de la literatura producida durante el periodo alfonsí, así como sobre el *Libro del caballero Zifar*, respecto a la relación e influencia de los procesos económicos y políticos en la configuración y sentido de dichas obras.

1. Alfonso X, su reinado, las Cortes y la distribución de la riqueza

Los textos analizados en esta tesis están enmarcados, principalmente, en la segunda mitad del siglo XIII, periodo que coincide con la vida y el reinado de Alfonso X, quien vivió de 1221 a 1284 y reinó entre los años 1252-1284. Las condiciones biográficas de este rey (su formación intelectual, política y bélica; su coronación, sus aspiraciones imperiales; el costo de sus proyectos, las confrontaciones con la alta nobleza, el clero y su familia; los desarrollos culturales, políticos y económicos peninsulares y transpirenaicos) determinaron la producción letrada encomendada por él, y ésta, a su vez, tuvo una influencia relevante en el panorama intelectual de su época y en el devenir de la prosa castellana. Por lo tanto, resulta útil hacer un repaso somero por la vida, el reinado y muerte del Rey Sabio y destacar algunos factores que habría podido influir en la configuración de una *política de la riqueza*.

1.1. Alfonso infante de Castilla y León (1221-1252)

Alfonso X nació el 23 de noviembre de 1221, en Toledo. Fue hijo de Fernando III (1199-1252), rey de León y de Castilla, y de Beatriz de Suabia (1205-1235), princesa alemana del linaje imperial de los Staufen. El nombre escogido para este príncipe hizo homenaje a la memoria de su abuelo paterno Alfonso IX de León (1171-1230) y de su bisabuelo, también paterno, Alfonso VIII de Castilla (1155-1214). Su abuela, doña Berenguela (1180-1246) consiguió unir los reinos de Castilla y León bajo una misma corona que entregó a su hijo Fernando III en 1230, reinos que continuó gobernando Alfonso X tras la muerte de su padre. Pero no fueron los únicos territorios que mantuvo bajo su poder. En algunos documentos se afirma que es “por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, del Algarbe” (*Partida Primera*, p. XXXIII); aunque en

ocasiones también suele titularse de manera más concreta: “rey de Castiella et del León et de la Andalucía”¹.

Recién nacido, el príncipe fue criado en Galicia por Urraca Pérez y su marido Garcí Álvarez; posteriormente, cumplido el año, se entregó su tutela a Garcí Fernández de Villamayor, mayordomo de doña Berenguela. En esta decisión, a juicio del historiador Manuel González Jiménez, “hay que ver la mano de la reina madre que, de esta forma, se implicaba muy directamente en la educación del heredero” (2004, p. 17). A una edad indeterminada, Alfonso fue llevado de Galicia a la Corte en Toledo, para continuar su educación, probablemente entre clérigos, que culminará con la instrucción de Jacobo de Guinta o Jacobo de las Leyes, jurista italiano, autor del tratado *Flores de las leyes*², obra que dedicó al mismo Alfonso X. En este periodo formativo habría desarrollado la predilección por las letras y el conocimiento en general, así como los saberes propios de una educación nobiliaria y clerical, útiles para el ejercicio del poder a la cabeza del reino, tal y como se anticipaba por ser el primogénito del monarca y, por lo tanto, heredero al trono³, condición que adquirió públicamente a los diecinueve años.

A partir de entonces, en 1240, el infante don Alfonso comenzó a ejercer funciones de gobierno, principalmente en León, donde obtuvo renta y señorío de Alba de Tormes, Ciudad Rodrigo, Salamanca, León y Toro, y asumió en todo el reino leonés poderes judiciales plenos en nombre de Fernando III, así como señorío en Andalucía, específicamente, sobre Écija. Al año siguiente adquirió también, de forma

1 Esta cita fue tomada de González Jiménez (2004, p. 71), quien a su vez la obtuvo de un diploma fechado el 5 de junio de 1264, en Sevilla, y publicó él mismo en *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, donde éste ocupa el n. 285; el original se conserva en la Cancillería de Alfonso III de Portugal. ANTI, Chancelaria de D. Afonso III, livro III, f. 14v-15r.

2 Tratado en lengua romance sobre derecho romano, cuya estructura y contenido guarda cierto paralelismo con las *Siete Partidas*. Se ha estimado que Jacobo de las Leyes participó en la elaboración del *Fuero Real* y de las *Partidas*. Antonio Pérez Marín hace una descripción detallada de la obra en su artículo “La obra jurídica de Jacobo de las Leyes: *Las Flores del derecho*” (1998).

3 De acuerdo con González Jiménez, es en la Corte donde es posible la correcta formación tanto de príncipes como de ricos hombres destinados a ejercer funciones de gobierno: “La corte era también el lugar donde se educaban los hijos de los ricos hombres, en la compañía del infante heredero y con los demás infantes. Esta permanencia en la corte se iniciaría probablemente en el momento en que se dejaba de ser niño (hacia los diez años) y comenzaba la fase de la vida en la que se alternaban el juego con el aprendizaje de las primeras letras y la formación del futuro caballero, tanto en el arte de la guerra como en el comportamiento adecuado al rango social al que pertenecían. Las Partidas lo dicen con claridad [Segunda Partida II.9.27]: «fue en Espanna siempre acostumbrado de los omnes onrrados enbiar a sus fijos a criar a las cortes de los Reyes porque aprendiesen a seer corteses e ensennados e quitos de villania e de todo yerro, e se acostunbren bien asy en dicho commo en fecho»” (2006/7, p. 13)

transitoria (1241-1242) el cargo de alférez mayor. Toda esta experiencia habría sido parte de su formación política, judicial y administrativa como futuro monarca; pero, también, ejerció sus habilidades en los menesteres de la guerra.

Los tiempos de juventud de don Alfonso fueron tiempos aún de intensa lucha por la reconquista del territorio ibérico por parte de los reinos cristianos. Los esfuerzos bélicos de Fernando III pretendieron continuar el espíritu conquistador de sus antepasados directos, como los avances realizados por su abuelo, Alfonso VIII, el vencedor de la Batalla de las Naves de Tolosa (1211).

En 1243 el rey de Murcia, Muhammad Ibn Hud, solicitó la protección de Fernando III; asunto del que se encargó directamente don Alfonso debido a la indisposición por salud de su padre. El encuentro con el emisario de Ibn Hud tuvo lugar en Alcaraz, donde se pactó la entrega de todas las fortalezas murcianas, así como el auxilio al rey castellano con hombres armados en caso de guerra y el pago de tributo durante la paz. Gracias al dicho pacto, la ocupación del territorio murciano se llevó a cabo sin inconvenientes, salvo en Mula, Lorca y Cartagena. Estas últimas dos tuvieron que ser tomadas por la fuerza y arrasadas y, la primera, rendida. También en 1243, el Infante consiguió un tratado de fronteras entre Castilla y Aragón firmado en Almizra por Jaime I, su futuro suegro. Años más tarde, en 1246, el príncipe fue convocado por su padre para cercar Jaén, que capituló ese mismo año. A juicio de Jiménez González, el periodo de años de negociación y conquista armada, que inició con el pacto de Alcaraz y finalizó con la pacificación del reino de Murcia y la repartición de fortalezas de aquel territorio entre sus más cercanos:

Le habían permitido adquirir una preciosa experiencia en la guerra y en la política. La firma de los tratados de Alcaraz (1243) y de Almizra (1244) avala su capacidad negociadora; el control de las fortalezas del reino y la conquista de Lorca y Cartagena demuestran su buena disposición para organizar el ejército y utilizarlo con eficacia; la entrega de fortalezas a sus más directos colaboradores le permitió ir sentando las bases del apoyo social que iba a necesitar cuando le llegase la hora de hacerse cargo del reino. (González Jiménez, 2004, p. 30)

La experiencia en las armas no terminó allí. Al finalizar la conquista de Murcia, también en 1246, el infante apoyó a Sancho III, rey legítimo de Portugal, quien se vio envuelto en una guerra civil provocada por el levantamiento armado de su hermano Alfonso, conde de Bolonia. El infante de Castilla, pese a la solicitud de su padre de no intervenir en el conflicto, llegó personalmente hasta Coimbra, acompañado de 300 caballeros enviados por Jaime I, y tomó los arrabales de Leiría; pero, se retiró del conflicto en 1247, debido al poco apoyo a Sancho III, quien se refugió en Castilla, donde encontró la muerte un año después.

Probablemente la más importante de las batallas libradas por don Alfonso en su juventud fue la toma de Sevilla, conquista fundamental en el avance cristiano para consolidar el control castellano y leonés en el territorio dominado por los musulmanes durante cuatrocientos años. A mediados de 1247 Fernando III comenzó los primeros avances de esta toma que se libraría, primordialmente, mediante el asedio de la ciudad por agua y por tierra. A principios de 1248, el infante don Alfonso acudió al llamado de su padre en esta empresa, a la que se sumó con una hueste conformada por portugueses, aragoneses y catalanes. Los esfuerzos conjuntos entre Fernando III y su primogénito, Alfonso, en las negociaciones de la rendición conseguirían la ciudad entera a finales del mismo año. A propósito de esta victoria, González Jiménez comenta: “Al final los sevillanos hubieron de aceptar las duras condiciones exigidas por el conquistador, que no diferían en lo esencial de las que habían impuesto a otras ciudades y villas que habían resistido al rey castellano: la entrega, *libre e quita*, de la urbe y la salida masiva de la población musulmana, a la que se permitió llevar consigo *sus haberes et sus armas et todas sus cosas*”⁴ (González Jiménez, 2004, p. 35). Después de conseguir la capitulación de Sevilla, pero antes de efectuar el reparto territorial entre nobles y la familia real, don Alfonso viajó a Valladolid para casarse con la princesa Violante de Aragón, hija de Jaime I. La boda se llevó a cabo el 29 de enero de 1249.

4 El historiador hace referencia con las cursivas a la *Primera Crónica General*, en este caso: II, caps. 1122 y 1123.

Un año más tarde se celebraron Cortes en Sevilla, tal vez las únicas convocadas por Fernando III, donde se trataron diversos asuntos, entre los cuales destacan: el cobro de impuestos ganaderos, la disolución de las cofradías gremiales, así como medidas regulatorias del gasto suntuario. Estos temas, como se verá más adelante, definirían en buena medida, las estrategias políticas de Alfonso X para encontrar nuevos recursos para la corona y, sobre todo, centralizar la fiscalidad de los reinos en la figura del monarca, es decir: legitimar, tanto en la teoría como en la práctica, el derecho del rey a recibir directamente los frutos del trabajo de la tierra, los bienes obtenidos durante las conquistas, así como su autoridad moral y ética para regular la obtención y uso de la riqueza, en tanto que ésta simboliza, en gran medida, el poderío de su poseedor y en el sistema monárquico el rey debe concentrar el máximo poder sobre su figura.

En 1252, Fernando III, después de un largo periodo de enfermedad, mejorías y recaídas, pidió la presencia de sus hijos para pasar sus últimos momentos. Junto a él estuvieron en su lecho de muerte, de acuerdo a la *Primera Crónica General* (cap. 1132), casi todos ellos, incluyendo los hijos que tuvo en su segundo matrimonio (después de enviudar) con Juana de Ponthieu y, desde luego, ella misma, excepto Sancho, arzobispo de Toledo, y Berenguela, quien era monja en el monasterio de las Huelgas. La *Primera Crónica* registra las palabras finales que el rey dedicó a don Alfonso antes de morir:

Sennor te dexo de toda la tierra de la mar aca, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en tu sennorio finca toda: la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo; et sy ganares por ti mas, eres meior que yo; et si desto menguas, non eres tan bueno como yo. (Cap. 1132, pp. 772-773)

Al terminar estas palabras dirigidas al futuro rey, Fernando III, despojado de sus ropas reales, dio gracias a Dios, pidió perdón a su pueblo y a los presentes por sus errores, tomó una vela entre sus manos, “enclino los oios et dio el espíritu a Dios” (cap. 1132, p. 773). El entierro del rey y la coronación de su sucesor ocurrieron en días consecutivos. Apenas cerrada la tumba de Fernando III,

sobre ella, Alfonso X se proclamó a sí mismo caballero. Jofré de Loaysa, ayo de doña Violante, describe aquel suceso en una carta que dirigió a Jaime I:

Sennor: Fago vos saber quel rey de Castilla finó postrimero día del mes de mayo, et fue soterrado lo primero día de junio. E foron hi todos sus fijos, si non l'arcobispo de Toledo. Et fue soterrado delant l'altar de Santa María de Sevilla. E tan aína cuemo fue soterrado, estando sobre la fuesa, levantaron a don Alfonso. Et fue cavallero lo primero día de junio. Et el rey envió por todos sus omnes quel vinieren a Sevilla.⁵

Ante sus hombres reunidos, en aquella ciudad conquistada por él y su padre años antes, Alfonso X, de acuerdo con Ballesteros Beretta (quien refiere a un privilegio firmado por el rey Sabio a la ciudad de Sevilla el 6 de diciembre de 1253), se autoproclamó rey: “E por mi que fu hy Rey e recebi hy caualleria” (Ballesteros, 1934, p. 51). De esta manera, colocándose la corona por sí mismo, el nuevo monarca reafirmó su legitimidad en independencia a la institución eclesiástica y al papado, en un rito aparentemente desacralizado, más bien de corte laico⁶.

Las últimas palabras de Fernando III dedicadas a Alfonso X fueron acertadas. La mayoría del territorio ibérico quedaba bajo el control de León y Castilla, con un al-Andalus meridional sometido a

5 Texto citado en González Jiménez, 2004, p. 44., quien a su vez extrajo la cita del Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Cartas Reales n.17. También, el mismo historiador asegura que Loaysa utiliza el cómputo eclesiástico de las horas y por eso registra el deceso del rey el 31 de mayo y no el 30, como suele asumirse en la actualidad, ya que dicho cómputo comienza al caer la tarde y no a las 12 de la noche como lo hacemos ahora.

6 Aunque, no por ello la imagen del rey durante el siglo XIII y, específicamente, durante el reinado de Alfonso X carecía de una importante carácter sagrado y divino, como lo ha defendido José Manuel Nieto Soria en distintas ocasiones; no obstante, el tema ha suscitado diversas reflexiones en nuestros tiempos. Teófilo F. Ruiz en su artículo “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du Bas Moyen Âge”, *Annales E.S.C.*, mayo-junio 1984, pp. 429-453, analiza el proceso de lo que él llama desacralización de la monarquía castellana; considera que “Les rois castillans ne considéraient pas leurs fonctions comme sacrées même ils étaient convaincus de la supériorité de leurs responsabilités royales qui leur étaient dévolues par Dieu” (pp. 429-430). Por su parte, Nieto Soria sostiene lo contrario, por ejemplo en “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales*, 27, 1997, pp. 44-101: “En Castilla, en el trascurso de la segunda mitad del siglo XIII, se había elaborado una representación ideológica del rey y del poder real que, a partir de un enfoque teocéntrico, producía un efecto propagandístico de sacralización del soberano y de la monarquía, sin que en ello tuviera el clero función mediadora alguna mediante instrumentos ceremoniales” (p. 98). Otra opinión tiene González Jiménez: “el momento solemne de la proclamación como rey, se nos presenta desacralizada y desvinculada de todo protagonismo e intervención de la Iglesia, en una ceremonia de corte absolutamente laico y feudal” (2004, p. 46). En sintonía con Nieto Soria, Adeline Rucquoi afirma algo que me parece importante enfatizar, en su artículo “El rey sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana”, publicado en *Re población y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del románico*, 1993, pp. 77-87: “No debemos, sin embargo, confundir el ritual, o sea los “gestos” externos y puestas en escena más o menos teatrales, y el concepto teológico del que procede, que lo sustenta, lo alimenta y lo justifica. Y si bien en Castilla no parece haber sido necesario a la monarquía el conjunto de ritos y símbolos con que se rodearon los reyes de Inglaterra y Francia, no significa ésto que no hayan forjado bases teológicas que justificaran el poder del rey” (p. 78).

tributo, incluyendo Granada. El Rey Sabio también asumió un reino en relativa paz interna, con la repartición de Sevilla pendiente, grandes deudas por los enormes gastos en las campañas militares de conquista y algunos planes inconclusos, como la conquista de África y la unificación legal de los reinos bajo un mismo código.

1.2. Alfonso X, rey de Castilla y León (1252-1284)

La actividad política del nuevo rey fue intensa. En todo su reinado Alfonso X convocó, por lo menos, 24 reuniones entre “ayuntamientos”⁷ y Cortes, en donde, desde el momento de su coronación afrontó una problemática de primer orden que lo acompañó durante el resto de su vida y que propició, en gran medida, el descontento general del reino: la centralización de la fiscalidad y del control de la riqueza. Estos planes no quedaron registrados en una sola obra ni en un solo momento de su vida, sino que, como menciona Castán Lanaspa: “se encuentran esbozados de manera general y difusa entre las ideas políticas de la época y la práctica del poder de la monarquía y que se irán perfilando y desarrollando al compás de los acontecimientos y de las posturas que vayan adoptando las aristocracias y las oligarquías urbanas en ascenso” (Castán Lanaspa, 2000, p. 143). Fueron planes, cuya realización se vio constantemente modificada por la tensión entre el rey y sus sistemas de legitimación ideológicas, la nobleza, la Iglesia y el pueblo.

Unos meses después de su coronación, Alfonso X convocó a Cortes en Sevilla (1252) para anunciar medidas para sus reinos, cuya finalidad específica eran mejorar las condiciones de su gente:

Sepades que vi posturas que fizieron el Rey don alfonso mio visauuelo et el Rey fferrando mio Padre a pro dellos et de sus Pueblos et de toda su tierra. Et por que auie saçon que non fueron tenudos por guerras et por grandes priesas que las acaescieron. [...] Esto fago yo por grand sauor

⁷ González Jiménez utiliza el término “ayuntamientos” para distinguir las reuniones con la misma función pero hoy en día no consideradas como Cortes.

que e de uos guardar de danno et de sobeiania que uos torne en danno et de mejorar uos en todas uestras cosas por que seades mas ricos et mas abundados et aiades mas et ualades mas et podades ami fazer mas seruicio. (*Cuaderno de Nájera de 1252*, pp. 122, 123)⁸.

Aunque la calidad de Cortes de esta convocatoria se ha cuestionado, lo importante es lo que mandó el rey para todos sus dominios, ya sea que aquellas medidas se hayan decidido y comunicado en dos sesiones (primero en Castilla y después en León) ya en una sola donde habrían asistido representantes de ambos reinos⁹. A grandes rasgos se ratificó lo decidido en las únicas Cortes de Fernando III, cumpliendo también con algunas disposiciones de Alfonso VIII en 1207: se equipararon las tazas del portazgo (impuestos sobre ganado trashumante) y las tercias a los tiempos de Alfonso VIII; la disolución de las cofradías gremiales; se tomaron medidas regulatorias del gasto suntuario, que se reiteraron en 1256, 1261 y 1268; se fijaron precios de prendas de lujo y objetos relacionados con la guerra, probablemente para facilitar la movilidad social¹⁰; se prohibieron prácticas comerciales basadas

8 La *Crónica de Alfonso X* parece hacer eco de la intención del monarca en estas cortes, describen la generosidad del rey en estos términos: “e comoquier que los ricos hombres e infançones e caballeros e fijosdalgo de los sus regnos vivían en paz e en sosiego con él, pero él, con grandeza de corazón e por los tener más çierto para el su serviçio quando los oviese menester, acesçentoles las quantías mucho más de quanto le tenían en tiempo del rey don Fernando su padre, et otrosy, de las sus rentas dio a algunos de ellos más tierra de la que tenían e a otros que fasta allí no la tenían dióles tierra de nuevo” (p. 7).

9 Respecto a la calidad de Cortes, algunos estudiosos como Castán Lanaspá (2000) o el mismo Ballesteros no se la cuestionan. Por otro lado, González Jiménez (2004) da cuenta de la problemática: “G. Martínez Díez ha negado, con buenos argumentos, que se tratase de una convocatoria de Cortes en sentido estricto. Los cuadernos emitidos recogen, con variantes, el ordenamiento real enviado a todos los concejos castellanos y leoneses. A mayor abundamiento, el Prof. Martínez Díez cita muy oportunamente una referencia documental en las que se alude a las Cortes de Toledo de 1254 como «las primeras cortes» que celebró el monarca. Así, pues, parece que no se trató de una reunión formal de Cortes generales, como se deduce del encabezamiento de los cuadernos. No está tan claro que se celebrasen sendos «ayuntamientos» castellano y leonés; en todo caso pudo haber dos convocatorias o reuniones a las que asistieron concejos de uno y otro reino, como se deduce del hecho de que el de Escalona participara en la reunión de febrero de 1253” (pp. 49-50). Algo más de claridad ofrece Evelyn Procter (1980), retomando información que ofrece el mismo Ballesteros especifica que los cuadernos de aquellas Cortes (o ayuntamiento) pueden dividirse en dos grupos: aquellos enviados a Nájera, Burgos y Alcalá fechados en octubre de 1252, y aquellos enviados a Compostela, Astorga y Escalona que están fechados en diferentes días de febrero de 1253. La historiadora, siguiendo también en esto a Ballesteros, propone dos hipótesis para comprender la diferencia temporal: 1) que la cancillería retuviera los cuadernos de León y Extremadura por algún motivo durante ese tiempo y luego los haya enviado y 2) que en 1252 sólo estuvieran presente los representantes de los concejos de Castilla y el resto haya sido convocado a principios del año siguiente. Esto no aclara si aquella o aquellas reuniones fueron ayuntamientos o una sola Corte, pero vale la pena resaltar que: “*the contents of the cuadernos, which are mainly economic, are, however, so similar that they can be treated together, as though they emanated from one assembly*” (Procter, 1980, p. 126). Sin ánimo de abonar en esta discusión, me interesa rescatar que el contenido de estos cuadernos es semejante entre sí, reiterando las disposiciones del rey, que fueron de carácter predominantemente económico.

10 Castán Lanaspá apunta que estas medidas “van más allá de atajar la carestía –que por definición debe afectar a productos de consumo básico y que aquí [en el cuaderno de cortes] ni se mencionan; claro que no podemos olvidar que

en engaños como la “regatería”¹¹ o el acuerdo de precios entre menesterales; se prohibió la exportación de carnes y la depredación de aves como el halcón; se imponen vedas, se prohíben técnicas nocivas de pesca como verter venenos en el agua y la quema de montes; se prescribió el proceder de los alcaldes y justicias, para evitar que estos impusieran o recaudaran tributos sin solicitud expresa del rey; se reguló la vestimenta de los musulmanes, se prohibió a judíos y musulmanes cambiar de religión (excepto si decidían hacerlo al cristianismo) y la crianza de cristianos por mujeres judías.

Con estas medidas, por un lado, Alfonso X se asumió como continuador de un proyecto de gobierno pensado desde Alfonso VIII, que no había podido ponerse en práctica plenamente debido a las guerras. Argumento clave, no sólo para asumir dicha continuación, sino para (y tal vez sobre todo) legitimar sus propias decisiones y afirmar su poder ante la nobleza que nunca terminó por aceptar plenamente aquellas resoluciones con las que vieron minados sus propios privilegios. Medidas que en parte estaban encaminadas a fortalecer el poder central del rey sobre la ley y la riqueza, donde, al parecer, el papel de los caballeros villanos tuvo un importante relevancia, pues Alfonso X buscó constantemente favorecer a esta élite urbana (que para 1250 dominaba la vida de las ciudades y que tanto en el ayuntamiento de 1264 como en la repartición de Sevilla se verán beneficiados con territorios, exenciones fiscales y sueldos anuales a cambio de su fidelidad directa con el rey y no con ningún otro ricohombre), para, a través de ellos, robustecer la fuerza militar de la Corona y conseguir una fuente importante de ingresos. Alfonso X probablemente se habría visto en la necesidad de modelar ideológicamente a esta reestructurada élite social.

estos productos están tasados habitualmente en los mercados locales–, como puede ser facilitar la movilidad social mediante el acceso a la condición de caballeros villanos –por razones militares y estratégicas frente a una fracción de la nobleza cada vez más exigente y menos leal– de las capas altas urbanas que muestran [...] un nivel mayor de acuerdo con la política general, y económica en particular, del rey, estableciendo el precio de los pertrechos militares obligatorios y facilitando el acceso de estos caballeros al consumo de los bienes que exige la distinción social” (2000, pp. 37-38).

- 11 La “regatería” consistía en la compra de productos antes de cerrar los mercados para aprovechar que los comerciantes bajaban los precios de sus mercancías sobrantes, para luego revender dichos productos a precios más altos al día siguiente en otro lugar.

El contenido del cuaderno de las Cortes de Sevilla de 1252 nos permite reconocer, también, algunas directrices políticas, legales y económicas del reinado alfonsí (incluso aún cuando el rey asuma el proyecto imperial ofrecido por la embajada pisana), que también se corroborarán en algunas obras emanadas de su *scriptorium* y en otras que, si bien no es posible afirmar que hayan emanado de éste, coinciden, en buena medida, con sus intenciones: por un lado, el control centralizado de la ley, la justicia, la fiscalización del reino y la distribución de la riqueza¹² y, por otro, la intención de regular la obtención y el uso de la riqueza desde los ámbitos moral y éticos, para influir en el dominio político.

Las Cortes de 1252 inauguran, no sólo el reinado de Alfonso X, sino también, a juicio de Castán Lanaspá, una primera etapa del desarrollo de su política fiscal (con la que se puede asumir, también, el proyecto de control moral, ético y político sobre sus súbditos en lo que a la obtención y uso de la riqueza se refiere) caracterizada por lo ya mencionado y por una “innovación tendente a incrementar la concentración de capacidad coactiva y de consenso en manos de la corona y a crear las bases de la obtención de nuevas fuentes de renta y de la nueva legitimidad necesaria para su detracción” (2000, p. 140), y, sumaría, a esa legitimidad, la del control moral y ético del uso de la riqueza.

A mediados de 1253, Alfonso X finiquitó la repartición de Sevilla que había dejado inconclusa su padre. La distribución del territorio conquistado entre los participantes en dicha empresa habría fortalecido las intenciones de aumentar y distribuir la riqueza en el reino, como lo aseguró en las Cortes de Sevilla. Ese mismo año y el siguiente, el rey tuvo dos desencuentros importantes con su hermano don Enrique y con Diego López de Haro, que desencadenaron quemas y muertes en Galicia, y ataques

12 Castán Lanaspá, al reflexionar sobre las medidas tomadas por Alfonso X en los primeros años de su reinado (1252-1263), apunta que el rey encamina sus decisiones hacia dos objetivos: “Por un lado, el monarca trata de asegurar con diversas medidas las fuentes tradicionales de renta de la nobleza y del clero simultáneamente las propias de la monarquía, y por otro lado manifiesta el interés por reservarse la capacidad reguladora del hecho impositivo utilizándola para incrementar su papel central por encima de las aristocracias y su autonomía en la capacidad de coacción, a la vez que va buscando e introduciendo nuevas y necesarias fuentes de renta” (2000, p. 143). La lectura de su estudio *Política económica y poder político. Moneda y fisco en el reinado de Alfonso X, el sabio* es de gran utilidad para comprender dicha política, pues no sólo hace un recorrido crítico y minucioso por el reinado alfonsí desde el material historiográfico y los testimonios directos, teniendo en cuenta el trabajo previo de estudiosos que le preceden como Ladero Quesada, González Arce, Julio Valdeón, entre muchos otros.

en Andalucía, Vizcaya y Ágreda. El motivo de la confrontación tiene un trasfondo complejo, pues, como señala Ladero Quesada:

La relación con la nobleza de ricos hombres y caballeros, que recibía dinero de la Hacienda regia, hubo de modificarse de modo sustancial desde que el fin de la conquista territorial trajo consigo la imposibilidad de entregar botín y bienes raíces en grandes cantidades como medio de compensar los servicios políticos y militares de la aristocracia. Sin embargo, ésta seguía existiendo como clase dominante y estamento privilegiado, y sus funciones sociales no habían variado; el ejercicio del poder y el de las armas frente de sus mesnadas o formando parte de ellas. (1991, p. 315)

No obstante, ambos nobles tenían motivos personales para enfrentarse al rey. El primero había conseguido de Fernando III los privilegios sobre Medina Sidonia, Lebrija y Arcos, pese a que la primera voluntad de aquel rey fue concederlos a manera de feudo con la condición de presentar, previamente, homenaje al príncipe heredero; ante esa primera disposición don Enrique se negó y abandonó la reunión donde esto se decidía. Tiempo después consiguió aquellos títulos sellados por su padre y fueron entregados para su resguardo en Calatrava. En 1253, Alfonso X pidió personalmente al maestre de la orden aquellos privilegios y los rompió allí mismo¹³.

El desacuerdo con López de Haro, señor de Vizcaya, se originó porque el rey decidió remplazarlo en el cargo de alférez real, que había heredado de su padre, quien lo ocupó en tiempos de Fernando III. En su lugar fue nombrado Nuño González de Lara, a quien Alfonso X solía favorecer desde antes de subir al trono, por ejemplo, al interceder para nombrarlo caballero, a pesar de la oposición de Fernando III, quien terminó cediendo en 1242. De tal suerte, Diego López de Haro vio agraviado y menoscabado su poder, y por ello pidió refugio en Navarra, desde donde pactó con el rey

13 González Jiménez reproduce en su *Diplomatario andaluz de Alfonso X* (1991) un diploma del 24 de marzo de 1253 donde el propio Alfonso explica el suceso:

“Recebí dos priuilegios de parte del maestre e de los freyres de Calatraua que ouieron en fieldat de don Henric, mío ermano, quel auíe dado el rey don Ferrando, mío padre. El uno era del donadío que diera el rey, mío padre, a don Henric del heredamiento de Xerez e de Lebrixa e de Arcos e de [Medina], e el otro era de cómmo [daua el castiello de Cote Morón para que los touiesse fasta quel diesse Xerez e estas otras villas sobredichas, en tal manera que quando] el rey le diesse Xerez et Lebrixa e Arcos e Medina, que dexasse don Henric Cot e Morón.

Et esto uengo yo conosçudo que recibí estos dos priuilegios de mano de los freyres de Calatraua e rompílos e so pagado del maestre e de los freyres de Calatraua en razón destos dos priuilegios” (*Diplomatario*. n 15).

de Aragón, Jaime I, para ayudarse contra Alfonso X. Al señor de Vizcaya lo acompañaron Ramiro Rodríguez y Ramiro Díaz, quienes igualmente se sentían defraudados por los favores concedidos por el rey a don Nuño. Ambos recibieron, también, la protección de Jaime I en su exilio, quien, simultáneamente, informaba a su yerno sobre los movimientos de los inconformes.

Alfonso X intervino directamente en las hostilidades provocadas por los nobles inconformes y logró tomar el señorío de Vizcaya, tierra de Diego López de Haro, quien se sometió finalmente al rey; le siguieron el resto de los rebeldes, excepto don Enrique. Después de defenderse ante don Nuño González de Lara y don Rodrigo Alfonso, el hermano del rey se retiró por mar hacia Valencia donde no encontró la ayuda que esperaba de Jaime I. Allí comenzó un largo recorrido por Túnez (donde se puso al servicio del sultán), Italia (donde luchó contra Manfredo de Sicilia y los gibelinos, en el bando de los güelfos), Roma (donde fue nombrado senador) y Canosa y Santa María del Monte (donde estuvo cautivo), para, finalmente, volver a Castilla en 1294 y servir a su sobrino Sancho IV. Al fallecer éste en 1295, el infante don Enrique continuó luchando, esta vez contra Fernando IV, hijo de Sancho IV y María de Molina, hasta su propia muerte en 1303.

En medio de la revuelta nacieron dos hijos de Alfonso X: Berenguela (finales de 1253) y Fernando de la Cerda (octubre de 1255), el heredero al trono. Por ello, tras someter a los sublevados convocó a Cortes en Vitoria en 1256 para hacer jurar al pueblo que respetarían al infante como futuro sucesor. Poco antes de estas Cortes, también en 1255, aparentemente, el rey acabó y publicó en Castilla la Vieja el *Fuero Real*, escrito en castellano, basado en el *Liber judicorum*, con la intención de substituir los antiguos fueros de Castilla y Extremadura. Con esta obra jurídica y las que le precedieron, el *Espéculo* y las *Partidas*, Alfonso X, de acuerdo con Aquilino Ferreirós (1980), intentó articular una política tripartita: 1) la reivindicación de la creación del derecho por el monarca, 2) la unificación jurídica de los reinos y 3) la renovación jurídica. Articulación en la que también podría incluirse la centralización de la fiscalidad y la distribución de la riqueza. Dichas modificaciones legales trajeron

descontentos, pues reducían el poder de la nobleza en cada región para acentuar el de la Corona, generando protestas e inestabilidad que el rey intentó remediar, posiblemente, reforzando su aparato ideológico, ejerciendo coerción y, eventualmente, modificando sus propio proyecto político.

En marzo de 1256 arribó en Soria una embajada de Pisa para comunicar el ofrecimiento del título de emperador y rey de romanos a Alfonso X, que motivaría incansables y costosos esfuerzos por conseguir el imperio, empeño conocido en la historiografía como el *fecho del imperio*. Dicha dignidad le correspondía debido a su linaje Staufen, que por entonces derivaba en él como único en condiciones de contender por el título imperial. Esta noticia marcó su ideario político, definió durante dos décadas sus prácticas gubernativas y, a juicio de la *Crónica de Alfonso X*, también empobreció los reinos, debido al alto costo económico de sus aspiraciones imperiales:

Murió el emperador de Alemanna e ayuntáronse los esleedores para acordar a quién fiziesen enperador, e algunos dellos esleyeron por enperador en discordia al rey don Alfonso e acordaron de enviar por él et que viniese a resçebir el inperio. E como quier que esto fue grant su buena fama del rey don Alfonso en las otras tierras, pero esto e otras cosas atales que este rey fizo troxieron gran enpobreçimiento en los regnos de Castilla y León. (*Crónica de Alfonso X*, p. 48)

El ofrecimiento de la embajada pisana no sólo involucró la posibilidad de encabezar el Sacro Imperio Germano Romano, sino que, también, legitimó su aspiración imperial al interior de la Península Ibérica. Esta doble implicación, justificaría el ahínco con el que defendería dicha titularidad, legitimando así la centralización fiscal y jurídica. Esta idea ha sido defendida por estudiosos como Carlos Estepa, Carlos de Ayala y el mismo González Jiménez, quien menciona al respecto:

En el fondo, de lo que se trataba, no era tanto del Imperio en sí, por atractiva que fuese la idea de convertirse en emperador para un joven monarca en la flor de la vida y, además, consciente de su poder y prestigio, sino de poseer un título que justificase su preeminencia sobre los restantes reyes de la Península Ibérica para poder actuar como «emperador-rey de España». (2004, pp. 114-115)

Esta aspiración trajo consigo, también, más dificultades. Los problemas internos en Castilla y León no sólo no cesaron tras pacificar la sublevación del infante Enrique y de Diego López de Haro,

sino que fueron escalando. Después de este desencuentro con parte de la nobleza, Alfonso X tuvo que afrontar la revuelta de los mudéjares, quienes habían pactado con Fernando III su permanencia en territorio cristiano a cambio de distintos pagos de impuestos y servicios; pero, las condiciones de su estadía no siempre fueron respetadas por el nuevo rey. Descontentos, se aliaron con el soberano de Granada, Muhammad I, quien rompió vasallaje con Alfonso X en 1264. Ambas facciones se levantaron ese mismo año apoyados también con el envío de guerreros desde Túnez. Pese a la fuerza bélica del enemigo, con ayuda de Aragón, Portugal y del financiamiento del Papa, Alfonso logró contener la situación en Murcia en 1265 y, así, el rey de Granada se vio forzado a solicitar paz y tregua. Aunque tras dicha capitulación disminuyeron considerablemente las hostilidades, las fronteras no se pacificaron hasta 1267.

En medio de las hostilidades, Alfonso X promovió el *Privilegio General a las Extremaduras* en 1264 que estrechó la relación con los concejos y los caballeros villanos, a quienes concedió, como ya mencioné, una serie de prebendas que potenciaron su fortalecimiento; entre ellas, la recaudación de diezmos y de tercias y una paga de 500 sueldos anuales. Estas medidas estuvieron encaminadas a ampliar el estamento guerrero y redistribuir la riqueza, aunque representaron también nuevos desafíos para obtener recursos fiscales. Sobre la transformación política y económica que comenzó en 1264 con el *Privilegio General a las Extremaduras*, y al que le siguieron en Arcos de la Frontera, Medina Sidonia y Requena, Castán Lanaspá comenta:

Este enorme despliegue de redistribución de bienes materiales y simbólicos por parte del monarca lleva aparejado un incremento de la legitimidad de su poder y de su influencia como una considerable ampliación de su capacidad coactiva, y tiene como resultados la consolidación de un grupo de privilegiados en las villas, la expropiación en parte de la capacidad militar y del poder de los señores territoriales –con quienes ha entrado en una directa y peligrosa competencia– y la urgencia de estabilizar nuevas fuentes de renta que mantengan y retroalimenten el proceso. En relación a este último punto, hay que considerar que el establecimiento de un gasto militar permanente y constante incrementado no puede ya descansar sobre los pechos tradicionales, que son escasos y además se ven cada vez más disminuidos por las continuas exenciones; por ello no puede extrañar que desde 1264 el monarca haga nuevos pedidos extraordinarios para financiar la guerra y que busque nuevas fuentes de renta. (2000, p. 178-179)

A la revuelta mudéjar y la guerra con Granada le siguió otra sublevación nobiliaria, esta vez mucho más compleja que la anterior. La centralización del poder monárquico operó en detrimento del estamento nobiliario, cuyos miembros vieron desplazada su autonomía en el ejercicio de la justicia y la recaudación fiscal; efectos que reclamaron al rey constantemente. En torno a 1271, el grupo más peligroso de los inconformes lo encabezaron cuatro familias emparentadas entre sí, cuyo poderío era, en efecto, una fuerte amenaza al rey: las familias Lara, Castros, Haro y Cameros, a quienes se les sumaron prácticamente todos los ricos hombres de Castilla y León; este amplio grupo, además, estaba confabulado con el rey de Granada (en cuyas tierras se exiliaron) y el sultán de los benemerines, Abū Yūsuf. Las exigencias de la nobleza pueden resumirse en la vuelta a los fueros previos al *Fuero Real*, la moderación en los servicios de Cortes e impuestos en general¹⁴, la eliminación de la prohibición de exportación de algunos productos y que el rey dejara de disponer y poblar arbitrariamente y a su favor territorios de realengo (González Jiménez, 2004, p. 247-260).

La confrontación abierta ante estas circunstancias habría derivado, seguramente, en un desastre para el reino entero. Alfonso X negoció hasta las últimas consecuencias las demandas de los inconformes, al punto de ceder prácticamente a todas ellas; en otras palabras: dar marcha atrás a su proyecto político. Los sublevados rechazaron en diversas ocasiones las propuestas del rey hasta que, a mediados de 1273, después de una larga negociación iniciada por Alfonso X, continuada sin éxito por el maestre de Calatrava y, finalmente, llevada a buen término por la reina Violante, se logró un acuerdo:

La reina accedió prácticamente a todas sus peticiones, aceptadas ya en momentos anteriores de la negociación: respeto a los fueros, usos y costumbres tradicionales; seguridad de que la moneda forera se cobraría de siete en siete años; renovación de los acuerdos de Almagro sobre los servicios y los diezmos aduaneros. A todo esto se añadía la promesa de aumentarles sus soldadas y de pagar a los que le acompañasen al Imperio lo que lo que les correspondiese

14 Ladero Qusada ve en las quejas de la nobleza sobre las peticiones fiscales algunas contradicciones: “La contradicción mayor consistía en que los máximos beneficiarios del incremento de la presión fiscal eran los propios nobles, como lo recordaba el rey al negarse a suprimir los diezmos aduaneros: *e aun ellos que cada día pidían al rey e quieren que les diesen lo que demandaban non devían querer que se menguasen las rentas del reino mas que se acrescentasen*. Otras peticiones menores se referían a la alcabala municipal burgalesa, de que se agraviaban los hidalgos de la ciudad, y el monarca aceptó que no la pagaran: es una reivindicación oportunista –la revuelta comienza en Burgos– pero muestra hasta qué punto la nobleza no estaba dispuesta a renunciar a ninguno de sus privilegios fiscales” (1991, p. 318).

percibir en el año en curso. Igualmente doña Violante reiteró la disposición del rey a devolver Orduña y Valmaseda a don Lope Díaz de Haro. El infante don Fernando accedió también a entregarle la tierra de Alava, a pesar de que sus habitantes le habían tomado por señor. Finalmente, sobre el asunto de las compensaciones por las *malfeetrías* y desmanes cometidos por los nobles cuando marcharon a Granada se acordó que el monarca les ayudaría a pagar los daños producidos. (González Jiménez, 2004, p. 268)

Una vez conseguido el acuerdo con los inconformes y el rey de Granada, para entonces, Mohammad II, Alfonso X se reunió con sus nobles y con el granadino en Sevilla para recibir homenaje y armar caballero a este último. Tan pronto terminó esta ceremonia, comenzaron los preparativos para viajar al Imperio, dado que su único rival por el título imperial, Ricardo de Cornualles, había fallecido un año antes y Alfonso X recibió, desde entonces, diversas solicitudes a acudir para ser coronado. La oposición del papa Gregorio X, quien apoyó a un segundo candidato, Rodolfo de Austria, imposibilitó la culminación de aquel objetivo. El papa y Alfonso se reunieron en Belcaire en 1275, donde, después de dialogar durante meses sobre asumir o no asumir el poder del Imperio, el monarca castellano terminó por renunciar a su derecho.

A esta serie de obstáculos le siguieron dos más, también infranqueables, que precipitaron el final del reinado: la muerte del heredero, don Fernando de la Cerda, y la crisis sucesoria derivada de este deceso. La cadena de desastres comenzó con la invasión mariní desde Marruecos, quienes pretendían la reconquista del califato almohade, apoyados por Granada a finales de 1275, mientras el rey de Castilla y León se encontraba ausente. En su lugar, Fernando de la Cerda quedó a cargo de la regencia del reino.

El príncipe intervino en el conflicto sucesorio de Navarra, reclamando los derechos castellanos sobre ésta; también, en la negociación con los obispos del reino que exigían el cese de la intervención del rey en los asuntos eclesiásticos (sobre todo los relacionados a la administración y la justicia), así como en el enfrentamiento a los invasores benemerines. Días antes de plantar cara a los enemigos, el

infante murió repentinamente el 20 de julio de 1275 en Villa Real. Fernando de la Cerda se había casado años antes, en 1269, con la princesa Blanca de Francia, y para el día de su muerte tenían dos hijos, Alfonso y Fernando, los infantes de la Cerda. La *Crónica de Alfonso X* registra que antes de morir “habló con don Juan Núñez e rogol mucho afincadamante que ayudase e fiziese en manera que don Alfonso, fijo deste infante don Ferrando, heredase los regnos después de días del rey don Alfonso su padre” (*Crónica de Alfonso X*, p. 184).

La muerte del heredero al trono dejó un importante vacío y desánimo en el reino ante los ataques invasores y Alfonso aún se encontraba lejos. A la postre, poco tiempo después del fallecimiento de Fernando de la Cerda, don Nuño de Lara, a quien había sido encargada la tutela de los infantes de la Cerda (nombrados herederos al trono), también muere, en la defensa de Écija ante la avanzada enemiga, por lo que la custodia de los infantes pasó a su hijo don Juan Núñez de Lara, fiel al rey Alfonso X.

Tras el deceso del infante Fernando de la Cerda, el mando del reino lo asumió el segundo hijo varón de Alfonso, Sancho IV, el Bravo. Antes de iniciar las operaciones bélicas, demandó su derecho al trono con apoyo de don Lope Díaz de Haro quien consiguió que los ricos hombres y concejos de Castilla presentaran homenaje a Sancho IV para reconocerlo como rey cuando su padre muriera. El acto volvió a polarizar al reino, pues avivó viejas rencillas entre los Lara y los Haro y, eventualmente, también involucró en la crisis al tío de los infantes, Felipe III de Francia. Después de este reclamo, Sancho IV reorganizó a los ricos hombres y las órdenes de caballería para emprender la defensa de la frontera.

Alfonso X llegó a Castilla, sabiendo de la muerte de don Fernando de la Cerda. Encontró un reino inconforme por las altas exigencias económicas para costear dicho viaje, enterado del fracaso en la obtención del Imperio e invadido al sur por los benemerí en alianza con Granada. Si bien, esto último

logró pacificarse con la firma de una tregua a comienzos de 1276, la inconformidad no cesó hasta el último momento de su vida.

El reclamo de Sancho IV por el trono se sostuvo de acuerdo a la norma tradicional de la sucesión que consideraba que en caso de morir el primogénito, el siguiente hijo varón en la línea debía heredar el reino. No obstante, en la *Partida Segunda*, título XV, ley II se estable que “sy el fijo mayor moriese ante que heredase, sy dexase fijo o fija que oviese de muger legítima, que aquel o aquella lo oviese, e non otro ninguno”¹⁵. Esta contradicción dio pie, por una parte, a una disputa legal y, por otra, a un eventual deposición de Alfonso X por Sancho IV y sus seguidores.

En resumidas cuentas, el problema de la sucesión de Alfonso X estuvo en una encrucijada local e internacional, pues, por un lado, los defensores del derecho de Sancho, encabezados por Lope Díaz de Haro, seguido por los concejos, se mantuvieron fieles a éste; por otra parte, Felipe III de Francia pidió que se mantuviera el derecho de sucesión de Alfonso de la Cerda, hijo primogénito de Fernando de la Cerda, su sobrino. Alfonso X, a su vez, propuso una mesa de negociación con el monarca francés, quien tenía como aliado al reino de Navarra, pero las condiciones no lo convencieron y amenazó con comenzar una guerra para obtener lo que él consideraba justo. Gracias a la intercesión del papa portugués, Juan XXI, se evitó el enfrentamiento. Tras reducir la tensión bélica, se acordó analizar el problema desde el punto de vista legal, mediante peritos en jurisprudencia, cuyo veredicto resultó

15 La vigencia legal de las *Partidas* durante el reinado alfonsí es un problema discutido en nuestros días. González Jiménez da cuenta de esto en su biografía de Alfonso X: “Tradicionalmente se viene afirmando que las *Partidas* no fueron promulgadas en vida de su autor y que sólo alcanzaron vigencia legal en tiempos de su bisnieto Alfonso XI quien, en el Ordenamiento de Alcalá de 1348, reconoció las *Partidas* «como derecho oficial del reino castellano-leones». Sin discutir la historicidad de esta sanción alfonsina que esta perfectamente documentada, podríamos preguntarnos si Alfonso X no dio valor de ley a un código en el que tantas ilusiones había depositado. Pues, si no, ¿qué sentido hubiera tenido efectuar tan magna recopilación en la que se invirtió tanto tiempo y dinero sino su efectiva puesta en practica?

La respuesta no puede ser mas que positiva: en vida de Alfonso X las *Partidas* estuvieron plenamente vigentes, ya sea por su simple promulgación en un acto de la corte del rey, cosa de la que no tenemos constancia, o, como quiere O'Callaghan, por ser las *Partidas* una revisión ampliada del *Especulo*, código que si había sido promulgado en Palencia en 1255 y cuya revisión se reservó el rey en el caso de que fuese necesario. Si esto es así, concluye O'Callaghan, las *Partidas* «no requerían ser promulgadas por separado». Por tanto, «tuvieron fuerza de ley durante el reinado de Alfonso X» (2004, p. 307). Los textos citados por González Jiménez son: J. Sanchez-Arcilla, *Alfonso XI. 1312-1350* (Palencia-Burgos, Diputación Provincial-Ed. La Olmeda, 1996, p. 32; J. F. O'Callaghan, *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Universidad de Sevilla, 1996, p. 62.

contrario a la exigencia de Sancho IV y sus aliados que no cesaron en su lucha hasta conseguir su coronación tras la muerte de Alfonso X.

Sin que el problema quedara resuelto, el rey llamó a Cortes en Burgos en 1277 donde ordenó una minuciosa cobranza de diversos impuestos reales en todo el reino, algunos de ellos, por recaudar desde 1261; además, la acuñación de una nueva moneda, pese a haberse comprometido tiempo atrás a no hacerlo. Estas medidas provocaron el descontento general del reino, que abonó a la inestabilidad derivada del conflicto por la sucesión. Este clima de tensión, aparentemente (pues no se tiene certeza documental) habría propiciado una conjura golpista por parte del infante don Fadrique, ante la que el rey reaccionó mandando a ejecutarlo junto a Simón Ruiz de los Cameros, en junio de 1277. El mismo año, volvieron a desembarcar en la Península las huestes benimerines. Ante esta circunstancia el rey pidió nuevos *servicios* recaudatorios para enviar refuerzos a Andalucía y fraguar una campaña contra Algeciras, para evitar que el enemigo volviera a desembarcar; además, mandó reunir Cortes en Segovia en marzo de 1278 para proclamar a Sancho IV como su heredero. Tal vez de esta forma, de acuerdo con González Jiménez, habría aligerado la crisis política para poder afrontar la invasión (2004, p. 327), pero avivó la crisis con Fernando III de Francia.

Por si fuera poco, Granada volvió a levantarse en 1280. La situación del reino se complicó aún más tras otra medida monetaria tomada en Cortes en Sevilla en 1281: la puesta en circulación de dos monedas (una de plata y una de cobre) para aligerar la carga recaudatoria necesaria para la guerra contra los moros. Los concejos se sintieron agraviados y pidieron a Sancho que los amparara contra su padre, de la siguiente manera:

Pidiéndole por merçet que se doliese dellos que se sentién por mucho agraviados [...] que bien sabía quantas muertes e quantos desafueros e quantos despechamientos auie fecho el rey su padre en la tierra por que estauan todos despechados del, et quel pidían por merçet que los anparase e defendiese et que se touiese con ellos porque non fuesen tan desaforados commo eran. E sy non, ellos que non podían estar de catar otra manera porque non pasasen tan mal commo lo passauan con el. (*Crónica de Alfonso X*, p. 219)

A partir de entonces, Sancho IV asumió el papel de representante del pueblo y buscó a toda costa deponer a su padre. Para ello se conjuró en Valladolid en 1280 con buena parte de la nobleza y el clero para acordar desposeer al monarca de todas sus rentas y poderes y entregárselos a Sancho IV. De nueva cuenta, Alfonso X intentó mediar y romper la tensión, pero no lo consiguió. Agraviado ahora el rey, desheredó públicamente a su hijo y lo maldijo; aunque, la *Crónica* asegura que, al borde de la muerte, el 4 de abril de 1284, lo perdonó:

Et quando fue afincado de la dolencia, dixo ante todos que perdonaua al infante don Sancho, su fijo heredero, et que lo fiziera con mançebía, et que perdonaua a todos sus naturales de los regnos el yerro que fizieron contra el. Et mandó fazer luego cartas desto, selladas con sus sellos de oro, porque fuesen çiertos todos los de los regnos que auía perdido querella dellos et que los perdonaua porque fincasen syn blasma ninguno. Et desdeque esto ovo acabado e librado, resçibió el Cuerpo de Dios muy de deuotamente, e a poco de ora dio el alma a Dios (*Crónica de Alfonso X*, pp. 241-242)

De la atribulada vida y no menos complejo reinado de Alfonso X, quisiera destacar dos aspectos clave que podrían haber influido en la configuración de una “ética de la riqueza”: por un lado, la política centralizadora del poder legal y fiscal, con la que pretendió legitimar la figura del rey como el supremo administrador de la riqueza, así como los intentos por moderar el gasto de la nobleza (Cortes de 1252, 1261 y 1268), que habría podido implicar el propósito de influir en su comportamiento mediante la configuración de un sistema de valores morales y éticos; por otro lado, el uso de las Cortes como herramienta de gobierno, donde el rey comunicó sus decisiones, predominantemente, de tipo legal, recaudatorio y de control político. Sobre el primer punto, los intentos reiterados por concentrar el poder en la figura del rey tuvieron que incidir en la regulación textual de la obtención y el uso (gasto) de la riqueza mediante, en primer lugar, la promulgación de decretos y leyes y, en segundo lugar, mediante la configuración de estrategias discursivas que buscaron legitimar lo anterior, por ejemplo, un conjunto amplio y coherente de sentencias valorativas sobre la obtención y el uso de la riqueza, dispersas en leyes y obras sentenciosas como el *Espéculo*, las *Partidas*, el *Libro de los doze sabios*, *Flores de*

filosofía y el *Libro de los cien capítulos*. Son estas valoraciones y su análisis lo que conforma el contenido principal de esta tesis. Sobre las Cortes, ahondaré en el siguiente capítulo.

1.3. La Corte y las Cortes, herramienta política y contexto de convivencia

La llegada de Alfonso X al trono de León y Castilla implicó la continuación de algunas políticas emprendidas por sus antecesores, pero también cambios en las prácticas gubernativas. Una de estas renovaciones fue el uso frecuente de las Cortes como punto cardinal para la toma de decisiones y el ejercicio de la justicia. Esta asamblea y sus espacios son importantes también porque allí se desarrolló un contexto de convivencia que el rey buscó modelar en función de sus aspiraciones políticas. Este propósito, en buena medida, se intentó conseguir mediante la producción de literatura de sentencias para su difusión en la Corte, así como de obras legales con las que se pretendió guiar moral, ética y políticamente a su pueblo y servir de referente para otros reyes y personas en posibilidades de gobernar. Textos que abonaron en la consolidación del castellano, la configuración del pensamiento de la época y de la literatura. Fernando Gómez Redondo juzga el valor de la prosa jurídica alfonsí como:

Un prodigioso telón de fondo que constituye la prosa jurídica como asiento de unas formas de relación social, de convivencia humana, sin las cuales no podría entenderse el modo en que la materia épica se transforma en materia caballerescas, o la evolución que sufren los grupos historiográficos, o la misma obra del príncipe don Juan Manuel. Todos estos desarrollos literarios se encuentran perfilados en los modelos políticos que se trazan en esos libros de leyes. (2000, 285)

Es en dichos textos y en la literatura sentenciosa (que sirvió como refuerzo ideológico a la producción legal), que se difundieron entre aquellos que acudían y conformaban la Corte, donde es posible reconocer la configuración del sistema de valoraciones y juicios respecto a la riqueza con la

intención de influir en la vida práctica de los individuos en un contexto monárquico o una *política de la riqueza*.

Para entender las características de dicho contexto resulta importante reflexionar primero sobre la *Corte* y las *Cortes*¹⁶. La *Segunda Partida*, en el título 9, ley 25, titulada “Qué cosa es corte, y por qué tiene así nombre y cuál debe ser” ofrece una definición del término *Corte*:

Corte es llamado el lugar donde está el rey y sus vasallos y sus oficiales con él, que le han continuamente de aconsejar y servir, y los otros del reino que se llegan allá o por honra de él, o por alcanzar derecho, o por hacer recaudar las otras cosas que han de ver con él; y tomó este nombre de una palabra del latín que dicen *cohors*, que muestra tanto como ayuntamiento de compañías, pues allí se allegan todos aquellos que han de honrar y guardar al rey y al reino. Y otrosí tiene nombre latín *curia*, que quiere tanto decir como donde está la cura de todos los hechos de la tierra, pues allí se ha de considerar lo que cada uno ha de haber según su derecho o estado. Otrosí es dicho *corte*, según lenguaje de España, porque allí está la espada de la justicia con que se han de cortar todos los males tanto de hecho como de dicho, así los tuertos como las fuerzas y las soberbias que hacen los hombres y dicen, por las que se muestran atrevidos y denodados; y otrosí los escarnios y engaños, y las palabras soberbias y natías [...]. (pp.,168-169)

De acuerdo con la cita, la palabra romance *Corte* sustituyó a los términos latinos *cohors* y *curia*, de similar significado (la segunda se utilizó con frecuencia desde el siglo XI hasta el XIII, centuria en la que el romance desplazó al latín en los documentos de la cancillería castellana). También puede reconocerse, por lo menos, una doble connotación de la palabra con la misma función: la de lugar y la de asamblea o reunión, para servir y aconsejar al rey en asuntos de gobierno y justicia¹⁷;

16 Los testimonios de Cortes que perduran hasta nuestros días, tanto cuadernos, como crónicas, fueros y diplomas, desde el siglo X hasta el XIII han sido ampliamente estudiados por Manuel Colmeiro (1883) y Evelyn Procter (1998); sobre el periodo alfonsí, un trabajo también exhaustivo lo han hecho Antonio Ballesteros Beretta (1911, 1918) o González Jiménez (1994, 2004, 2006/7). La consulta de sus investigaciones resulta indispensable para acercarse al tema.

17 Cabe recordar que durante el siglo XIII asuntos que hoy en día calificaríamos como económicos, a saber: el precio, las medidas de peso o tamaño con los que se valen los mercaderes, así como las condiciones en las que se pactan los préstamos monetarios son asunto de justicia, desde la perspectiva legal como desde la teología, y por lo tanto, es materia que también compete a la Corte y las Cortes. Sobre este asunto, Jhon Baldwin apunta en su artículo “The Medieval Theories of the Just Price: Romanist, Canonist, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, en *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 49, 4, pp. 1-92: “In matters of price the lawyers, both Roman and Canon, concerned themselves chiefly with a just and legally enforceable system of sale. They examined the phenomena of sale with the view of determining licit or illicit contracts. On the other hand, the theologians, who thought in terms of first principles, attempted to construct an all-embracing system of human ethics in which the virtue of justice formed the foundation of the good life on earth. For theme the doctrine of the just price was the result of the penetration of justice into the world of commerce. Whether legist or theologian the medieval writer was more interested in evaluating the economic system than discovering how it worked” (p. 8). No resulta extraño, entonces, que encontremos aseveraciones como la siguiente en el *Libro de los cien capítulos*: “La corte del rey es como la feria que

aunque, como veremos, el término también puede aludir al grupo de personas que frecuentan o habitan dicho lugar.

El sentido del término *Corte* en la *Segunda Partida* encuentra correspondencias en más literatura del siglo XIII, no necesariamente relacionada entre sí ni con la *Partida*; no obstante, las coincidencias semánticas sí apuntan hacia un entendido semejante durante dicha centuria (coincidencia a la que no pretendo encontrar causas). Por ejemplo, en el *Libro de los cien capítulos*, la palabra aparece en dos contextos que confieren al término sentidos semejantes al de la *Partida*: “la corte del rey es como la feria que lievan a ella los omnes todas las cosas que entienden bien vender” (cap. I, p. 74), donde se alude, principalmente, a la *Corte* como un lugar, y en el segundo: “Devedes andar segunt escrivanos del rey que an de aver enseñamiento de los de la corte e umildat de los romanos” (Capítulo xxviii fabla de las buenas maneras, pp. 128-129), donde se refiere simultáneamente al espacio y aquellos que suelen reunirse allí. Algo parecido ocurre en el *Secreto de los secretos*, donde *Corte* aparece, por lo menos, en dos ocasiones: “Sobre todo deues de saber que mas es tenuto el rrey a los hombres en su corte honrrar e en su palaçio (cap. X, p. 74), y “cognoscieron, en verdat, por la su generacion que aquel moço que auia de ser sabio de corte, muy grande” (cap. XXX, p. 92). El mismo sentido lo comparten también *Poridiat de las poridades* y el *Libro de los doze sabios*: “E guardat uos, Alexandre,' de enbiar uuestro aguazil e de sacarle de uuestra corte, (cap. Quinto de los mandaderos del rey, p. 135); “No creas a los lobos que andan en vestiduras de ovejas, cuando les vieres seguir la corte como los bullicios mundanales a que se remuevan” (cap. LVI). Un último ejemplo donde la palabra remite al grupo de individuos reunidos en la Corte es el *Libro de Apolonio*, donde ésta se representa casi personificada como una colectividad, por ejemplo: “Vino a Antiocha, entró en el reyal/ salvó al rey Antiocho y a la corte general” (c. 19 a y b), “Apolonio de miedo de la corte enojar (c. 154 a)” y “Fue la corte desta cosa alegre y pagada” (c. 163 d).

lievan a ella los omnes todas las cosas que entienden bien vender” (Cap. I, pag. 74).

El plural (*Cortes*) comenzó a utilizarse a mediados del siglo XIII para distinguir las asambleas donde estaban presentes representantes de ciudades de realengo, de aquellas donde no eran convocados: “*cortes* se usaba normalmente en lengua romance desde el principio del reinado de Alfonso X para denotar las asambleas en las que estuvieron presentes los representantes. Esta diferencia de nomenclatura, por lo tanto, presupone un diferencia de institución” (Procter, 1998, p. 167 y 168). Por otro lado, la mayúscula no era de uso regular durante el siglo XIII, se utiliza hoy en día, en ocasiones, para remarcar el carácter de institución regia.

El término *corte*, con minúsculas, se emplea para referir a aquella asamblea, mucho más reducida, dedicada a atender las tareas de gobierno cotidianas: “estos asuntos de rutina eran despachados por una asamblea mucho más pequeña compuesta por oficiales y familiares junto con aquellos obispos y nobles que estuvieran con el rey. Estas dos clases de asambleas no eran instituciones separadas, sino dos formas de la misma institución” (Procter, 1988, Pp. 17, 18). Para fines prácticos utilizaré en esta tesis el término *Corte* para designar ambas configuraciones de la misma institución, y *Cortes*, únicamente a la primera modalidad.

La *Segunda Partida*, en el título IX, ley XXIX, titulada: “Qué cosa es palacio, y por qué lo llaman así” permite reconocer dos condiciones ideales de la Corte como espacio: el lugar donde deberían realizarse este tipo de reuniones y el uso de la palabra en el servicio apropiado del rey, en la diligencia de los asuntos y para la convivencia en aquel sitio, que remite al tipo de formación de los individuos de la Corte:

Palacio es dicho aquel lugar donde el rey se junta paladinamente para hablar con los hombres; y esto es de tres maneras: o para liberar los pleitos o para comer o para hablar en gasajado. Y porque en este lugar se juntan los hombres para hablar con él más que con otro, por eso lo llaman *palacio*, que quiere decir como *lugar paladino*; y por ello conviene que no sean allí dichas otras palabras sino verdaderas y cumplidas y apuestas. Y si es en juicio, es menester que sean verdaderas y muy ciertas para librar el pleito derechamente. (p. 88)

De acuerdo con la cita, el lugar idóneo para celebrar las asambleas es el palacio; pero, en la práctica es sabido que las Cortes y la Corte podían reunirse donde quiera que se encontrara el rey, comúnmente en alguna ciudad importante, capaz de albergar tanto al monarca, como al resto de los convocados durante varios días. Tiempo en el que el propio rey podía disponer que el monasterio, abadía o la misma ciudad se ocuparan de los gastos de manutención de todos los visitantes¹⁸. Otro aspecto que vale la pena destacar es la prescripción del uso adecuado de la palabra en la Corte, la manera correcta de hablar en este contexto¹⁹. No sólo es conveniente para el desarrollo de los pleitos, cuando es imperiosa una comunicación eficiente y donde la honestidad es indispensable para el ejercicio de la justicia; además, porque el uso apropiado de la palabra es necesario para la convivencia apacible y deleitosa; pero, sobre todo, porque en aquel lugar los vasallos convivían con el rey, con quien tendrían que escoger adecuadamente sus palabras para evitar su ira o conseguir su favor. En esto coincide la *Partida* con el *Libro de los cien capítulos*: “El esfuerço en palabra puede omne con él quedar la saña e amatar el fuego de la ira, e puede llegar con él ant'el rey, e ante señores e ante omes buenos, e puede ganar algo con él si pedir quisiere, e es buen presente para ante señor e para un omne

18 Manuel Colmeiro (1883), quien estudió a profundidad las cortes de Castilla y León desde el siglo X hasta el XV, afirma que: “Ordinariamente designaban los Reyes el día y el lugar en que se debían juntar las Cortes; pero también acontecía convocarlas para lugar incierto, empleando la frase “onde quier que yo sea” u otra equivalente. [...] En cualquiera ciudad, villa o lugar podía el Rey tenerlas, lo mismo en ciudades cabezas de reino como Burgos, León o Toledo, que en villas de poca nombradía como Cuéllar, Carrión o Santa María de Nieva. La costumbre propendía a escoger algún lugar de Castilla, y Felipe II acabó por fijarlas en Madrid. [...] Las de Madrid de 1391 se celebraron en una cámara que estaba en el cementerio de la iglesia de San Salvador” (*Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, cap. VIII). Por su parte, Evelyn Porchter señala que: “Las cortes normalmente se reunían en alguna de las ciudades más grandes. Donde se celebraron más asambleas fue Sevilla, donde las cortes se reunieron seis veces, ya que, además de ser el lugar favorito de residencia de Alfonso X, también era la sede más apropiada para el gobierno en momentos de hostilidad contra los moros; Burgos, donde se reunieron cinco veces; y Valladolid, donde se celebraron cuatro cortes. [...] La obligación de las gentes del lugar de dar *posada* era onerosa e impopular. A menudo se eximía a las ciudades de la obligación de dar *posada*, pero a veces no se hacía así, como cuando, en 1259, el rey ordenó a los hombres buenos de Toledo que dieran alojamiento a los que habían sido llamados a cortes, a pesar de la exención otorgada por el propio Alfonso. [...] Naturalmente, las grandes ciudades podían disponer con facilidad de grandes palacios regios, monasterios, casas y claustros de las catedrales, donde se podían celebrar las sesiones de las cortes, pero sobre este punto no hay pruebas expresas para ese periodo, aparte de la afirmación en la *Crónica de Alfonso X* de que las cortes de Burgos que se celebraban en San Miguel, en 1272 se reunieron en el Hospital del Rey, fuera de las murallas de la ciudad, porque los nobles descontentos se negaron a entrar en ella” (1988, pp. 182-183).

19 Sobre el tema del adecuado uso de la palabra en la Corte, remito al estudio monográfico de Carla Casagrande y Silvana Vecchio (1987): *I peccati della lingua: disciplina de etica della parola nella cutura medievale*, Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana; y al artículo de Hugo Bizzarri (1993): “La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana”, *Incipit* 13, pp. 21-49.

bueno” (cap. XXI, p. 118). Este “esfuerzo” de palabra sólo puede adquirirse mediante el “enseñamiento”. Conocimiento que, de acuerdo con el mismo título y ley de la *Partida Segunda* arriba citado, también debió enseñarse y aprenderse en la Corte misma:

Y por ello fue en España siempre acostumbrado por los hombres honrados enviar a sus hijos a criar a las cortes de los reyes, porque aprendiesen a ser cortesés, y enseñados y quitos de villanía y de todo yerro, y se acostumbraen bien, así en dicho como en hecho, porque fuesen buenos; y los señores tuviesen razón en hacerles bien. Por lo que a los que tales fueren, debe el rey allegar a sí y hacerles mucha honra y mucho bien; y a los otros, alejarlos de la corte, y castigarlos de los yerros que hicieren, para que los buenos tomen de ello motivo para usar del bien, y los malos se castiguen de no hacer en ella cosas desaguisadas, y la corte quede siempre exenta de todo mal, y abundada y cumplida de todo bien. (p. 87)

Esta educación adecuada al contexto de convivencia es una de las cualidades distintivas de su concurrencia: “el enseñamiento es significación de la cortesía” (Cap. XIX, p. 110). Con la formación cortesana se pretende guiar a los individuos por la virtud cristiana y política, articulando conocimientos indispensables tanto para asistir en el gobierno del reino como para gobernar el señorío y el destino propios:

Cortesía es suma de bondades e suma de cortesía es que aya omne vergüença a Dios e a sí. Cortesía es temor de Dios. Cortesía es que non quiera omne fazer en su poridat lo que non querrié fazer en consejo. Cortesía es que non faga omne todas las cosas de que á sabor, ca el que las faze non á porque le llamar cortés. Cortesía es castidat, e que se entremeta omne de buscar bien en quantas maneras pudiere. La mayor limpieza es que guarde la su cara de vuergüença e de afrenta; limpieza es que sea omne farto de voluntad e pagado de lo que l' viniere. El aver es vida de la limpieza; castidat es vida del alma; bagar es vida de la paciencia. Cortesía es que sufra omne su despecho e su pesar fasta que vea omne su razón. Non á fe sin limpieza. (Capítulo xxx de la cortesía, p. 131)

Esta “suma de bondades” que acrisola el término *cortesía* permite reconocer, en parte, el proyecto ideológico que Alfonso X pretendió desarrollar en dicho contexto: formar una Corte letrada, clerical, entendida en el conocimiento moral, ético, espiritual de la filosofía práctica heredada del pensamiento aristotélico y platónico, orientado hacia el correcto servicio al rey, al reino y a Dios. La evolución de este proyecto ha sido estudiado a fondo por Fernando Gómez Redondo (1998, 2000), quien ha observado el devenir de dicha ideología y, en la literatura legal y sapiencial, ha reconocido dos

estadios: en el *Espéculo*, la configuración de una Corte letrada, y la renovación de este modelo en las *Partidas*. En el primer caso: “La corte, en el *Espéculo*, es centro del que surge el "saber"; un "saber" que supone un pensamiento político. Porque el "saber" es poder (en su sentido mesiánico) y el "entender" asegura la obediencia (2000, p. 289). Esta Corte letrada, desde luego, no es un fenómeno espontáneo, sino parte de una transformación de los contextos culturales que suceden desde el siglo XII y durante el siglo XIII: la construcción de una identidad lingüística castellana, la formación de una cancillería letrada y, finalmente (durante el reinado de Alfonso X), la creación de una clerecía cortesana²⁰. Sobre este proceso, Gómez Redondo apunta que:

El castellano ha logrado afianzarse ya como sistema de pensamiento y ha ampliado sus líneas de desarrollo conceptual, acogiendo, en esa estructura lingüística, toda suerte de materias que permiten un dominio más amplio de la realidad. Se procede, así, a la formación de esa “clerecía cortesana”, como reflejo fundamental de la autoridad regia. De ahí que se conceda tanta importancia a la palabra como instrumento de dominio político, de realización de una precisa identidad, moral y doctrinal, que, de inmediato, buscará concretarse en una producción de carácter sapiencia, en la que el discurso prosístico alcanzará la madurez expresiva necesaria como para asistir a esos apasionados debates que se producen entre la filosofía y la misma idea de la realeza. (1998, p. 60)

El primer modelo de Corte planteado por Alfonso X en el *Espéculo* tuvo como centro de autoridad al propio rey como figura ideal, pero también como entidad concreta de donde emanaba el proyecto político e intelectual de la Corte misma. No obstante, este foco se vio desplazado en la *Partida Primera* y en la *Segunda*, pues, para entonces (probablemente hacia 1256), la embajada pisana y las confrontaciones con la nobleza modificaron el panorama político del rey y su sistema ideológico. De tal suerte que, para esta magna obra, el saber ya no proviene únicamente del rey como en el *Espéculo*, sino de Dios y la Corte, que “no depende ya del monarca, sino de aquellos que lo rodean, fundamentalmente de los miembros de la nobleza” (Gómez Redondo, 2000, p. 300), donde todos deben orientar sus esfuerzos en búsqueda del beneficio común, el *pro comunal*; aunque, el rey continúa siendo

²⁰ Este devenir, como decía, ha sido estudiado con detalle por Fernando Gómez Redondo, concretamente, en su *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico. El entramado cortesano*, Cátedra, 1998. El primer capítulo está dedicado al análisis de estos tres contextos culturales en relación con el desarrollo del discurso prosístico.

el garante de este ámbito de convivencia, un contexto cada vez más complejo, con algunas funciones nuevas y con una población en crecimiento²¹.

La Corte, además de funcionar como lugar y asamblea para el servicio regio y del reino, lugar de formación para futuros gobernantes y colaboradores cercanos, contexto de producción y recepción de la literatura legal y sapiencial, también fue en ocasiones la residencia del monarca, de funcionarios y servidumbre dedicada al mantenimiento y la organización del lugar: los custodios, porteros, personal de cocina, entre otros, designados a satisfacer necesidades recreativas y deportivas (cuidadores de perros, halconeros, caballerizos, etc.). Desde luego, la Corte también fue: “lugar de asueto y esparcimiento, poblado de criados y servidores y, cómo no, lugar de intrigas de mayor o menor fuste según fuesen sus protagonistas.” (González Jiménez, 2006/7, p. 13). Lugar de solaz, festejos y demostración de lujo con el que la nobleza pretendió afirmar su poderío. El gasto desmedido de la Corte fue un problema que atender desde Alfonso VIII y, posteriormente, durante el reinado de Fernando III, asunto que Alfonso X buscó controlar insistentemente.

Debido a la escasa documentación que nos ha llegado de los siglos XI al XIII es difícil asegurar las características concretas de estas asambleas. El vacío documental complica, incluso, asegurar si los individuos que firman como confirmantes en los cuadernos de registro estuvieron presentes, o bien, si aquellas rúbricas tan sólo avalan la legitimidad del decreto. Más difícil aún resulta describir el

21 Si tenemos en cuenta la propuesta de José Manuel Nieto Soria sobre la transpersonalización del poder regio, este giro ideológico que Gómez Redondo reconoce en el contenido del *Espéculo* y la *Primera y Segunda Partida* podría ser consecuencia de tal fenómeno, asociado a la configuración de varios conceptos políticos “o mecanismos ideológicos que situaban las máximas referencias de legitimidad política no en la fidelidad a la persona del monarca, sino en la fidelidad a unos conceptos caracterizados por actuar en esencia como objetivadores del orden político. Estos conceptos transpersonalizadores en Castilla, fueron, sobre todo, tres: el cuerpo del reino, deducido de la ya conocida concepción corporativa del poder real, la idea de Bien Común y el concepto de Corona Real. Mientras que el primero de estos tres conceptos transpersonalizadores, el de la concepción corporativa, está ya presente en el pensamiento político castellano en los mismos comienzos de la época bajomedieval, los otros dos, en cambio, son resultado de una evolución mucho más tardía, desarrollándose sobre todo durante el último siglo y medio de este periodo” (1988, p. 168). Cabe recordar que la propia institución curial puede ser entendida, siguiendo aún las ideas de Nieto Soria, como la materialización de algunos de dichos conceptos transpersonalizadores como la concepción corporativa del poder real, la idea de Corona y Bien Común; además: “la creencia en una imagen del monarca como rey-juez resultó capital en la definición ideológica de las Cortes castellanas, las cuales, además, jugaron un notable papel como medio difusor de algunos de los conceptos políticos relevantes” (1988, p. 205).

protocolo en las asambleas de aquel periodo. No obstante, de acuerdo con los testimonios que perduran, pueden conocerse los asuntos tratados, así como los cargos de los convocados y los confirmantes. Entre estos figuran oficiales responsables del ejército como: *armiger* o *signifer* (quien dirigía el ejército en ausencia del rey y portaba el estandarte real en batalla, que dio lugar al título de alférez, después de 1113 (Procter, 1988, p. 27)), *maiordomus*, canciller; cargos administrativos como el de *economus* (administrador), el del *merino* (normalmente dedicado a la administración de la merindad); también, con frecuencia figuran *comites* o condes (aquel individuo de linaje que ejercía poder administrativo, judicial y militar en los *comitatus* o condados); *tenentes* (a cargo de grandes jurisdicciones territoriales: *tenencias*, ostentadas por nobles con o sin título de conde); grandes nobles: príncipes o duques, grandes magnates que también fueron llamados *ricos hombres*; obispos y abades, en calidad de terratenientes; asistieron a curia y a Cortes también *personeros* o *procuradores*, quienes fungían como representantes de grupos o individuos para exponer peticiones y recibir el fallo. También, entre los confirmantes se encuentran una buena cantidad de mujeres. Al respecto, Procter señala:

Es imposible decir en qué grado las mujeres de la familia real tomaban parte activa en las actuaciones de la curia, pero su inclusión entre los *confirmantes* no era mero formalismo. Por ejemplo, la hermana de Alfonso VI, Urraca, cuyos consejos el rey apreciaba en sumo grado, intervino en el proceso entre él y los *infanzones* del Valle de Langreo. El autor de *Chronica Adefonsi Imperatoris* muestra una muy alta opinión de la prudencia y sabiduría de la mujer de Alfonso VII, la reina Berenguela, y de su hermana Doña Sancha, mientras que su segunda mujer, Rica, aparece nombrada, junto a su hermana, entre los consejeros que le asesoraron en la concesión de los *fueros* revisados de Sahagún. [...]

La esposa de Alfonso X, la reina Violante, también estuvo presente en las cortes regionales de las Extremaduras en 1264, donde recibió peticiones, y la *Crónica de Alfonso X* también indica su presencia en las Cortes de Burgos de 1272 y en las cortes del infante don Sancho en 1282. (1988, p. 27 y 170)

A Cortes fueron convocados, también, en ocasiones, incluso antes de Alfonso X, ciudadanos y hombres de villa en 1188, 1202 y 1208, de acuerdo con los preámbulos de las ordenanzas de Alfonso IX (Procter, 1988, p. 62), probablemente como representantes de ciudades y concejos; convocatoria frecuente durante el reinado Alfonsí.

Con la presencia de gente de villas y ciudades en Cortes podría pensarse que el fenómeno implicó la representatividad de los tres estados del reino; pero, ésta es una afirmación problemática, pues la presencia de estos representantes no necesariamente veló por la protección de los intereses generales de la región, sino, probablemente, tan sólo por los del grupo privilegiado, ya que las mismas ciudades y villas se ordenaban socialmente en una estructura vertical. Lo cierto es que la presencia de este sector de la sociedad sí permite reconocer que los asuntos tratados en Cortes ya no sólo consideran los intereses de la nobleza, los de la Iglesia y los del rey, sino que ahora también se atienden los de la población que no pertenece necesariamente a la alta nobleza o al clero; esto amplía la diversidad de individuos que la conforman y habrían podido ser receptores de los textos a analizar en esta tesis. Sobre el paulatino incremento de la presencia de ciudadanos en Cortes, Norbert Elias comenta:

El elemento determinante de toda la Edad Media, son las luchas entre la nobleza, la Iglesia y los príncipes por su respectiva participación en el poder y la renta de la tierra. A lo largo del siglo XII y XIII, aparece un grupo nuevo participante en esta relación de fuerzas: los habitantes privilegiados de las ciudades, la “burguesía”. (1987, p. 257)

La opinión de Elias coincide con el proceso que experimenta la Corte castellana, al transformarse en Cortes. Este fenómeno es el reflejo de cambios sociales no sólo en la Castilla medieval, sino en todo el occidente cristiano, haciendo más compleja la división estamental de los tres órdenes, llenándola de matices.

Dicha división, aparece en “la traducción libre de la obra de Boecio *De consolatione*, hecha por el rey de Inglaterra Alfredo el Grande a finales del siglo IX. El rey ha de tener *jabedmen*, *fyrmen* y *weorcmen*, «hombres de plegaria», «hombres de caballo» y «hombres de trabajo». Un siglo después aparece en Aelfrec y en Wulfstan, y el obispo Abalderón de Laón, en su poema al rey capeto Roberto el Piadoso, hacia el 1030” (Le Goff, 1999, p. 230). Esta división fue rescatada y elaborada por el historiador francés del siglo XX Georges Duby en *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Sin embargo, el criterio tripartito no era el único válido durante la Edad Media. De acuerdo con el mismo

Jacques Le Goff, en *La civilización de occidente medieval* (1999), la sociedad también fue concebida en 19 categorías por el obispo de Verona, Raither²²; en 28 estados, según un sermonario alemán de 1220²³ o en 14 de acuerdo a Juan de Friburgo en su *Confessionnale*²⁴, escrito a finales del siglo XIII. También, la sociedad laica fue concebida como un cuerpo humano por Juan de Salsbury en 1160, en su *Polycratus*, donde “el príncipe es la cabeza; los consejeros, el corazón; los jueces y los administradores provisionales, los ojos, los oídos y la lengua; los guerreros, las manos; los funcionarios de las finanzas, el estómago y los intestinos; los campesinos, los pies” (Le Goff, 1999, p. 240).

De esta complejo ámbito cortesano, los textos que conforman el *corpus* de esta tesis, si bien, podrían ser recibidos y tener relevancia para todos ellos (y a quienes no forman parte de la Corte), en su contenido hacen énfasis en la caballería, en los nobles con posibilidades de gobernar, en los miembros de la cancillería y de la administración del reino.

22 A saber: “los civiles, los militares, los artesanos, los médicos, los comerciantes, los abogados, los jueces, los testigos, los procuradores, los patronos, los mercenarios, los consejeros, los señores, los esclavos (o siervos), los maestros, los alumnos, los ricos, los de fortuna media y los mendigos” (Le Goff, 1999, p. 233).

23 Dicho sermonario dividía la sociedad en: “el Papa, los cardenales, los patriarcas, los obispos, los preladados, los monjes, los cardenales, los cruzados, los conversos, los monjes giróvagos, los sacerdotes seculares, los juristas y los médicos, los estudiantes, los estudiantes errantes, las monjas de clausura, el emperador, los reyes, los príncipes y condes, los caballeros, los nobles, los escuderos, los burgueses, los comerciantes, los vendedores al por menor, los heraldos, los campesinos obedientes, los campesinos rebeldes, las mujeres y los hermanos predicadores” (Le Goff, 1999, p. 237).

24 “obispos y preladados, clérigos y beneficiados, curas de parroquia, vicarios y confesores, monjes jueces, abogados y procuradores, médicos, doctores y maestros, príncipes y otros nobles, esposos, comerciantes y burgueses, artesanos y obreros, campesinos, laboradores” (Le Goff, 1999, p. 239).

1.4. La transformación económica y su proyección en textos literarios

Un ejemplo del retrato de la sociedad por una pluma castellana aparece en el *Libro de Alexandre* cuando la voz narrativa hace una crítica a su tiempo (cc. 1817-1824) y enumera una porción de la sociedad de principios del siglo XIII de la siguiente forma: laudadores, usureros, pecheros, reyes, príncipes, clérigos, calonges, mongias, ministros, prelados y menesterales. El reproche dedicado a estos últimos y a los príncipes y reyes puede servir como muestra de la reacción de la clerecía cortesana de la época ante la penetración del mundo de las mercancías y el dinero en la vida religiosa y política de la monarquía y la sociedad medieval en general:

Anda grant falsedat entre los menestrales
las obras fazen falsas los puntos *desiguales*
periuran-se *ayna* por ganar dos mencales
pierden al Criador por estas cosas tales

Saben fer bufones muchas malas baratas
bueluen en *sus mercaduras* muchas *malas ratas*
non podrie dezir ome todas sus garauatas
morir quieren el dia que non ganan çapatas [...]

Los reys et los prinçipes con negra de cobdiçia
han a grant mercado uendida la iustiçia
mas aman fer tesoros que uedar estultiçia
es el mundo perdido por essa auariçia. (Cc. 1818, 1819, 1821)

El sentido de este reproche sobre la debilidad del hombre frente al dinero y la riqueza habría estado vigente durante el reinado alfonsí. No obstante, el Rey Sabio no dirigió sus esfuerzos a señalar sólo los peligros de la codicia y la usura intrínsecas al mundo del comercio y de la riqueza; sino, también, a crear un sólido sistema de regulación legal, moral, ético y político sobre el uso y obtención de la riqueza que, por un lado, mantuviera el tradicional régimen administrativo de los bienes materiales, donde el rey y los señores procuran la redistribución de la riqueza hacia el resto de la población y dan solución a las disputas por los bienes materiales; por otro lado, dicho sistema de

regulación buscó ejercer el control e integración al sistema monárquico de algunos beneficios y prácticas del sistema mercantil. En otras palabras, en las obras del periodo alfonsí analizadas en esta tesis es posible reconocer la intención por legitimar el control moral, ético, político y legal de la riqueza del reino.

La cercanía del monarca con la sociedad mercantil y la de productores no fue algo inusual en la época. Por lo menos en una ocasión fueron convocados mercaderes a Cortes durante el reinado alfonsí:

Se hace referencia a ellos en el preámbulo del *cuaderno* pertinente, pero no sabemos cuántos fueron enviados, o si fueron llamados individualmente o fueron elegidos por grupos de comerciantes en distintas ciudades para que las representaran. Lo último es posible, ya que en 1281 los mercaderes de Castro Urdiales, Laredo, Santander, Burgos, Vitoria, Aguilar de Campóo y Medina de Pomar enviaron uno o dos procuradores de cada ciudad en *cartas de personería* a Alfonso X, para tratar sobre las multas en que incurrieron por infracciones de las regulaciones y leyes de aduanas que prohibían ciertas exportaciones. (Procter, 1988, p.175)

El llamado de mercaderes a Cortes fue una de las estrategias políticas de Alfonso X para buscar nuevas formas de recaudación, que, calculada o no, tuvo consecuencias en los privilegios de la aristocracia tradicionalmente favorecida e impulsó el poder de otras históricamente poco beneficiadas de la baja nobleza²⁵. Estrechar lazos entre la Corte, el rey y los mercaderes y productores²⁶ fue un recurso clave en el proyecto político alfonsí para incluir nuevos recursos hacendarios a las arcas reales y para acercar al poder a los caballeros villanos, ofreciéndoles beneficios económicos y favores reales a

25 Sobre la relación entre la búsqueda de nuevas fuentes de recaudación fiscal, distribución de la riqueza y el resurgimiento de una aristocracia poco favorecida, Ladero Quezada (1999) apunta que: “Es evidente, en líneas generales, que la construcción de nuevas formas de fiscalidad «pública» en la Edad Media tardía contribuyó, en definitiva, a consolidar durante varios siglos el dominio político de unas aristocracias renovadas y ampliadas tanto en sus bases económicas como en sus orígenes sociales, capaces de añadir al control de la tierra el de amplias zonas del mercado y la economía urbana en la época de florecimiento del capitalismo mercantil” (p. 115).

26 Sobre esta cercanía entre los mercaderes y el poder monárquico, Castán Lanaspá difiere de opiniones como las de Mínguez, Rucquoi o Teófilo Ruíz, quienes, en su opinión, apuntan a la asimilación estructural entre mercaderes urbanos y caballería urbana, o, incluso, a su franca oposición. Por su parte, prefiere asumir que entre dicho grupo no parece existir aún conciencia de clase. Por otro lado, respecto al favorecimiento de Alfonso X a grandes comerciantes, opina que: “Estamos, por tanto, ante una situación política compleja en la que la monarquía, con una serie de decisiones francamente delicadas puesto que no tienen efecto unidireccionales –y por tanto se pueden provocar otros no deseados–, trata de mantener o de incrementar los beneficios de los grandes comerciantes a costa de rentas de la aristocracia para poder incrementar la recaudación fiscal; esta es la razón –una de las razones– de la alianza de la monarquía y los concejos más dinámicos económicamente, y no un pretendido intento de mermar el papel social de los señores feudales a favor de una burguesía que, en tanto que clase social diferenciada y con conciencia de tal, no parece existir todavía.” (Castán Lanaspá, 2000, p. 107).

cambio de establecer directamente con el rey vínculo vasallático y, así, conseguir nuevas fuentes de ingreso para la Corona y mayor capacidad bélica. Entre estos caballeros figuraron tanto aquellos de origen antiguo, cuyas fortunas provenían de las actividades agro ganaderas, como aquellos de origen reciente, cuya fuente de riqueza era la producción artesanal y el comercio. Sobre esta élite caballeresca, en el caso de Segovia, apunta González Jiménez que:

Entre ambos grupos debía existir un enfrentamiento soterrado, ya que los nuevos caballeros, de los que se reclamaban servicios pero sin los correspondientes beneficios políticos, veían cómo el poder y la capacidad de participar en el gobierno urbano les estaban vedados por la posición preeminente de los antiguos caballeros villanos. Por su parte éstos veían alarmados cómo las transformaciones económicas estaban convirtiendo a los comerciantes y artesanos en unos peligrosos competidores que podían hacer peligrar su privilegiada posición. Es probable, además, que la nueva aristocracia del dinero discutiese el recurso a la historia o, como hoy diríamos, a "los servicios prestados" por sus antepasados como argumento para mantener una situación que consideraban injusta y anacrónica. El sentido de la Crónica de la población de Ávila no es otro que la defensa de los derechos de los caballeros serranos frente a la otra gente que poblaba la villa. (1993-94, p. 201)

Es posible suponer, entonces, que estos grupos de caballeros villanos, al servicio del rey, formaran parte del ámbito de recepción de textos como los analizados en esta tesis. Esto evidencia, por un lado, una lenta y progresiva cercanía entre el mundo del comercio, el de la nobleza y el de la monarquía y, por otro lado, el avance del poder político del mundo de los productores y los comerciantes.

Tal proximidad ocurrió, también, en distintos ámbitos de la cultura medieval, como puede apreciarse en la cita anterior del *Libro de Alexandre*, donde la voz narrativa, tal vez, haya dejado escuchar la propia postura del clérigo autor ante un fenómeno cotidiano. Reclamo que emana, en teoría, de la percepción de una contradicción entre sistemas de valores. Simone Pinet ha reconocido esta "angustia" (los señalamientos reiterados sobre un tema que parece preocupar a su autor) en el mester de clerecía y algunas obras precedentes como el *Cantar de Mío Cid*, y opina lo siguiente:

In mester de clerecía, I will argue, there is a palpable anxiety provoked by the simultaneous presence of two exchanges system, a gift economy and profit economy, with conflicting political and moral consequences that permeate the structure itself of the poems, a simultaneity brought about by the changes in economic flows. (2000, p. 97)

A grandes rasgos, estos sistemas de intercambio o económicos están definidos, uno (*gift economy*²⁷), por la preeminencia de la circulación de bienes mediante el regalo, donde la riqueza está asociada al poder y la superioridad estamental; el intercambio ocurre entre individuos plenamente reconocidos a quienes se vinculan valores morales, incluso espirituales, que consolidan también el intercambio en sí; si bien puede implicar la expectativa de un servicio o retribución, la economía de regalo no busca la ventaja del excedente. Por otro lado, el sistema de beneficio (*profit economy*²⁸) está condicionado, justamente, por aquella ganancia, donde la moneda juega un papel clave en el intercambio, despersonalizando la transacción al atribuir el valor de ésta al de la moneda. De tal suerte, el primero tipo de economía está relacionado al sistema ideológico que sustenta el orden feudal que caracterizó a los primeros siglos medievales, específicamente con la virtud de largueza, la capacidad del señor de redistribuir la riqueza a cambio de lealtad. El segundo tipo de economía se asocia, directamente, con el comercio y a un código ideológico desconocido, en teoría, para el estamento nobiliario.

Durante los últimos siglos de la Edad Media, donde estos dos sistemas económicos coexistieron de manera problemática, Robert S. Lopez ve una transformación económica y cultural durante la Edad

27 Esta teoría fue propuesta por Marcel Mauss a mediados del siglo XX (*Essai sur le don*, 1950) en un estudio empírico de carácter antropológico en la Polinesia, cuyo análisis le sirvió como referente para hacer deducciones universalistas en sociedades arcaicas. Para el desarrollo de esta tesis consulté la versión en inglés *The Gift. The Form and the Reason for Exchange in Archaic societies*, Londres: Routledge, 2002.

28 Sobre este tema es útil consultar el trabajo de Lester K. Little *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Sobre la transición de un sistema a otro, Juliell Mell apunta: “Duby applied the sociological concept of “gift exchange” to early medieval economy, and in his conclusion he contrasted this early medieval “gift economy” with Lopez’s commercial “take off” of the High Middle Ages. Little adopted Duby’s juxtaposition of early medieval “gift economy” and high medieval “profit economy” as the starting point for a study of the social and cultural effects of the commercial revolution. He posited that the radical economic transition from a gift economy to a profit economy generated a disjuncture between the new socioeconomic realities and the traditional spirituality and morality of a medieval agrarian society. Duby and Little both positioned money as a central, causal agent for the emergence of a new profit economy. Money, in their accounts, both effected and symbolized the “profit motive,” becoming a locus for anxiety over a “new money economy” among medieval Christians” (2014, pp. 126-127).

Media tan profunda y radical como la Revolución industrial (1976, p. 56-85). Transformación motivada por varios factores: el aumento de la población y la producción agraria (que genera un remanente considerable), el incremento de acuñación monetaria y su flujo de circulación, el desarrollo del crédito (donde los judíos tuvieron un papel relevante), el florecimiento de las ciudades (algunas de ellas sin gobierno señorial como Venecia), la proliferación de los mercados, la sofisticación de los contratos comerciales y, desde luego, la intensificación del comercio y la ampliación de las rutas mercantiles. En este contexto de transformaciones es que surge el reclamo del clérigo autor del *Alexandre*, que puede concebirse como una suerte de ansiedad ante la convivencia de dos distintos sistemas de intercambio y sus sistemas ideológicos aparentemente opuestos.

A pesar de la relevancia de dichas transformaciones económicas y mercantiles, la escasa y problemática integración de dicho ámbito y del sistema de beneficio en muchos relatos medievales representativos de la ideología monárquica, en buena medida definida por la economía de regalo, de acuerdo con Michael Herney (1994), es consecuencia de los propios mecanismos creativos de los autores de la Baja Edad Media, habituados a codificar las condiciones de su tiempo según las categorías de percepción y pensamiento del pasado. Opinión que sustenta utilizando el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, y que reproduzco a continuación, conservando el diálogo entre ambos autores:

Wealth in the romances is gained through various modes of predatory appropriation, then not use to create additional wealth, but to reward, to motivate, to secure networks. The economy of the romances is, then, obstinately redistributive, in disregard of the contemporary monetary economy faintly reflected in the texts. The historical incongruity with regard to emergent capitalism can be explained with reference to Bourdieu's concept of *habitus*: a "durably installed generative principle of regulated improvisations", which tends to create practices conducive to reproduction of "the regularities immanent in the objective conditions of the production of their generative principle". [...] Conscious cooperation, as revealed in collective actions, presupposes "mastery of a common code", while "collective mobilization cannot succeed without a minimum of concordance between the *habitus* of the mobilizing agents and the dispositions of those whose aspirations and world view they express" (Bourdieu, *Outline*, 78-81²⁹). (Herney, 1994, pp. 338-389)

29 El texto citado por Herney es: Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, London: Cambridge University Press.

Las prácticas de producción textual de la Baja Edad Media, basadas, esencialmente, en la refundición de obras ya existentes priman la representación del enriquecimiento por vía de la guerra, el pillaje y el derecho sobre la producción agraria, como es común en las obras épicas, y parecería que dichas prácticas de producción textual o literarias debieron tender hacia la continuidad de este imaginario, pero, de alguna manera, la mentalidad mercantilista y del enriquecimiento se abrió paso. No es el objetivo de esta tesis explicar este proceso, pero sí considero importante mencionar que durante el siglo XIII se presentan algunos casos donde el encuentro de estos dos sistemas ocurre sin provocar la misma ansiedad que en el clérigo autor del *Alexandre* ni pasan desapercibidos, sino en provecho del propio sistema ideológico monárquico.

Julian Weiss, por ejemplo, reconoce una conciliación parcial entre ambos sistemas de intercambio en el poema narrativo del mester de clerecía el *Libro de Apolonio* (mediados del siglo XIII), donde el personaje principal, el rey Apolonio, en su arribo a Tarso, escapando de la amenaza de Antioco, pide ser recibido en la ciudad, pero Estrangilo se niega a dicha petición, argumentando que la ciudad no podría mantenerlo a él y su hueste por falta de alimento ni defenderlo de un ataque porque Tarso no cuenta con una muralla. Ante la circunstancia Apolonio entrega el trigo con el que carga y después lo compra a los habitantes de Tarso a un precio justo: “Dárvoslo he a compra, pero de buen mercado,/como valié en Tiro do lo hobe comprado” (cc. 87-88). Apolonio entrega la ganancia de esta transacción a Estrangilo para que con ella se construya la muralla. Weiss apunta que de esta forma la transacción mercantil se transforma en cortesía, extendiendo así los procedimientos curiales hacia afuera de la Corte e incorporando el conocimiento mercantil en dicha formación, así “a commercial transaction is not exorcised, so much as absorbed by the hero’s courtliness” (2006, p. 205). Simón Pinet retoma esta lectura y completa: “Thus, *cortesía*, would be the stable ground against which a commerce characterized by instability is staged” (2016, p. 128).

Las dos obras legales del Rey Sabio y los tres espejos de príncipes u obras de literatura sapiencial consideradas para esta tesis, también conforman parte de la sabiduría que habrían funcionado como herramienta para comprender, desde una perspectiva cortesana, la riqueza y el enriquecimiento. Saberes que reafirman los mecanismos tradicionales de obtención de bienes y su reparto, pero también permiten entender algunos atributos (provechosos y condenables) de la economía del beneficio, pues, según señala Julie Mell, los fundamentos morales constituidos ya en la Alta Edad Media habrían sido suficientes para intentar encontrar un equilibrio entre las prácticas en auge de los últimos siglos medios y el sistema de valores que se buscaba preservar:

I argue that neither "money" nor the "money economy" *per se* generated anxiety among medieval Christian authors. Rather, high medieval religious authors had a sophisticated ideology of value; they recognized economic value, but they insisted upon moral value tied to that economic value. Their anxiety lay in the potential for a disequilibrium between these two values. (2014, p. 129)

Es posible comprobar algo semejante en la literatura sapiencial del *corpus*, pues en ésta hay un énfasis en la búsqueda de un punto de equilibrio, aunque no mediante la asignación de un valor moral a uno económico, sino a través de la orientación de las prácticas de enriquecimiento hacia los hábitos y conductas consideradas como virtuosas. Esta intención puede reconocerse en el sistema de valoraciones y juicios sobre la obtención y uso de la riqueza en dichas obras que fueron creadas en y para un contexto de convivencia específico: la Corte, centro de poder y de producción textual, donde el castellano se afirmó como lengua franca y sistema de pensamiento, coordinada (el castellano y la Corte) desde donde se ampliaron “las líneas de desarrollo conceptual, acogiendo, en esa estructura lingüística, toda suerte de materias que permiten un dominio más amplio de la realidad” (Gómez Redondo, 1998, p. 60), que pronto decantarían en la ficción. Sobre este dominio es legítimo preguntarnos ¿cómo se pensó la riqueza?, ¿cómo, sus límites y posibilidades?, y ¿cómo se propuso la relación ideal entre el hombre y la fortuna material?

1.5. El corpus seleccionado para este estudio

Para intentar dar respuesta a las preguntas anteriores, que podrían resolverse desde el análisis de la *política de la riqueza*, utilizaré cinco textos: el *Espéculo*, las *Partidas* (Primera, Segunda y Quinta), el *Libro de los doze sabios*, las *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*. La elección de una muestra de prosa legal y sapiencial, por encima de otro tipo de producción letrada de la misma época (ciencia, crónicas, poesía narrativa o lírica) para su análisis en esta tesis, responde, en primer lugar, a la naturaleza del texto legal: crear construcciones mentales elaboradas para producir un efecto externo, en la vida práctica y cotidiana³⁰, donde habría ocurrido el fenómeno que subyace en esta investigación, la vida económica de la época (su transformación y continuidad), específicamente, sus efectos en el pensamiento y la producción escrita; en segundo lugar, porque con la literatura sapiencial se buscó reforzar la producción legal y divulgar un sistema ideológico común para influir en la vida práctica y política de la sociedad curial (con énfasis en la nobleza en condiciones de gobernar, la caballería, la cancillería y la administración del reino), mismo sistema ideológico que conformará, más tarde, el “espejo que constituye la ficción” (Gómez Redondo, 1999, p. 109). De tal manera, literatura legal y sapiencial están estrechamente ligadas por influencia mutua y por su finalidad: intervenir directamente en la realidad, y por sus efectos, también, en la configuración de la ficción.

La selección de obras responde a diversos criterios: a) los textos conforman una muestra diacrónica, de la mitad del siglo XIII hasta principios del siglo XIV, de literatura legal producida durante el reinado de Alfonso X y de literatura sapiencial castellana; b) La relación de los textos con el reinado, vida de Alfonso el Sabio y afinidad con su proyecto político. El *Libro de los doze sabios* fue elaborado, probablemente, por petición del Fernando III y terminado durante el reinado de Alfonso X,

30 Sobre la influencia de la ley en la realidad, Jesús Rodríguez Velasco comenta: “La ley es un acto de habla (un acto de escritura) que transforma la realidad. No *aspira* a transformarla, como otros diferentes actos de habla, o como ciertos modos literarios o filosóficos. La ley la transforma, *de iure, de facto*, precisamente porque pretende deshacer el abismo que se produce entre aquello que se usa *de facto* y aquello que se regula *de iure*” (2006, p. 424).

junto con *Flores de filosofía* conforman la segunda generación del género sapiencial; además, este último funcionó como texto base del *Libro de los cien capítulos* y éste, a su vez, organiza la materia ideológico-monárquica a semejanza de la *Partida Segunda* y continúa y especifica la estructura político-administrativa que se prescribe en ésta; las *Partidas Primera* y *Segunda* derivan del *Espéculo* y constituyen la más clara muestra del proyecto político y legal alfonsí; el resto de las *Partidas*, aún si se consideran de redacción posterior al reinado de Alfonso X, representan la continuidad de su ideario político; c) la relación en la funcionalidad de los textos, pues como apunta Hugo Bizzarri (1995 y 1995a) la “tradición sapiencial reforzó y acompañó a la producción jurídica”, y, por último d) su recepción curial.

1.5.1. Códigos legales y espejos de príncipes

A la par de las transformaciones culturales que Robert S. López reúne bajo el concepto de Revolución Comercial, las monarquías europeas de los últimos siglos de la Edad Media buscaron reforzar su poder y autoridad sobre las funciones en el gobierno del reino que, desde el siglo XI, ostentaba la Iglesia, fundamentando su potestad en la teoría hierocrática³¹. Las bases para secularizar el poder político fueron asentadas en el Derecho romano justinianeo (particularmente, en el *Digesto*), el pensamiento aristotélico y el propio conocimiento teológico y del Derecho canónico³². Las ideas de

31 Marta Haro (1996) realiza un panorama concreto sobre esta teoría y la relación de poder entre monarquía e Iglesia en *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, London: Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College; un panorama más detallado ofrece Raquel Kritsch (2005) en su artículo: “La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía”, *Res publica: revista de filosofía política*, 15, pp. 7-26.

32 Respecto al contexto europeo sobre la recepción del Derecho Romano, la conformación del Derecho Común y su trascendencia en el proyecto legal alfonsí, remito a la lectura del artículo de Jesús García Díaz (2012-2013): “La Europa de Alfonso X el Sabio. En torno a una historia jurídica comparada”, *Alcanate*, VIII, pp. 263-290; o bien, un panorama histórico del Derecho en Europa, García-Gallo (1975): “Cuestiones de historiografía jurídica, II: La historia del Derecho europeo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, pp. 751-764; para ahondar en el resurgimiento del Derecho romano en el siglo XII, Antonio García y García (1998): “El renacimiento de la teoría y la práctica jurídicas.

Aristóteles, en su *Política*, dirigieron los esfuerzos intelectuales hacia la consolidación de la sociedad organizada mediante la ley natural, creada por el hombre y su razón; el Derecho Romano proveyó los fundamentos de una ciencia jurídica y la sistematización de la jurisprudencia clásica; el Derecho Canónico aportó, también, un valioso sustrato de conocimientos y prácticas jurídicas³³; la Teología ayudó a encumbrar la figura del rey como vicario de Dios, legitimando su poder sobre la ley, la justicia, la gente, el territorio, los bienes e, incluso, la espiritualidad del reino³⁴. Esta reafirmación del poder real sobre la autoridad del reino, que tendió a centralizar las facultades cardinales sobre su funcionamiento (la administración, la ley, la defensa) en la figura del rey, configuró en un diversidad de obras y modos textuales una ideología monárquica que, para el siglo XIII, conseguiría suficiente solidez³⁵ y los códigos legales y los espejos de príncipes son testigo de ello, pues sirvieron para configurar y difundir dicha ideología.

El saber escrito no sólo es una huella material de esta transformación progresiva, sino, también, constituyó un recurso imprescindible en los proyectos de reafirmación monárquicos y de consolidación de su ideología, ya que, mediante la escritura se buscó influir en el intelecto y el comportamiento de los

Siglo XII”, *Renovación intelectual del Occidente europeo (Siglo XII). XXIV Semana de Estudios Medievales de Estella, 14-18 julio de 1997*, Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, pp. 99-118.

33 Para profundizar en el Derecho canónico, refiero al texto de Alfonso Prieto (1975): “El proceso de formación del derecho canónico”, *Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA, pp. 89-137; o bien el artículo de García-Gallo (1991): “El derecho canónico medieval”, Aquilino Iglesias Ferreirós (Ed.), *El Dret Comú i Catalunya. Actes del 1 er Simposi Internacional, Barcelona, 25-26 maig de 1990*. Barcelona: Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuic II, pp. 17-51.

34 Sobre la configuración y sistematización de la ideología monárquica castellana es paradigmático el estudio de José Manuel Nieto Soria (1988): *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid: Eudema.

35 Respecto a la función de la literatura sapiencial castellana en la afirmación del poder monárquico, su estructura formal y relaciones genéricas, remito al trabajo de Marta Haro Cortés: *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia: Universitat de València, 1995, y, de la misma autora: *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, London: Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College, 1996. También es imprescindible el texto de Hugo Bizzarri: “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico” (siglos XII y XIV), en *En Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. 20, 1995, pp. 35-73, así como el que escribió a la limón con Adeline Rucquoi: “Los espejos de príncipes en Castilla, entre el Oriente y el Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, pp. 7-30, 2005. Sobre el mismo tema: Nogales Rincón, David, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 2006, pp. 9-40. Por su parte, Irina Nanu en su tesis doctoral intitulada *La Segunda Partida de Alfonso X, el Sabio, y la tradición de los specula principum* (2013), hace un detallado y actualizado recorrido sobre la evolución del género de los espejos de príncipes, es posible disponer de su tesis en línea a través de la siguiente liga: <http://roderic.uv.es/handle/10550/29240> [consultado el 5 de marzo de 2019].

individuos, pues, como afirma José Antonio Maravall (1965): “en los siglos medievales se impone una consecuencia: hay que aumentar el saber, hay que incrementar el cultivo de las letras y las artes, porque ellas proporcionan al hombre un sentido de obediencia, de acatamiento al poder” (p. 6).

Para configurar textualmente dicha ideología los talleres de producción letrada de la Corona se sirvieron, principalmente, como decía, del Derecho Romano y el discurso teológico, pero también del conocimiento filosófico y político de las traducciones literarias de oriente que reprodujeron, comentaron y replantearon el pensamiento aristotélico. La articulación de esta sabiduría en favor del sistema monárquico logró difundirse ampliamente entre la nobleza gracias a los libros de enseñanza moral, ética y política, estructurados a manera de colecciones de sentencias y regimientos de príncipes (*specula principum*), estudiados hoy en día, también, como “tradición sapiencial” que pervivió en la cultura textual hispánica, de acuerdo con Bizzarri y Rucquoi, desde el siglo VII (2005, p. 7).

La figura del espejo (*speculum*) como símbolo de vida ejemplar, del conocimiento de Dios y de uno mismo (fundamentos del ejercicio del poder) fue utilizada, con frecuencia, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. El término tuvo una amplia difusión en los tratados políticos durante el periodo carolingio, según recoge en su estudio doctoral Irina Nanu (2013), quien apunta: “Entre los promotores de la metáfora especular, se nombran, a principios del siglo IX, Alcuino de York, principal mentor de las reformas culturales que dan inicio al llamado *Renacimiento carolingio*; así como, en la primera mitad del mismo siglo, Jonás de Orleans (ca. 780-843), consejero del rey Luis el Piadoso (814-840), y Dhuoda (ca. 800-843), condesa de Barcelona” (p. 25). Personajes que encabezan una larga lista de personalidades asociadas a la consolidación del término.

Durante el siglo XII el *speculum* abrió su significado hacia las compilaciones de preceptos morales con el *Speculum fidei* de Guillermo de Saint Thierry (ca. 1085-1148) y el *Speculum ecclesie* de Honorio de Autun (ca. 1080-1156), ambos de carácter religioso. Sobre este punto de inflexión, también Irina Nanu (2013) señala un desplazamiento de las obras especulares, de un contenido

dedicado a la formación moral hacia el compendio enciclopédico, intenciones que no se excluyen, sino que robustecen el carácter de dichas obras. Sobre este giro, ella misma da cuenta de una importante nómina de autores y obras:

En la última década del siglo XII, Raúl Ardente († 1200) concluye su *Speculum uniuersale* (ca. 1193-1200), enciclopedia moral estructurada en catorce libros, mientras que, a principios del siglo XIII, Geraldo de Gales (ca. 1146-1223) publica su *Speculum ecclesiae* (ca. 1216), un acercamiento satírico a las costumbres de las *religiosæ*. Asimismo, Godofredo de Viterbo (ca. 1120-1196) compone el *Speculum regum* (ca. 1190-1196), una genealogía del rey Enrique VI (1190-1197) que recuerda el ambicioso opus de Freculfo de Lisieux, y, medio siglo más tarde, en el monasterio de Royaumont, el dominico Vicente de Beauvais († 1264) y sus colaboradores emprenden la redacción del *Speculum maius* (ca. 1247-1260), la obra enciclopédica más extensa de la Baja Edad Media, conformada por tres *specula* independientes, esto es, el *Speculum naturale*, el *Speculum doctrinale* y el *Speculum historiale*. [...] Es, también, cuando Alberto Magno (1193-1280) redacta el *Speculum astronomiae* y Roger Bacon (1214-1294) da a conocer su *Speculum alchimiae*, contenido en su *Opus maius*, uno de los repertorios científicos más completos de su tiempo. (p. 32)

Hacia el siglo XIII la popularidad del carácter enciclopédico de los *specula* redirigió el sentido del término *speculum* hacia la configuración del conocimiento sobre el adecuado regimiento, la tratadística política. Nanu destaca entre estas obras:

De morali principis institutione y el *De eruditione filiorum regalium* (o *puerorum nobilium*) de Vicente de Beauvais, el *Eruditio regum et principum* (ca. 1259) de Gilberto de Tournai, el *Liber tertius de informatione regiae prolis* (ca. 1260) de Bartolomeo Vicentino, el *De eruditione principum* (ca. 1265) de Guillermo Peraldo, el *De regno ad regem Cypri* (ca. 1267) de Tomás de Aquino, continuado por Tolemeo de Luca bajo el título de *De regimine principum*, o el *De regimine principum* (ca. 1279) de Egidio Romano. (pp. 36-37)

Los espejos de príncipes buscaron crear una guía moral, ética y política mediante la idealización de la figura real, punto focal de la mirada especular, imagen donde los individuos debían observarse a sí mismos e, incluso, a la divinidad; sirvieron, pues, como herramientas ideologizantes y adoctrinantes, que, para el siglo XIII, ya no sólo se dirigían al rey como destinatario, sino a otros sectores del cuerpo político, “De ahí que el contenido de la mayoría de los tratados trascienda el discurso del vicio y de la

virtud propio de los espejos de príncipes carolingios y busque nuevos argumentos y estrategias en el derecho común, en el estoicismo romano o en la filosofía moral aristotélica” (Nanu, 2013, p. 96).

Respecto a su estructura formal, aunque diversa, algunas características comunes permiten cierto grado de generalización. También, Irina Nanu (2013) concreta algunas de estas características:

Desde el punto de vista formal, los *specula principum* de los siglos XI, XII y XIII, son, mayoritariamente, tratados independientes o incluidos en una obra mayor, de cierta extensión textual. Se trata de escritos, como los del siglo IX, de carácter didáctico y, al mismo tiempo, divulgativo que siguen unas determinadas pautas formales y que buscan recabar la *captatio benevolentiae* del lector. A la voluntad de *enseñar deleitando* pertenecen iniciativas como la inclusión de *exempla*, *proverbia* y *sententiae* en la estructura de los *specula principum*, o bien la traducción y la adaptación de textos sapienciales, con un fuerte componente ficcional. (pp. 78-79)

Semejantes conclusiones sobre el aspecto formal (carácter didáctico y divulgativo, voluntad de enseñar deleitando, inclusión de *exempla*, *proverbia* y *sententiae*) podrían hacerse sobre los espejos de príncipes orientales, cuya influencia también fue amplia y decisiva en la configuración del pensamiento político y la ideología monárquica en Castilla del siglo XIII. Aunque, ya en el siglo XII, Pedro Alfonso, judío converso, vertió en su *Dsciplina clericalis* (ca. 1110) una representación del rey, semejante a la concepción islámica. El rey ideal de esta obra, que también es un manual del buen cortesano, es acompañado de un maestro o filósofo que lo aconseja sobre el camino apropiado en su quehacer gubernativo y su vida personal. Relación que también se establece en otros textos de procedencia oriental, donde se utilizó el tópico de la reunión de los sabios. La relación entre maestro y alumno también conformó aquellas obras inspiradas en la vida de Alejandro Magno, cuya leyenda gozó de amplia popularidad durante los siglos XII y XIII, y propició la redacción del *Libro de Alexandre*, con la que “se abre el ciclo de los *espejos de príncipes* y de otras obras didácticas escritas en lengua vulgar, donde se mezclan inextricablemente la herencia hispánica y las influencias orientales y occidentales” (Bizzarri, 2005, p. 12).

El contenido y estructura de los espejos de príncipes castellanos varía según la época, en tres etapas más o menos diferenciadas, de acuerdo con David Nogales Rincón (2006): 1) influencia de la tradición oriental (siglo XIII), donde predomina el “ayuntamiento de los sabios” como principal motivo; su modelo expositivo está basado en sentencias, y se concentran en profundizar en los aspectos morales y éticos del gobernante. 2) Progresivo abandono de la tradición oriental hacia fines del siglo XIII, cuando se incorporan las fuentes latinas, así como fuentes del derecho castellano y el canónico. Y, 3) incorporación masiva de las fuentes clásicas (S. XV).

El modelo político que plantean los espejos de príncipes basa la legitimidad del poder real en, por un lado: “la inclinación natural al mal en el ser humano, que hace necesaria la existencia de un poder que sea capaz de encausar esta inclinación a través de la aplicación de la ley”; por otro: la idea del rey como vicario de Dios, a quien “se le ha encomendado la misión de velar por la buena marcha material y espiritual de la comunidad a él encomendada, en relación con la cual la justicia tiene un protagonismo claro” (Nogales Rincón, 2006, p. 37).

Nogales Rincón también estudia una amplia colección de estos espejos³⁶ y reconoce nueve imágenes ideales de gobernante, más o menos comunes que se proyectan sobre el príncipe, interdependientes e interrelacionadas, que enumeraré a continuación brevemente.

A) Epítetos exaltativos. Que hacen referencia al estado y esencia de la dignidad real, y no a la rectitud del proceder del soberano. Dichas frases configuran la nobleza del linaje.

B) La imagen del rey virtuoso. Fruto de la interrelación de virtudes, exaltadas en oposición a un conjunto de vicios. Esta imagen tiene su principio básico en el temor y el amor a Dios. La Exposición

36 La colección de espejos estudiados por Nogales Rincón es la siguiente: *El libro de los doze sabios, Flores de filosofía, Libro de los cien capítulos, Flores del derecho, Castigos del rey don Sancho IV, Libro del consejo et de los consejeros, Speculum Regum, Glosa castellana al “Regimiento de príncipes”, Proverbios morales o Sermón de filosofía moral, Tratado de la comunidad, de su gobierno, del príncipe y de sus ministros, Los proverbios de gloriosa doctrina y fructuosa enseñanza, Proverbios del pseudo-Séneca, El vergel de los príncipes, Exortación e ynformación de buena e sana doctrina, Dechado del regimiento de príncipes, Doctrinal de príncipes, Directorio de Príncipes para el buen gobierno de España, Diálogum inter regem et reginam de regime regni.*

del comportamiento virtuoso del rey se articula en cuatro recursos: el esquema de oposición virtud v.s. vicios; el uso de *exempla*; uso de alegorías y uso de argumentos de autoridad.

C) La imagen de liberalidad. Frecuentemente expuesta al premiar a quien lo merece, apaciguar a los enemigos, atraer a sí a los amigos, asegurarse buena fama en su propio reino y animar a realizar buenos hechos a sus servidores. En esta imagen encontramos buena parte de las valoraciones ética que configuran la política de la riqueza.

D) La imagen de la sabiduría. Se construye en la relación entre el rey y el saber, articulada en torno a la sabiduría como erudición y la sabiduría como praxis, en tanto ésta es operativa en la impartición de justicia y en el saber proceder con prudencia.

E) El ocio del rey. La manera en que el rey ejerce el ocio sin alejarlo de la virtud y lo prepara como un futuro guerrero.

F) La imagen del rey como regidor, justiciero y legislador. Se configura en las maneras en que el rey guía a su pueblo en buenos usos y costumbres, la forma en que aplica la justicia frente a la maldad, como garantía para el orden entre los suyos, así como en la manera en que debe crear y aplicar la ley.

G) Imágenes religiosas. Se construyen, por un lado, con aquellas que consagran el vínculo Dios-Rey, por otro, como rey defensor de la Iglesia (como defensor ideólogo, de la institución o benefactor material al donar o construir), como rey casto o como rey piadoso (entendido como la conmiseración por los desprotegidos y necesitados: viudas, pobres, enfermos, huérfanos, etc.)

H) Relaciones rey-reino. Se configuran según la actitud del rey hacia el vasallo, la relación interrelación entre estos y la del rey con el territorio. La primera promueve la necesidad del consejo, el pacto vasallático y establece la actitud frente al enemigo del rey. La segunda establece la relación organicista entre el soberano y el pueblo, promueve la figura del rey como protector y la obediencia del súbdito.

I) Tiranía. Legitima la tiranía según la visión moralizadora y providencialista: Dios instituye al tirano como castigo por los pecados del pueblo y sólo él mismo puede castigarlo.

Marta Haro, en su trabajo sobre la literatura didáctica de carácter sentencioso de los siglos XIII, que agrupa bajo el concepto de *compendios de castigos* (es decir: de enseñanzas), que conforman la tradición sapiencial o espejos de príncipes, enlista las siguientes obras, todas ellas refundidas, traducidas y difundidas en Castilla³⁷: *Libro de los doze sabios* o *Tractado de la nobleza y lealtad*, *Calila e Dimna*, *Sendebâr*, *Barlaam e Josafat*, *Historia de la donzella Teodor*, *Historia del filósofo Segundo* o *Capítulo de las cosas que escribió por respuestas el filósofo Segundo a las cosas que le preguntó el emperador Adriano*, *El ynfante Epitus* o *Diálogo entre el Emperador Adriano y Epicteto*, *Poridat de las poridades*, *Secreto de los secretos*, *Libro de los buenos proverbios*, *Bonium* o *Bocados de oro*, *Flores de filosofía*, *Libro de los cien capítulos*, *Castigos de Sancho IV*, el *Lucidario* y el *Libro del consejo e de los consejeros* de Maese Pedro (1995, p. 16).

Hugo Bizzarri y Adeline Rucquoi (2005) consideran que el génesis de los espejos de príncipes orientales está en el *Calila e Dimna* y la tradición del *Sirr-al-‘asrâr* (*Secretum secretorum*). Esta última constituyó una fuente de difusión de las ideas aristotélicas de mayor alcance en el mundo medieval hasta la aparición de la primera traducción de la *Política* de Aristóteles, por Alberto Magno, en 1260. Marta Haro (1995), quien recoge la crítica sobre el *Calila e Dimna* apunta que: “sobre su traducción al castellano, tras largo tiempo de polémicas ha quedado establecido que *Calila e Dimna* castellano fue traducido probablemente en 1251 bajo los auspicios de Alfonso X, aún infante, de un original árabe dada la fidelidad entre ambas versiones” (p. 29). No obstante, Bizzarri y Rucquoi aseguran que, sobre el *Calila e Dimna* y la tradición del *Sirr-al-‘asrâr* (*Secretum secretorum*): “no conocemos su fecha de

37 La estudiosa define el carácter general de las obras que conforman su *corpus* de la siguiente manera: “en este trabajo me centraré en el análisis de aquellas obras cuyo didactismo se fundamenta en enseñar, no sólo los principios básicos que rigen la conducta humana y sus consecuencias morales, sino también la acomodación de estos preceptos tanto al ámbito individual como de cara a la colectividad en el plano cotidiano, familiar e incluso privado con el fin de formar hombres sabios y entendidos, garantizando así la consecución del bien perdurable” (Haro Cortés, 1995, p. 13). Podemos reconocer en esto la filiación de dichas obras con los espejos de príncipe.

traducción, ni siquiera aproximadamente. En cambio, conocemos la de uno de los mas antiguos tratados del género, *Libro de los doze sabios*, compuesto hacia 1237 a pedido del rey Fernando III para la formación de su hijo, el futuro rey Alfonso X (1252-1284)” (p. 12); aunque, más adelante, en el mismo artículo, aseguran que: “el hecho, único en Europa de que las dos versiones del *Sirr-al-'asrár* hayan sido traducidas en la corte de Castilla se justifica sin dudas por el interés que mostró Alfonso X por el saber universal” (Bizzarri, 2005, p. 18). Esta última aseveración abona a la posibilidad de considerar las traducciones del *Secretum secretorum* y la elaboración del *Libro de los doze sabios* como resultado del trabajo de traducción y refundición de mediados del siglo XIII, auspiciado por el Rey Sabio.

Hugo Bizzarri (1995) también ha señalado, mediante una revisión meticulosa de textos sapienciales castellanos, el estrecho vínculo entre esta literatura, las reformas legislativas y la producción legal de los siglos XIII y XIV, y afirma que:

la eclosión de «lo sapiencial» en Castilla vino de la mano de la evolución del Derecho: la educación de la nobleza y de los futuros príncipes fue uno de los pilares sobre los que se basó la reforma legal. La evolución de la temática legal en las obras sapienciales estuvo, pues, en estrecha relación con los avances y retrocesos que sufrió la instauración del Derecho nuevo en Castilla. Una primera etapa se cierra con la llegada de la embajada pisana (1256), que hizo que Alfonso X se replanteara sus concepciones legales. Las obras sapienciales de este período exponen una concepción de la ley y de las funciones del rey acorde con lo que Alfonso el Sabio sostuvo hasta la promulgación del Fuero real y el Espéculo (1255). Estos códigos, que se ajustaban pura y exclusivamente al ámbito legal, debieron ser apoyados por tratados didáctico-morales que promovieran una reforma en las costumbres de la clase alta. En el período siguiente (1256-1284) Alfonso parece haber tenido menos interés por la tradición sapiencial o verla sólo como fuente del Derecho. Esto se debió a que el carácter enciclopédico de las Partidas lo llevó a prestar más atención a otras fuentes (por ejemplo el Derecho canónico) que absorbieron el puesto que estas obras ocupaban: las Partidas se bastaban por sí mismas, tocaban aspectos técnicos de la gobernación del reino y didáctico-morales que tañían a la formación del individuo. (pp. 65-66)

De tal manera, la literatura sapiencial sirvió como fuente del derecho y como refuerzo y estrategia de difusión de la ley y las reformas legales.

Para el análisis de esta tesis utilizaré solo tres espejos de príncipes, uno comenzado durante el reinado de Fernando III y terminado bajo el auspicio de Alfonso X: el *Libro de los doze sabios*, otro más tal vez escrito durante el reinado alfonsí: *Flores de filosofía* y otro redactado a finales de este periodo o a comienzos del de Sancho IV, cuando se continuaron los trabajos historiográficos emprendidos por Alfonso X: el *Libro de los cien capítulos*. Además, un espejo del derecho, emanado del *scriptorium* alfonsí: el *Espéculo*, así como las primeras tres *Partidas*, cuyo contenido deriva del *Espéculo* y la *Segunda* es considerada como un espejo de príncipes, también redactado durante el reinado del Rey Sabio; utilizaré la *Quinta Partida* como testimonio de la continuidad de su proyecto legal, político y administrativo.

1.5.2. El *Libro de los doze sabios*

Este texto sapiencial también es conocido y titulado como *Tracto de la nobleza y lealtad* y *Libro de la nobleza y lealtad*. A juicio de Barry Taylor, esta obra constituye la segunda generación de libros sapienciales castellanos junto con *Flores de filosofía*, pues, según apunta el filólogo en su artículo intitulado “El libro de los doze sabios y Flores de filosofía: ¿la primera o la segunda generación de libros sapienciales castellanos?”:

Es posible que en términos de modelos genéricos, *Buenos proverbios* y *Bocados [de Oro]* influyeran en *Doze sabios* y *Flores*. Pero como se conocen los originales árabes de *Buenos proverbios* y *Bocados*, la influencia no puede ir a la inversa, a no ser que *Doze sabios* y *Flores* manejaran *Buenos proverbios* y *Bocados* en árabe. Por lo tanto, contestando a la pregunta que da título a este trabajo, es lógico que el *Libro de los doze sabios* y *Flores de filosofía* no puedan constituir la primera generación del género sapiencial en Castilla sino más bien la segunda. (2015, p. 151)

La obra está conformada por 65 capítulos, un prólogo y un epílogo. El prólogo se trata de una presentación ficcional de la obra a Fernando III por parte de los doce sabios, reunidos para aconsejar en lo temporal y lo espiritual al rey, y dejar constancia escrita de ellos para provecho de los infantes. También, en el prólogo, se expone el contenido programático de la obra, hasta el capítulo XX, sección dedicada a la formación espiritual del príncipe. En el epílogo se retoma la ficción de los sabios, quienes vuelven a reunirse tras la muerte de Fernando III, para aconsejar a Alfonso X respecto a la rebelión de su hermano, el infante don Enrique y algunos ricos hombres; posteriormente se describe el epitafio de Fernando el Santo, conformado por 12 sentencias de los sabios.

Sobre la estructura interna de la obra, Hugo Bizzarri (1989 y 1996) reconoce un cambio en la materia y forma expositiva en el capítulo XXI e infiere tres estadios textuales de redacción y ampliación. El estudioso afirma que:

Un primer estadio de la obra fue hecho hacia 1237 pero cuyo «corpus» textual se reducía a los veinte primeros capítulos y que un continuador, tal vez más allegado a Alfonso X y de ahí el tono más intimista, añadió -¿a pedido de Fernando III?- los capítulos XXI al LXV; de ahí las repeticiones notadas y el esquematismo de algunos capítulos. En consecuencia, El libro de los doce sabios tal como hoy se nos conserva en la versión alfonsí de h. 1255 es el resultado de tres estadios textuales, uno de redacción y dos de ampliación. (1989, p. 89)

Tales estadios son: la versión original, creada hacia 1237; la versión amplificada, donde se incluyen los restantes 45 capítulos, y la versión alfonsí, probablemente de 1255, que llegó hasta nuestros días con el capítulo 66.

De estos 66 capítulos, los primeros 20 constituyen consejos espirituales y políticos para el príncipe, donde se desarrollan los temas de la lealtad, la codicia, la sabiduría, la fortaleza, el esfuerzo y el poder del rey, la castidad, la templanza, la largueza, la escasez, la piedad, la crueldad de los traidores y la justicia; también, en esta sección se aconseja al rey sobre sus compañías durante la guerra, sobre enseñorearse ante su pueblo, sobre rodearse de hombres buenos, leales y verdaderos, y sobre realizar

audiencias. El segundo bloque de capítulos, del 21 al 61, constituye un tratado militar. Sobre esta segunda parte Hugo Bizzarri (1996) comenta que:

esta segunda parte se caracteriza por presentar un cambio tanto en la temática del libro como en su forma expositiva. Desaparece aquí el marco de la reunión de sabios y los consejos expresados en frías fórmulas axiomáticas, abriéndose paso a una tercera forma expositiva más intimista. También el referente parece ser otro: mientras que en los primeros veinte capítulos los consejos están dirigidos al rey, príncipe o regidor de reino, estos cuarenta y cinco están simplemente encabezados por el referente «señor». ¿Acaso los primeros veinte capítulos fueron compuestos para un monarca y los otros cuarenta y cinco para alguien que no lo era? (p. 14)

Y más adelante: “Es en esta sección donde se halla la referencia a la mancebía de Alfonso, lo cual nos hace datar a esta parte, y no a los sesenta y cinco primeros capítulos como hace Walsh, hacia 1237 o poco antes” (p. 17). Esta misma sección, dedicada a la guerra, hace inferir a Bizzarri que se trata del núcleo primario de la obra, que habría sido creado para configurar una idea de Reconquista y aconsejar a los señores que emprendieran su camino hacia la guerra³⁸.

La obra llega a nuestros días en ocho manuscritos, los cinco conocidos hasta el 2012: B (Biblioteca Nacional de España, 12733), M (Biblioteca Menéndez Pelayo, 77), C (Biblioteca Nacional de España, 9934), D (Biblioteca Nacional de España, 18653), E (Biblioteca de El Escorial, &.II.8); así como tres más conocidos en la última década, de los que da cuenta Rafael Ramos (2012): uno en la Real Academia de la Historia, 9/496, y dos copias parciales en Sevilla, en el Archivo Municipal, Sección XI, tomo 51. Además, existen tres ediciones del *Libro de los doze sabios*, la de 1502 de Diego de Gumiel (G), que, de acuerdo con Marta Haro (1995) “sigue el texto como se conserva en los manuscritos con algunas correcciones y ampliaciones” (p. 64), la edición del padre Burriel de 1800

38 Bizzarri, también en su artículo de 1996, “La idea de Reconquista en el *Libro de los doze sabios*”, da cuenta sobre el ímpetu reconquistador de Fernando III. Hugo Bizzarri comenta que: “Don Fernando desde joven mostró gran interés por la Reconquista. El de febrero de 1210, el Papa Inocencio III ordenó al Arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada que alentase a Alfonso VIII a emprender el ataque contra los almohades. Este pedido no tuvo repercusión en Alfonso VIII. Sin embargo, Fernando, de sólo veintiún años, escribió al Papa diciéndole que lo que más ansiaba era pasar sus primeros años como caballero guerreando contra los musulmanes. Unidos en su cetro los reinos de León y Castilla, orientó todos sus esfuerzos a llevar a cabo la lucha por la Reconquista. Tomó las importantes plazas de Córdoba, Jerez y Sevilla e hizo retornar las campanas de la iglesia de Santiago, que los moros tenían cautivas para oprobio de toda la cristiandad a su lugar de origen. Al finalizar su vida, había ganado a los musulmanes un total de 104.000 km” (p. 22).

“que realiza un cotejo del manuscrito E y la edición de Gumiel” (Haro, 1995, p. 64) y la de John K. Walsh publicada en Madrid por los Anejos del Boletín de la Real Academia Española, en 1975, edición que sigo en esta tesis.

1.5.3. Flores de filosofía y el Libro de los cien capítulos

Flores de filosofía es una colección anónima de sentencias, escrita originalmente en castellano, probablemente inspirada en la tradición de sentencias árabes. Está conformada por 35 leyes o capítulos en su versión primitiva y 38 en su versión ampliada, que incluye tres leyes introductorias más. Debido a su contenido ético y moral, y su estructura sentenciosa, esta obra está relacionada con la tradición sapiencial o gnómica y suele asociarse, también, con los espejos de príncipe; aunque, de estos últimos difiere en tanto que no explicita un destinatario concreto, según afirma Barry Tylor (2015, p. 149). La obra ha sido incluida en diversas compilaciones del siglo XV y XVI y, además, citada y reelaborada, por lo menos, en tres obras más: el *Libro de los cien capítulos*, los *Dichos de los santos padres* y el *Caballero Zifar*. Respecto a la fecha de elaboración, Hugo Bizzarri comenta que “la relación del rey con la ley (tema que el libro desarrolla y es clave en su visión política del mundo) nos ha permitido situarla con anterioridad a 1255” (1995, p. 36).

De acuerdo con la división que Marta Haro propone (2011, pp. 22-25), a grandes rasgos el contenido de *Flores de filosofía* lo conforman dos grandes bloques de capítulos. El primero, lo constituyen las leyes I a IX. Las tres primeras, que sólo se incluyen en la versión ampliada, están dedicadas a la relación Dios-individuo, el pecado y la manera de combatirlo. Estos dos últimos puntos están ilustrados en un *exemplo*, contado en la segunda y la tercera ley, donde un rey quiere ir a cazar y

no puede detenerse a escuchar un sermón. Además, también en la primera parte, en las leyes IV a IX, se detalla la actitud virtuosa del rey en el mundo y su adecuado desempeño gubernativo.

El segundo bloque lo conforman las leyes X a XXXVII; se centra en el individuo, en su ámbito personal y en el social, en un contexto cortesano. La última ley (XXXVIII) puede considerarse una síntesis de la obra³⁹; aunque, esta última ley no sólo parece tener un propósito sintético, sino también el de regular moral y éticamente lo que ocurre en los mercados: «De las mercaderías e de los mercados».

El contenido total de *Flores de filosofía*, a juicio de Hermann Knust, está dirigido “a todas las clases de la sociedad humana” (1878, p. 4). Su opinión está fundamentada en el prólogo de la obra donde se lee:

Este libro es de flores de filosofía que fue escogido e tomado de los dichos de los sabios, e quien bien quisiere fazer a sí e a su fazienda, estudie en esta poca e noble escriptura E hordenar e conponer por sus capítulos ayuntáronse treinte e siete sabios, e desí acabólo Séneca que fue filósofo sabio de Córdoba, e fizolo para que se aprovechasen d'él los omes ricos e más menguados e los viejos e los mancebos.

Aquí comiença el muy altísimo e poderosísimo libro de Flores de la Filosofía para que los onbres ricos e menguados e pobres estudiasen, por que es fecho e hordenado (1878, p. 11)⁴⁰.

Como puede observarse, en el prólogo de *Flores* se insiste en la universalidad de la obra; aunque, las leyes II-XIX apelan a la vida cortesana; incluso, la ley XIX detalla qué se entiende por *cortesía*, concepto que, si bien sólo se desarrolla en esta ley, es, a juicio de Marta Haro, de “gran importancia para el propósito de la obra” (2011, p. 25). La misma estudiosa considera el texto como un “regimiento de corte” (2011, p. 22). Esta aparente contradicción: dirigir la obra explícitamente a un ámbito de recepción amplio en el prólogo y tratar a detalle asuntos que atañen a la vida cortesana no debería considerarse como tal, de acuerdo a Fernando Gómez Redondo, pues:

39 Una descripción detallada del contenido de *Flores de filosofía* puede revisarse en el artículo referido en la nota anterior de Marta Haro Cortés (2011) o bien en el capítulo dedicado a *Flores de filosofía* en el trabajo de Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, tomo I, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 267-273.

40 Las citas a *Flores de filosofía* en este trabajo, así como en mi tesis, pertenecen en su totalidad a la edición crítica (la única publicada hasta ahora) de Herman Knust, *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de la Biblioteca del Escorial*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878.

Por un lado, habría receptores cortesanos, por supuesto (y la línea del “regimiento de príncipes” es la que le permitirá a *Flores* ingresar en el marco de la ficción que constituye el *Libro del caballero Zifar*), pero, por otro, esta preocupación lo que sugiere es un desplazamiento de la vida intelectual desde los centros eclesiásticos a los puramente civiles, como podían ser las “cortes de los reyes” y de los grandes señores (1998, p. 266).

También es posible suponer que, a pesar de haber sido compuesto para su recepción en Corte, sus sentencias buscan repercutir en la vida cotidiana, configurando una suerte de moral práctica, útil para el ámbito curial, pero también de gran valor para cualquier individuo, independiente de su posición estamental. Este contenido de valor y utilidad universal, pero enfocado al ámbito cortesano, permite afirmar a Marta Haro que *Flores* sobre todo es un “regimiento de corte” (2011, p. 22).

La obra se conserva hoy en siete manuscritos y cuatro fragmentos⁴¹; además, existe una edición crítica moderna, la única hasta la fecha, realizada por Hermann Knust, de hace más de cien años: *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, publicada en 1878 por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, en Madrid, edición que utilizo en esta investigación; también, se ha transcrito en la tesis, mecanografiada, de Lee Thomas Fouché con introducción y notas de su autoría: *Flores de filosofía: An Edition with Introduction and Notes*, Nueva York, Universidad de Columbia, en 1979.

Por otra parte, el *Libro de los cien capítulos* es también una colección anónima de sentencias de contenido ético, político y espiritual, escrita en castellano, probablemente durante “la primera mitad de la década de 1280” (Haro, 2011, p. 26), hacia finales del reinado de Alfonso X o principios del de Sancho IV. La obra se conserva en seis manuscritos⁴², todos copiados durante el siglo XV. En cada testimonio, las sentencias que la conforman están agrupadas temáticamente en cincuenta capítulos y no

41 Los manuscritos: 9428, resguardado en la Biblioteca Nacional de España (B1); HC371/217 de la Hispanic Society of America (HS); &-II-8, h-III-1, S-II-13 y X-II-12 de la Biblioteca del Monasterio del Escorial (&1, h, S y X, respectivamente); uno más, II-569, de la Biblioteca del Palacio Real (P1); así como los fragmentos &-II-8 de la Biblioteca del Monasterio del Escorial (&2); el 18415 y 6936 de la Biblioteca Nacional de España (G y B2, respectivamente) y el II-1341 del Palacio Real (P2).

42 Manuscritos: 9216 (A), 6608 (B), 8405 (C) y 3378 (N), resguardados en la Biblioteca Nacional de España; manuscrito 318, Biblioteca Xeral da Universidade, Santiago de Compostela (D) y manuscrito 108, Biblioteca Menéndez Pelayo, Santander (M).

cien como indica el título que precede a la tabla de contenido en cuatro manuscritos: “Este es el libro de los cien capítulos en que habla de los dichos de los sabios”. De acuerdo con Marta Haro Cortés (1998, p. 41) y como puede constatarse directamente en el *Philobiblon*, de la Universidad de Berkeley⁴³, tan sólo en un caso (manuscrito B) el índice da cuenta de cincuenta capítulos y se titula *Libro de los cincuenta capítulos*. Así es que “el *Libro de los cien capítulos* no fue en ningún momento el título autorial de la obra, de hecho esta denominación aparece ligada a la tabla de contenidos que precede al texto en cuatro de los códices conservados” (Haro, 1998, p. 41); no obstante, así es como se le reconoce en nuestros días y así me referiré ella en esta tesis (o bien, *Cien capítulos*). Existen dos ediciones modernas: una a cargo de Agapito Rey, que sólo contempla cuatro de los seis manuscritos, publicada en Indiana por la University Press, en 1960, y una edición actualizada a cargo de Marta Haro Cortés: *Libro de los cien capítulos (dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, publicada por Vervuert Iberoamericana, en 1998, que utilizo en este estudio.

El contenido de *Cien capítulos* está vertebrado por la ideología monárquica y en torno a ésta “toda la materia que compone el *Libro de los cien capítulos* adquiere significación y es legitimada en el interior de la obra” (Haro, 1998, p. 37). La relación entre la teoría política monárquica y los capítulos de la obra es la siguiente: origen divino de la monarquía (I), función de gobierno, rey legislador, rey juez (I y III), obediencia al rey (I), relación rey reino (IV, IX, XVI), señorío (V), dinero y rentas (X), amor y temor (VI), séquito (VII, VIII, XI, XII, XVIII y los capítulos sobre la guerra: XII-XV y XVII), saber (XIX, y con una “función de enlace”: XX-XXII) y principios éticos (XXIII-XLIX).

El texto apela, como en *Flores de filosofía*, a un ámbito receptor amplio, a través de la segunda persona: “Punat de ganar enseñamiento si fuéredes reyes o señores, enseñorearvos hedes e valdredes más por ende, e si fuéredes medianos omnes seredes cabeçones de los vuestros eguales, e si oviéredes mengua por que ayades a ganar de que vos governedes ganarlo hedes por ende mejor” (cap. XIX, p.

43 *PhiloBiblon*. Dir. Charles B. Faulhaber. Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997-. Volume 2016, n. 3. Web: <http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/index.html>. Consultada: [3 de febrero de 2017].

112)⁴⁴. Como en este mismo ejemplo es común encontrar que la obra se dirige a quienes están en posibilidad de gobernar o tienen alguna función dentro del gobierno.

La relación de esta obra con *Flores de filosofía* es directa, pues ésta sirvió de texto base para el o los autores (o mejor dicho, adaptadores)⁴⁵. Este proceso ha sido estudiado por Marta Haro (1996, 1998, 2011), quien demostró que el contenido de *Flores de filosofía* fue ampliado, en primer lugar, en lo que respecta a las funciones gubernativas del rey o señor, acentuando la superioridad monárquica, al punto casi de divinizarla, como estrategia propagandística y, por otra parte, se incluyó el contenido original del *Libro de los cien capítulos* en lo que respecta a las atribuciones de los oficiales del rey:

En el *Libro de los cien capítulos* se hace patente una evolución. La materia política, relacionada estrechamente con los textos legales más significativos del siglo XIII, no sólo está encaminada a reforzar y consolidar la superioridad del poder real, sino que se intensifica con el objetivo de sublimar la figura del rey en cuanto a entidad de poder; es, en definitiva un modo de propaganda política de la figura del rey como poder político y ente cívico, esto es, como *imago Dei*. (Haro Cortés, 2011, p. 31)

Tanto el *Libro de los doze sabios*, como *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos* manifiestan en su contenido, como mostraré, una política de la riqueza, configurada mediante juicios y valoraciones éticas, dentro de un marco moral de virtudes y vicios respecto a la obtención y uso de la riqueza. Dicho marco moral está limitado por la medida, la justicia, la franqueza y la sabiduría; así como por los vicios y pecados de la codicia, la avaricia, la soberbia y la escaecés.

44 Todas las citas al *Libro de los cien capítulos* provienen de la edición de Marta Haro Cortés (1998).

45 La refuncionalización de *Flores de filosofía* en el *Libro de los cien capítulos* ha sido estudiado a detalle por Marta Haro, quien señala que “el adaptador del *Libro de los cien capítulos* tomó la materia de *Flores de filosofía* en dos tandas. Inicialmente la relacionada con las funciones de gobierno soberano, y centró su labor en el concepto político de la monarquía; concretamente en aquellas nociones que sustentaron la sublimación y fortalecimiento del poder real en Castilla del siglo XIII. A continuación, se inserta la materia original de la obra haciendo hincapié en los oficiales del rey y en la magnitud de su labor de cara al soberano. Se cierra la materia propia del *Libro de los cien capítulos* con la formación intelectual (condensada en el *trivium*) y que hace de puente de unión con la segunda parte del material perteneciente a *Flores de filosofía*, es decir, el ámbito ético” (2011, 32). Para conocer más sobre las relaciones entre *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*, así como la teoría que respalda la hipótesis de Marta Haro ver: *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, London: Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College, 1996; su estudio introductorio a la edición del *Libro de los cien capítulos (dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 1998; también, “Escritura y adaptaciones de los regimientos de príncipes castellanos medievales”, en *Le Miroir du Prince Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe – XVIe siècles)*, Francia: Press Universitaires de Bordeaux, 2011, pp. 21-40.

1.5.4. El *Espéculo* y las *Partidas*

Respecto a la obra legislativa atribuida a Alfonso X, la crítica suele hacer dos interpretaciones; por un lado, se asume como válida la teoría elaborada por García-Gallo, con la que defendió que el único texto realizado por iniciativa del Rey Sabio fue el *Espéculo*, obra que habría servido de base para que los juristas de la Corte elaboraran, posteriormente, las *Partidas*. La otra postura, más generalizada, es la defendida por Iglesias Ferreirós, quien sostuvo que el *Fuero Real*, el *Espéculo* y las *Partidas* fueron comenzadas y terminadas por iniciativa de Alfonso X, entre 1255 y 1265. A mí parecer esta última perspectiva me parece la más adecuada, aunque con cierta reserva sobre el contenido de las *Partidas*, ya que el texto fue fijado hasta 1348 y al carecer de una edición crítica contemporánea me resulta imposible asegurar con certeza qué habría formado parte de su redacción original. No obstante, para los fines de esta tesis, resulta suficiente extraer las coincidencias en las valoraciones y juicios sobre la obtención y uso de la riqueza de esta obra con el *Espéculo* (que por unanimidad sí es considerada una obra alfonsí) y con las obras sapienciales elegidas para este estudio (fechadas entre 1237 y 1289). Dichas coincidencias, incluso asumiendo la posibilidad de que las *Partidas* sean un texto modificado en 1348, confirman la relevancia de integrar este tipo de juicios en el contenido de las obras y la continuidad (y en ocasiones, transformación) de dicho contenido, entre textos y a lo largo del tiempo.

El *Fuero Real*, el *Espéculo* y las *Partidas*, de acuerdo con Aquilino Iglesias Ferreirós (1982), constituyeron el proyecto político de mayor relevancia de Alfonso X que se articuló en tres ejes que puso en marcha paulatinamente: a) reivindicación de la creación del derecho del monarca, b) unificación jurídica de sus reinos y c) renovación jurídica:

Crean entonces el *Fuero Real*, en los albores de su reinado –la primera concesión es de 1255– basado en este punto en *Liber*, a través de su traducción romance (*F. Real* 1,6, 5; 1, 7, 1), y lo concede a Castilla, si bien a través de concesiones individuales, extendiéndolo posteriormente a Extremadura, zonas ambas en las que faltaba un derecho regio, iniciando al mismo tiempo tímidamente una renovación jurídica y una unificación parcial del derecho en los diferentes reinos, aunque todavía falta la unidad jurídica común a todos ellos. El segundo paso se lleva a cabo con el *Espéculo* –obra poco posterior al *Fuero Real*–; se confirma el monopolio regio en la creación del derecho y se establece –se intenta establecer– la unificación jurídica de los diferentes reinos, mediante la utilización de los mejores fueros de León y Castilla, prosiguiendo al mismo tiempo, de forma más clara, la renovación jurídica. Esta obra, pensada para todos sus reinos, no logró terminarse, al quedar interrumpida su redacción por el “Fecho del Imperio”; a partir de 1256 acomete Alfonso X su tercera obra legislativa, las *Partidas*, donde confirma la creación del derecho por el monarca y la unificación jurídica, pero procede igualmente a una radical renovación del derecho: el futuro emperador no puede llevar a cabo una obra basada en los fueros de León y Castilla; tiene que basarse en los Santos y en los Sabios, en el derecho canónico y el derecho romano. (1982, p. 113)

Con el *Fuero Real* Alfonso X consiguió reivindicar el derecho por parte del monarca, no sólo creando y otorgando un código legal a los territorios que aún no contaban con uno, también, porque este código conformaba su propia interpretación del derecho y, en ella, quedaba patente la preponderancia de los privilegios del rey⁴⁶. Este código legal (siempre susceptible a correcciones por parte del monarca) fue el primer movimiento de su empresa política y legislativa que funcionó también como base textual para desarrollar la siguiente obra, el *Espéculo*, y acercarse a la culminación de su proyecto con las *Partidas*⁴⁷.

46 Para conocer el panorama histórico sobre la problemática de la fechación, vigencia y recepción del *Fuero Real*, remito a la lectura del trabajo detallado de Jaime Ferreirós (1982): “Fuero Real y Espéculo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 52, pp. 111-192.

47 José Sánchez-Arcilla (1999), discípulo de García-Gallo, matiza la teoría de Iglesias Ferreirós; respalda la teoría del triple propósito de la obra legislativa alfonsí, pero no está de acuerdo en que la renovación jurídica se haya buscado con la elaboración de las *Partidas*. Afirma que el *Fuero Juzgo* habría sido suficiente para los dos primeros propósitos, pero supone que Alfonso no quiso arriesgarse a imponer el derecho leonés a Castilla, por lo que decide emprender la redacción de un nuevo código que incluya otras fuentes de derecho, además del leonés. Tampoco le parece convincente que a cada propósito le corresponda una obra, pues “si se observa con detenimiento, cada una de estas tres obras cumplían los objetivos que el rey se proponía, luego no tiene sentido realizar tres códigos cuando uno le hubiera bastado para sus fines. Tanto el *Fuero Real* como *Espéculo* y *Partidas* podían ser utilizados como instrumento de unificación jurídica, y tanto *Fuero Real*, como *Espéculo* y *Partidas* contienen —a pesar de que en el prólogo del *Espéculo* se le quiere revestir con la tradición de los fueros de León y de Castilla— un proyecto de renovación jurídica” (Sánchez-Arcilla, 1999, p. 65). Pues en los tres textos Sánchez-Arcilla reconoce el monopolio legislativo del monarca, con lo que acabaría con el sistema de creación libre de derecho de Castilla y las Extremaduras y, los mismos textos, supondrían una renovación del derecho en dichos territorios con derecho libre.

El *Fuero Real* fue terminado de redactar en 1255, ante un panorama de heterogeneidad legal y de privilegios señoriales que impedían la integración normativa en el territorio, en detrimento, a juicio de José de la Peña Cámara (1984-85), de la propia Corona y de la comunidad en general. En específico, este código tuvo como propósito regular los territorios de Castilla, las Extremaduras y aquellas villas que conservaban “libros de reyes” (leyes diversas concedidas por el rey), en los que no se había intentado imponer un mismo orden, como en León, Toledo y Andalucía, que se regían por el *Fuero Juzgo* (adaptación del *Liber Iudicorum* de origen visigótico).

A pesar de la importancia de este texto jurídico, el *Fuero Real* no forma parte del *corpus* de este estudio, ya que el *Espéculo* y las *Partidas* conforman una muestra completa del ideario político y del pensamiento, suficiente para poder hacer conclusiones generales.

Una vez conseguida la reivindicación de la creación de derecho por el rey y haber impulsado (y ejercido) la imagen del rey como legislador, en 1255 resultó imperiosa la imposición de un mismo estatuto para todo el territorio. De acuerdo con Ferreirós, para este propósito fue creado el *Espéculo*:

Lograda la reivindicación del derecho por parte del monarca y dado el primer paso para lograr la unidad jurídica, al establecerla en los reinos donde la misma faltaba de forma más clara, el monarca pudo ya acometer la segunda tarea que se había planteado: la unificación jurídica de todos sus reinos. Se trataba ahora de lograr que todos los vasallos del rey estuvieran sometidos a un mismo derecho, el derecho del Rey. Acomete así Alfonso X la redacción del *Espéculo*, donde se mantiene lo ya logrado: el monopolio legislativo del monarca, pero se completa con la unificación jurídica de todos sus reinos. (1982, p. 176)

Este código legal, de cinco libros, a diferencia del *Fuero Real*, no sólo es tal cosa (un código legal), su contenido además de estar configurado por leyes que recogen los fueros antiguos y el derecho romano, también compendia el conocimiento sobre la relación entre el monarca y la ley, así como las atribuciones de la Corte en la creación de las leyes y en su funcionamiento⁴⁸, un tratado ideológico

48 La Corte tiene un lugar preponderante en este texto. En el prólogo se advierte que éste emana de la Corte para ser entregado a cada villa del reino, con la finalidad de homologar códigos legales, pero también de configurar este espacio y su sociedad, cuya figura central es el rey, como el punto donde la razón de la ley emana para proteger al reino: “E por esto damos ende libro en cada villa seellado con nuestro sello de plomo e toviemos este escripto en nuestra corte, de que son sacados todos los otros que diemos por la villas, por que se acaesciere dubda sobre los entendimientos de las leyes e se alzasen a nos que se libre la dubda en nuestra corte por este libro que fezimos con” (*Espéculo*, p. 2).

sobre el poder monárquico, desde los ámbitos legal, político y ético. La materia jurídica, como tal, comienza en el libro cuarto. Este hecho puede permitir dimensionar la diferencia con el trabajo previo, el *Fuero Real*. Fernando Gómez Redondo ha analizado el entramado político del *Espéculo* (y de la obra alfonsí) para poner de manifiesto su configuración y eventual transformación respecto a las *Partidas*.

Este académico opina que:

El *Espéculo* es diferente; supera al *Fuero real*, por el alcance con el que se concibe y por el modo en que se da acogida a la práctica del derecho romano; por otra parte, se trata de un libro de leyes –como una y otra vez se repetirá– emergido del interior mismo de la corte, impulsado por la “voluntad” personal del rey; es más: sin el *Espéculo* no se podría entender por qué la historia ha llamado “sabio” a este monarca; es la obra que mejor refleja la primera ideología alfonsí, sus ideales más puros como “rey letrado”. [...] Es un libro, el *Espéculo*, que mira hacia adentro, que piensa en la unidad de reino, aún demasiado frágil, y que quiere tener unos límites a las ambiciones de la nobleza castellana. Pero no sólo eso: en esta obra se encuentra, en ciernes, trazada la estructura ideológica con la que Alfonso va a pensar su obra entera: el concepto de “saber” y de “entendimiento”, amén de un sinfín de preocupaciones estilísticas, surgidas de su personal conciencia de “autor”. Contiene, por ello, el *Espéculo* uno de los mejores modos de acceder al pensamiento de este Rey Sabio. (1998, p. 330)

Los estudios sobre esta obra coinciden en señalar que la redacción del *Espéculo*, comenzada en 1255 y concebida en siete volúmenes, fue interrumpida en el quinto libro. Esta interrupción pudo haberse debido a la visita de la embajada pisana en 1256, que notificó a Alfonso X su candidatura al Imperio. Este acontecimiento habría cambiado el plan político del rey, motivándolo a revisar y corregir su obra legal, acorde a las exigencias de su nueva ambición y al contexto adverso en su propio reino. Entre las correcciones de su sistema ideológico entre un texto y otro, vale la pena recordar la transformación del modelo cortesano: de uno con el rey como centro absoluto de la Corte, de quien emana el conocimiento necesario para hacer la ley, hacia otro modelo con esta posición ligeramente desplazada; en primer lugar, el conocimiento ahora procede de Dios y después del rey, y, en segundo lugar, el poder de la Corte depende del rey y de aquellos que lo rodean⁴⁹, es decir, de la Corte misma.

49 Sobre la evolución de la ideología alfonsí es de gran utilidad la consulta del trabajo de Gómez Redondo (1998, 2000), y en su relación con el material historiográfico, es recomendable el trabajo de Inés Fernández Ordoñez (2000) titulado: “Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 263-283.

El contenido del primer libro está dedicado a construir la figura del rey como impulsor de la ley, también desarrolla los temas de la Trinidad, la fe católica y los sacramentos. El segundo libro sitúa al rey como centro de la Corte y describe el ámbito doméstico de la familia real, recomendando su protección. El tercero expone la figura del rey como guarda del reino y describe también un marco normativo para la caballería; al respecto, Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías comentan:

El juego de intenciones es claro: Alfonso se preocupa por definir el ámbito personal de su “saber”, en cuanto gobernante, para demostrar cómo puede él guardar ese reino: de ahí que una de sus pretensiones centrales sea la de explicar la facultad que tiene, en cuanto monarca, de poder dictar leyes y de explicar cómo se deben entender y obedecer. La ley surge del centro mismo de la corte que representa la voluntad regia y, al mismo tiempo, asegura el mantenimiento de su “señorío” en paz y en derecho; por ello, si una virtud destaca sobre cualquier otra ésta es la de la lealtad, como principio básico de regulación cortesana. (Alvar, 2002, p. 3)

El libro cuarto desarrolla el tema de la justicia, como emanación del entendimiento del rey y como consecuencia de los procedimientos prácticos de sus oficiales. Hasta este punto, en la obra se logra crear una noción de ámbito cortesano, sus funciones y atributos respecto a la ley, el rey y el reino, de un importante valor ético y político; también, se consiguen configurar imágenes jurídicas del poder real: el rey como legislador, el rey justiciero, el rey protector y el rey juez. El quinto libro describe las fases del proceso de la justicia, las maneras de presentarse a querellar, de desarrollar la defensa y el procedimiento de los juicios.

Se ha debatido mucho sobre la vigencia del *Espéculo* durante el reinado de Alfonso X; las opiniones apuntan a que una referencia a las cortes de Zamora de 1274 (en las *Cortes de Castilla y León*, compendiadas en 1861) al contenido del Libro IV, título XIII, ley IV, podría constatar la aplicación de este código legal; aunque, podría asumirse, también, que aquella referencia sólo aluda a un uso parcial del *Espéculo*. Por su parte, Iglesias Ferreirós esgrime la posibilidad de que haya servido como referente legal no promulgado:

Se ha señalado recientemente el empleo del Espéculo en una sentencia dada por Alfonso X en 1262. Sería esta una prueba decisiva para demostrar la vigencia del Espéculo: el monarca, para resolver un litigio, acuda a su ley, es decir, al Espéculo que es ley general de todos sus vasallos. [...] No estamos ante la utilización de una ley vigente para resolver un caso litigioso, sino ante la utilización de un material jurídico, acumulado por el monarca, para establecer una norma, que determine cómo se deberán hacer en el futuro las pesquisas. No demostraría así esta sentencia la vigencia del Espéculo, sino que vendría a confirmar que el Espéculo quedó reducido a un proyecto inacabado a causa del “fecho del Imperio”. (1982, p.181)

Por otro lado, Sánchez-Arcilla sostiene otra postura respecto a la promulgación (o no), tanto del *Espéculo* como del resto de las obras legales alfonsíes; él asume que no era necesaria la promulgación de una ley para que fuera conocida y obedecida, y argumenta que los críticos que han manifestado su postura al respecto lo han hecho equiparando el concepto actual de “promulgar” con la publicación y validez de las leyes medievales. Sobre la preocupación de la crítica sobre el tema, José Sánchez-Arcilla opina que:

Tal vez estén demasiado condicionados por nuestros conceptos actuales (sanción, promulgación y publicación) y ello les ha llevado a plantearse problemas inexistentes, como, por ejemplo, el de si hubo o no promulgación general de *Fuero Real* para toda Castilla y las Extremaduras. Ni en el *Fuero Real*, ni en el *Espéculo*, ni en las *Partidas*, al tratar el tema de la ley aluden al requisito de la promulgación como condición necesaria para que las leyes deban ser obedecidas. El *Fuero Real* nos dice que la ley debe ser ‘manifiesta’, vocablo que, en mi opinión, está haciendo referencia a que esté escrita con claridad. Y cuando se recoge en los tres textos legales el principio de que la ignorancia del derecho no excusa de su cumplimiento, tampoco se nos señala ninguna forma expresa para que la ley sea conocida. Obviamente, aunque en los textos no se recoja, implícitamente en la mente del legislador está presente el hecho de que las leyes deban ser publicadas. Por ello, creo que ninguno de los textos alfonsinos fue ‘pumulgado’ en el sentido que nosotros actualmente le damos a ese término. [...] Si admitimos estas dos premisas —las leyes no requieren un acto de promulgación como lo entendemos en la actualidad, sólo se publican, y el rey no necesita las Cortes para legislar ni promulgar las leyes, aunque sí son un lugar idóneo para publicarlas— se simplifican y desaparecen muchos problemas que se han suscitado en torno a la obra legislativa del Rey Sabio. (1999, pp. 66-67)

Hoy en día el *Espéculo* se conserva en cuatro manuscritos, “de los que el principal es el BN Madrid 10123, fechable en torno a 1390, siendo los tres restantes simples copias del primero” (Gómez Redondo, 1998, p. 331). La Real Academia de la Historia publicó una edición de estos en 1836, a la cual le siguieron, en fechas más cercanas, dos más, ambas en 1985: la de Gonzalo Martínez Días: *Leyes de Alfonso X. I. Espéculo* (publicada por la Fundación Sánchez Albornoz) y la de Robert

MacDonald: “El Espéculo atribuido a Alfonso X, su edición y problemas que plantea”, en *España y Europa: un pasado jurídico común. Actas del I Simposio Internacional del Instituto de Derecho Común*⁵⁰.

La obra conocida como las *Siete Partidas* es un fenómeno textual más problemático que el *Espéculo*. De éstas se conservan varias y discrepantes redacciones (y reelaboraciones), que sólo contienen uno o dos libros (partidas); no se ha encontrado aún ningún código que haya salido del *scriptorium* alfonsí. Gómez Redondo (1998) estima que su elaboración debió realizarse en tres frases (del *Espéculo* al *Libro de las Leyes* –entre 1256 y 1265– y, éste a su vez, mediante dos impulsos de redacción, se transformó en las *Partidas* –posiblemente entre 1272 y 1275–), y es en el último impulso redactor que aparece por primera vez el concepto de *partida*⁵¹ para denominar a cada parte de esta obra. Sobre su aplicación en tiempos de Alfonso X, Carlos Alvar y José Manuel Lucía, quienes a su vez recogen las posturas de Garcí-Gallo y Craddock, apuntan:

Se trata de un cuerpo legislativo que, en vida de Alfonso, no llegó a alcanzar una promulgación real y cuya aplicación sólo fue efectiva en los últimos años del reinado de Alfonso XI, cuando este monarca impulsó el *Ordenamiento de 1348*, desde el que se remite a la autoridad del conjunto de las *Siete Partidas*. Ésta es la circunstancia que le permitió a Alfonso García-Gallo conjeturar con que el libro de leyes no se terminó en el reinado alfonsí, sino en años posteriores, aspecto que ha sido rebatido convincentemente por Jerry R. Craddock. (Alvar, 2002, p. 15)

Iglesis Ferreirós comparte opinión con Craddock. Afirma, después de exponer sus argumentos que: “todo ello presupone aceptar que las *Partidas* son obra de Alfonso X, en sus dos redacciones fundamentales y en sus adaptaciones, pero es necesario recalcar que estas redacciones fundamentales están estrechamente vinculadas o, dicho con otras palabras, que existe una evolución en el texto de las *Partidas*, como ha existido igualmente una evolución en su política legislativa” (1980, p. 556). Es en

50 Para el desarrollo de esta tesis utilizaré la versión con las glosas de Gregorio López (1843).

51 Es interesante el diálogo establecido entre Fernando Gómez Redondo (1998) y George Martin (1995, 2002) respecto a la fechación del libro alfonsí, el *Setenario*. En este intercambio de ideas, Martin sostiene la teoría de una creación tardía de esta obra (finales del reinado); Gómez Redondo, por su parte, sostiene lo opuesto (una redacción temprana). Uno de los argumentos de George Martin es, precisamente, la coincidencia de los términos que conforman el sintagma: “setena partida” que aparece en el *Setenario*, formulación que no se encuentra en ninguna otra obra alfonsí previa a la última redacción de las *Partidas*.

esta política donde Gómez Redondo concentra sus reflexiones (1998, 2000) para reconocer y analizar la transformación del modelo de autoridad y el de Corte. Sobre sus hallazgos es importante destacar que uno de los cambios del pensamiento político del proyecto legal alfonsí radica en que, hacia finales del reinado, el poder de la ley excede al del rey, pues para entonces ésta es el propio garante de la “transmisión de ese «entendimiento» y de ese «proyecto» que antes dependía por completo de la figura del monarca” (1998, p. 522).

De acuerdo, también, con este académico, mediante las modificaciones hechas entre el modelo del *Espéculo* y las *Partidas*, Alfonso X buscó demostrar sus capacidades para dirigir otros reinos en calidad de emperador, incorporar en su política al poder divino y el *pro comunal*, y ejercer el poder en relación dialéctica con los miembros de la Corte:

Se escriben ahora otras finalidades: se persigue el “servicio de Dios” y se afirma esa nueva concepción jurídica del “pro comunal” –pero siempre de “nuestro señorío”– como cauces que informarán el primer y segundo libro de este proyecto legislador; de alguna manera, Alfonso trata de integrar, en este modelo de gobierno que quiere sustentar con estas leyes, a los sectores eclesiásticos y nobiliarios; deja de lado su “saber” (que era el que en el *Espéculo* le permitía “conocer el pro e el daño”) para proponer una novedosa noción de “pro comunal” en la que vincula el acatamiento del derecho peninsular con sus aspiraciones imperiales. (1998, p. 517-518)

En la primera redacción de este código legal, el contenido del *Espéculo* se amplificó en el *Libro del fuero de las leyes* (1256-1265) que, esencialmente, difiere del primero en la integración del Derecho Canónico. Esta modificación se mantendrá en su reelaboración entre 1272-1275 en la *Partida Primera*. Gómez Redondo ve en ello el triunfo de los sectores eclesiásticos sobre los cortesanos (2000, p. 294). En esta misma partida se desarrolla el concepto de ley a lo largo de todo el primer título, el resto está dedicada, prácticamente por entera, a un tratado de Derecho Canónico. La *Partida Segunda* también es una reescritura y ampliación del libro segundo del *Libro del fuero de las leyes*, donde el poder del monarca es puesto a servicio de la nobleza y el orden social no recae únicamente en el rey, sino que ahora éste depende de la caballería; esto representó tender un puente con la política de los viejos fueros,

tal vez a consecuencia de las presiones de la propia nobleza; “ello no quita valor alguno a esta segunda partida; antes al contrario, muestra el esfuerzo de Alfonso por integrar, en su pensamiento, a sus principales adversarios; por eso cede su palabra para que se convierta en soporte de nuevas significaciones” (Alvar, 2002, p. 16).

La *Partida Segunda* también conforma un minucioso tratado de derecho político, conformado por una espejo de príncipes (títulos I-XI), otro de caballería (títulos XXI-XXIV) y una descripción detallada de los deberes del pueblo para con el rey y el reino (títulos XII-XX); entre estos títulos se elaboran muchos de los juicios y valoraciones sobre la obtención y el uso de la riqueza material. Esta *Partida*, influida por la *Política* de Aristóteles, tal vez, de acuerdo con Georges Martin (2000, pp. 340-345), haya servido a Santo Tomás de Aquino para tomar algunos conceptos que también aparecen en su *De regimine principum*⁵².

La *Partida Tercera*, en palabras de Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías:

se ocupa del derecho procesal, como consecuencia de las anteriores: el orden social afirmado por la Iglesia (derecho canónico: *Partida I*) y asegurado por los “grandes señores” (derecho nobiliario: *Partida II*) debe determinarse por el “seso” y la “sabiduría” que aparecerán en esta *Partida III*, en la que se codifica la administración de la justicia desde las pautas religiosas y, por su puesto, con el obligado reconocimiento de los privilegios aristocráticos. (2002, p. 16)

Después de este compendio de derecho procesal, la *Partida Cuarta* configura, en sus títulos y leyes, el derecho matrimonial: describe el matrimonio, los procedimientos para llevarlo a cabo, así como los motivos para “desfazer” esta alianza; también regula aquél que ocurre en condiciones irregulares, las dotes, segundas nupcias, hijos legítimos e ilegítimos, entre otras circunstancias relativas a este campo, incluso la crianza. La *Partida Quinta* resulta también de gran interés para esta tesis, pues

52 Además, sobre la diversidad de contenido y sus influencias José María de la Peña hace un brevísimo resumen: “Abarcan todas las ramas del derecho: eclesiástico, político, procesal, civil (partidas IV a VI) y penal. Aunque la obra tiene como fuentes principales las del derecho común (el *Corpus iuris* y los romanistas, las *Decretales* y los canonistas), utiliza también varios textos jurídicos castellanos y algún fuero municipal y aún se sirve de los *Roles d'Oleron* para el derecho mercantil. Además las Partidas aderezan las normas jurídicas con comentarios doctrinales y principios morales y filosóficos y contienen copiosa y jugosa información sobre los más variados aspectos de la vida de aquella sociedad” (1984-85, p. 103).

ella trata temas de carácter económico y comercial: préstamos, compras, cambios, mercados, ferias y mercaderes, en suma, una suerte de derecho mercantil. En la *Partida Sexta* se trata el derecho testamental y la *Partida Séptima* el derecho penal, y constituye, también, un glosario de conceptos que podrían interpretarse de manera ambigua en el resto de los libros o bien, resulta indispensable esclarecer por su relevancia.

Como podrá apreciarse, entre ambas obras (el *Espéculo* y las *Partidas*) se puede trazar en buena medida el pensamiento alfonsí, su proyecto político y legal; también, ambos compendios legales conforman una fuente útil para reflexionar sobre distintos aspectos de la cultura castellana de finales del siglo XIII. En concreto, la materia más útil para este estudio se concentra en el contenido que ayuda a configurar el ámbito cortesano, la administración del reino, la regulación de los contratos mercantiles y de intercambio, así como la adecuada repartición de los bienes obtenidos durante la guerra; el comportamiento apropiado del rey y sus súbditos, respecto a la obtención y el uso de la riqueza. Este contenido se encuentra, específicamente, en el primer título de la *Partida Primera*, los primeros once títulos (considerados como un espejo de príncipes) y el título vigésimo séptimo (dedicado a la repartición de galardones) de la *Partida Segunda*, así como en el título séptimo de la *Partida Quinta* que trata sobre los mercados y mercaderes.

2. Pensamiento económico y política de la riqueza

Debido a las condiciones históricas de producción del *corpus* (la Revolución Comercial, la intención de Alfonso X por centralizar en la figura del rey la potestad de la creación del derecho y el ejercicio de la justicia, el poder administrativo y moral de la obtención y uso de la riqueza), así como a las referencias a la fortuna material en el contenido de los textos, podría decirse que todos ellos están atravesados por un *pensamiento económico*; no obstante, existen motivos que conducen el enfoque teórico hacia una *política de la riqueza*; pues, por un lado, el objeto de estudio de esta tesis incluye también juicios y valoraciones sobre hábitos y conductas que la economía, como teoría y práctica durante el siglo XIII, no abarca, sino que forman parte del conocimiento dedicado a la administración del hogar y la familia, de la adecuada orientación del comportamiento individual, así como del correcto gobierno de las sociedades organizadas; es decir, los juicios y valoraciones analizados en esta tesis forman parte de la filosofía práctica (economía, ética y política) configurada en los textos. Por otro lado, en tanto que este conocimiento fue producido para influir en el intelecto y la conducta de sus receptores, las tres ramas de la filosofía práctica podrían ser consideradas, en términos aristotélicos, como ciencia política, pues: “aunque dotada de una dimensión teórica, la política es, para Aristóteles, una ciencia práctica: su finalidad no es el conocimiento absoluto —el conocer por conocer—, sino el conocimiento aplicado a la acción —el conocer para actuar—” (Nanu, 2013, p. 123). Por ello, el contenido analizado en las leyes y sentencias del *corpus*, sobre la obtención y uso de la riqueza, podría considerarse como conocimiento político.

El devenir de las ideas relacionadas con la riqueza desde la Antigüedad hasta el siglo XIII no es el objetivo de esta tesis, sino, únicamente, hacer un análisis sincrónico de una muestra de textos que, en efecto, dentro de la ciencia política que los conforma, incluyen contenido dedicado a temas relativos a la fortuna material, con la finalidad de describir y entender la manera en que configuran dicho

contenido, así como su posible propósito. Con la finalidad de aislar el sistema ético de valoraciones y juicios relativos a la riqueza dentro del conocimiento político del *corpus*, y poderlo analizar sin alejarlo de la materia discursiva de la que es parte, resulta útil agruparlo bajo el concepto artificial (por no haber sido utilizado durante los siglos medios) de *política de la riqueza*, ya que dichos juicios, aunque éticos, conforman un conocimiento concreto destinado para su uso práctico.

El conocimiento y división de la filosofía práctica se difundió durante los siglos XII y XIII, mediante obras de carácter enciclopédico, traducciones y comentarios de la obra aristotélica y, por otro lado, mediante tratados ético-políticos, de mayor difusión conocidos como *espejos de príncipes*, algunos de estos últimos de tradición occidental, que refundieron o fueron influidos por el contenido y la estructura de la *Política* y la *Ética a Nicómaco* cristianizadas, como el *De regimine principum* comenzado por Tomás de Aquino y terminado por Pedro de Alvernia, la *Segunda Partida* de Alfonso X y el *De regimine principum* de Edigio Romano; y otros *espejos* de tradición oriental o inspirada en ella, igualmente cristianizados y de un marcado contenido ético-moral como el *Secreto de los secretos*, *Bocados de oro*, *El libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* o el *Libro de los cien capítulos*.

La configuración tripartita de la filosofía práctica tuvo una primera y amplia dispersión por el horizonte intelectual medieval gracias al *Didascalion* de Hugo de San Víctor (1120), aunque el conocimiento de esta ciencia se introdujo en los tratados de política de occidente hasta mediados del siglo XIII, gracias a la pluma de Vicente de Beauvais (con su incompleto *Opus uniuersale de statu principis*, aparentemente iniciado entre 1247-1248, y sus *De eruditione filiorum nobilium* y *De morali principis institutione*, escritos estos, probablemente entre 1250 y 1260) y, más tarde, de Guillermo Peraldo (con su *De eruditione principum*, tal vez concluido hacia 1265) y Egidio Romano (con su *De regimine principum*, escrito, probablemente entre 1277 y 1280).

El derrotero de estas ideas hacia la Península Ibérica pasó por el trabajo, en Toledo, de Domingo de Gundisalvo con su *De diuisione philosophiæ* (circa 1240), quien a su vez hizo eco de las

ideas de *De scientiis* de Alfarabi (finales del siglo X) y de Avicena (principios del siglo XI) e influyó, junto con los textos de Peraldo y Beauvais, en la elaboración de la *Partida Segunda*⁵³. En su trabajo, Gundisalvo toma de Alfarabi las siguientes ideas sobre ciencia política, con pocos cambios:

La ciencia política se ocupa de las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales, de los cuales derivan aquellas acciones y costumbres; de los fines por los cuales se obra; de cómo conviene que existan en el hombre, y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él, y la manera de conservarlos. Distingue entre los fines por los cuales se realizan las acciones y se usan las costumbres; demuestra cuáles de ellas producen en realidad la felicidad, y cuáles se supone que son causa de felicidad, sin que realmente la produzcan; y que aquellas que en realidad son la felicidad, no es posible que existan en esta vida, sino en otra vida después de ésta, que es la vida futura. Las cosas en las que se supone la felicidad son, por ejemplo, la riqueza, los honores, los placeres cuando se les toma como único fin en este mundo. Analiza las acciones y las costumbres, y demuestra que aquellas de las cuales se obtiene lo que realmente es felicidad, son las obras buenas, honestas y virtuosas, y las que no producen esto son las malas, deshonestas e imperfectas. (González Palencia 1953, pp 67-68)⁵⁴

La ciencia política, durante el siglo XIII, tuvo como finalidad analizar y sistematizar las acciones y costumbres humanas para poder distinguir entre aquello que conduce hacia la verdadera felicidad y aquello que lleva hacia sus espejismos, entre los que figura la riqueza. Era considerado como ciencia política el conocimiento del mundo que ayudara a discernir en la práctica de la vida humana y social la senda hacia la felicidad verdadera. En este sentido, la ciencia política se construye sobre las valoraciones y juicios éticos que, a su vez, se elaboran de acuerdo al sistema moral que los constituye; no obstante, en tanto que éstas son dispuestas para influir en la vida de los ciudadanos o vasallos, pero también en el rey y su gobernabilidad, tienen un carácter político, tal y como el mismo

53 Para seguir la introducción del pensamiento político en Castilla y, específicamente, en la *Segunda Partida*, refiero a la lectura de la tesis doctoral de Irina Nanu disponible en línea: *La Segunda Partida de Alfonso X, el Sabio, y la tradición de los specula principum*, (tesis doctoral). Tesis que sigo de cerca en la exposición de este apartado.

54 La definición que traduce Gundisalvo es la siguiente: “Ciivilis enim scientia inquit de speciebus actionum et consuetudinum uoluntariarum et de habitibus et moribus et gestibus, a quibus procedunt illæ actiones, consuetudines, et de finibus, propter quos fiunt; et docet qualiter illa debeant esse in homine, et quomodo comprehendantur et disponantur in eo, secundum quod conuenit ea haberi et conseruari ab eo. Et ex finibus, propter quos fiunt, distinguit actiones, quæ sunt in usu, et declarantur, quæ ex eis uere sunt beatitudo et quæ putantur, cum non sint beatitudo. Et quod uera beatitudo non potest haberi in præsentí, sed in futuro quærenda est. Quæ autem putantur beatitudo et non sunt, sunt sicut uictoria et gloria et delectationes, et hæ ponuntur finis eorum, quæ faciunt . Discernit ergo inter actiones et consuetudines, quibus uera beatitudo acquiritur et quibus ea, quæ uera putantur” (Nanu, 2013, p. 125).

Alfarabi lo anota en su *De scientiis*, siguiendo el pensamiento aristotélico, cuando reflexiona sobre la ciencia política:

Esta ciencia [la ciencia política o la filosofía política] tiene dos partes: la parte que trata del conocimiento de la felicidad, y distingue lo que en realidad lo es de lo que solamente se cree que lo es, y se ocupa del catálogo de las acciones, hábitos, caracteres y disposiciones naturales voluntarias generales, cuya propiedad es que se repartan en las ciudades y en las colectividades; distingue las virtuosas de las que no lo son [ética]; la parte que se ocupa en ordenar las inclinaciones y las costumbres buenas en las ciudades y colectividades, y en enseñar los hábitos con los cuales son posibles acciones y costumbres virtuosas. Ordena las gentes ciudadanas y los actos por los cuales se guarda lo ordenado y es posible entre ellas guardarlo. Enumera luego las distintas clases de fuerzas reales no virtuosas, cuántas son y cuáles; enumera las acciones tocantes a cada una y qué hábitos y caracteres abarca cada una para que sea posible su existencia en las ciudades y colectividades, y para que las gentes ciudadanas, que viven debajo de la autoridad, consigan el fin que se proponen con esta vida social. Todo esto se contiene en el libro de *Política*, es decir, en el libro del *Gobierno* de Aristóteles y en el libro del *Gobierno* de Platón y en otros libros de Platón y de otros autores. (González Palencia, 1953, pp. 67-68).

La ética resulta indispensable para conocer los actos y hábitos adecuados, de aquellos ilusorios, irreales, necesarios para la orientación de los individuos y su correcto comportamiento social en la vida cotidiana que conserva el orden político; así, los juicios y valoraciones éticas sobre la riqueza en el *corpus* estudiado para esta tesis quedan suscritos al ámbito del conocimiento político medieval, pues dichos textos fueron producidos para generar un efecto en las costumbres e inclinaciones de colectividad a la que rigen.

El pensamiento económico, por otro lado, debió penetrar la mentalidad medieval como parte, también, del conocimiento aristotélico, debido a la difusión de las ideas del estagirita durante los siglos XII y XIII, que, como ya han demostrado Sabine Krüger (1964), Marjorie Grice-Hutchinson (1982, 1995) o Hugo Bizzarri (2002), por lo menos desde mediados del siglo XIII circulaban ya por Castilla junto a los consejos dedicados a las mujeres sobre la administración doméstica incluidas en la Biblia, por ejemplo en *Proverbios IX*.

Oikonomiké, título del tratado pseudoaristotélico conocido como *Económica*, podría traducirse como “libros sobre la administración doméstica”⁵⁵ y deriva, por un lado, del sentido amplio de “casa”, *oikos*, entendida como la unidad familiar descrita en la obra del estagirita: hombre, mujer, hijos, esclavos y posesiones; por otro, de *némein*, administrar, regir, y por último, el sufijo *-ikós* “muy frecuente en Aristóteles, como recurso ante la necesidad de crear un vocabulario para el análisis sistemático de las variadas parcelas del saber” (Valdés, 1894, p. 248, n. 1).

Las ideas del filósofo antiguo sobre la administración doméstica tienen un derrotero intrincado desde la Antigüedad hasta la Península Ibérica del siglo XIII, de la mano, en buena medida, del conocimiento sobre la filosofía práctica, pues las ideas sobre la economía pudieron haber llegado, de acuerdo con Hugo Bizzarri (2002) —quien sigue a su vez el camino argumental de Sabine Krüger (1964)— gracias a la transmisión de la *Política*, donde Aristóteles aborda algunos aspectos de la economía doméstica (*Libro I*) e, indirectamente, (pues ninguno de estos son traducciones directas de la *Económica*, sino sólo contienen ideas que comparten con el estagirita) mediante la descripción sobre la filosofía práctica en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso de Huesca (ca. 1140), del contenido sobre el regimiento del hogar en *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais (obra que Alfonso X probablemente conoció) y un pequeño tratado de Pedro Gallego (obispo de Cartagena entre 1250 y 1267), titulado *Translatio abreuiata fratris Petri Episcopi Cartaginensis de speculatione antecer in regitiua domus*, donde se recogen algunos conceptos aristotélicos. No obstante, según apunta Hugo Bizzarri: “la falta de un texto de la *Económica* se hacía notar tanto en España como en el centro de Europa y ello hacía que hubiera una gran distancia entre su enunciación teórica y su desarrollo práctico” (2002, p. 129). Pese a esto, dicha teoría (aristotélica o no, completa o incompleta), junto a las

55 Para un análisis detallado del término remito a la introducción a la edición moderna de *Económicos* de Manuel García Valdés, publicado en la editorial Cátedra (1984, p. 232), donde también se describe el devenir de la recepción medieval del texto así como su autoría, que en parte es posible atribuir al mismo Aristóteles, en el caso de los libros I y II, pero queda en duda la autoría del estagirita sobre el libro II.

ideas sobre el mismo tema que emanan de la Biblia, debieron formar parte del horizonte intelectual del siglo XIII en Castilla.

Si tomamos como referencia sólo las obras legales, el *Espéculo* y la *Partida Segunda*, es posible reconocer el eco de aquellas ideas. Aunque el primero carece de la complejidad en el tratamiento del tema. Sobre esto, Bizzarri apunta:

La reflexión doméstica se exply en el Libro II, títulos 2 a 16 y se restringe a establecer de qué forma se deben guardar la mujer del rey, sus hijos, siervos y bienes. El carácter marcado de obra legal encauza toda la reflexión a establecer las penas que se deberán instituir para quienes quiebren esta protección, según el estado y el grado que esa pena tenga. No obstante no poseer en sentido estricto una Económica, el Espéculo es importante puesto que la necesidad de proteger el círculo familiar del Rey abre paso, en el ambiente jurídico, a la creación de un espacio de reflexión sobre el ámbito doméstico del monarca. Si todavía no se poseía una Económica, estaban dadas todas las condiciones intelectuales para su recepción (Bizzarri, 2002, pp. 122-123).

Este contenido más tarde se amplificó en las *Partidas* debido al carácter enciclopédico de la obra y a la incorporación de nuevas fuentes, como el tratado de Pedro Gallego, de donde se habría tomado el *pensamiento económico*. Al respecto, Hugo Bizzarri comenta:

La Económica en este nuevo código no se halla aislada sino junto a una incipiente Ética y a una rudimentaria Política, según el orden de la llamada tripartición de la ciencia política que la tradición atribuía a Aristóteles. Dicha tripartición ocupa los Títulos 2 a 13. El tratado ético comprende los Títulos 2 a 5 en donde se reseñan los deberes religiosos del rey, y cómo debe ser en sus pensamientos, sus palabras y sus obras. El tratado económico ocupa los Títulos 6 a 8, mientras que el tratado político los Títulos 9 a 31. (2002, p. 123)

Los títulos que Bizzarri cita como un tratado económico tienen los siguientes epígrafes, título VI: “quál debe ser el rey á su muger et ella a él”, título VII: “quál debe el rey seer á sus fijos et ellos á él” y título VIII: “quál debe el rey seer á los otros sus parientes, et ellos á él”. En efecto, podemos reconocer en ellos su vinculación con la administración doméstica, en tanto que pretenden regular las relaciones al interior de la familia, en este caso, del rey, quien representa una figura a imitar entre sus súbditos y, por lo tanto, se trata de una familia modélica, es decir: universal. Entonces, podríamos decir, siguiendo a Bizzarri que, en efecto, en la prosa de mediados del siglo XIII sería posible reconocer un

pensamiento económico, porque se describe y valora la administración del ámbito doméstico. No obstante, la misma etiqueta tiene sus límites allí donde termina dicho ámbito. Por esta razón, por ejemplo, el mismo Bizzarri reconoce cierta desviación o “trastrueque” cuando la *Partida Segunda*, título XXVIII, trata la partición de las ganancias de las guerras, en lugar de dedicar algo a la administración de las rentas, como sí ocurre en el tratado de Pedro Gallego y también en la *Económica*. Debido al límite conceptual del término *economía* durante el periodo estudiado, y porque las sentencias y valoraciones sobre la obtención y el uso de la riqueza, en los textos analizados, rebasan el ámbito doméstico, habría que considerar aquellas sentencias y valoraciones dentro del conocimiento articulado por las tres ciencias que conforman la filosofía práctica, que contienen el conocimiento económico, y forman parte de la ciencia política.

En el *corpus* seleccionado, entonces, puede reconocerse no sólo el *pensamiento económico*, sino también, juicios y valoraciones éticos relacionados con la riqueza, aunque suscritos a la ciencia política (a la disposición de este conocimiento hacia su práctica en el reino), entendiendo *ética* como la reflexión sobre las costumbres y acciones del individuo o la sociedad, orientadas hacia el deber ser. Esta consideración coincide con lo que Victoria Camps opina sobre el término:

Siendo la ética la reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos, es también, aunque no exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo que es. Parece justo, pues calificar en general de “ética” a aquellas ideas que, ya hablen de la *polis*, de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el deber ser. Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana (1988, p. 11).

Este “deber ser” al que el comportamiento humano necesita orientarse, implica, necesariamente, la existencia de un referente ulterior: lo adecuado, lo bueno (en palabras que se ajustan mejor al pensamiento aristotélico), y eso “bueno” que articula la ética del *corpus* está subordinado, en el nivel

espiritual a Dios, y en el orden de lo práctico y material al rey, vicario suyo en el mundo terreno, quien prescribe el comportamiento mediante leyes en pos de una vida individual y colectiva en plenitud:

Pro muy grande es á maravilla el que aducen las leyes á los homes: ca ellas les muestran conoscer á Dios, et conociéndolo, en que manera deben amarlo et temerlo. Otrosi les muestran conoscer sus señores et sus mayores naturales, et en que manera les deben ser obedientes et leales. Et aun sin todo esto muestranles conocer á sí mesmos, en como sepan traer su hacienda cuerdamente, haciendo bien et guardándose de facer mal. Otrosi muestranles como se amen unos á otros, queriendo el uno para el otro su derecho, guardándose del non facer lo que non querría que á el feciesen. Ca en conociendo et guardando bien estas cosas viven derechamente, et en folgura et en paz, et aprovechase cada uno de lo suyo, et han sabor dello, et enriquecen las gentes, et amochiguase el pueblo, et acreciéntase el señorío, et refrenase la maldat et esfuérase la bondat. (*Partida I*, título I, ley X, p. 8)⁵⁶

Además de la potestad del rey sobre la ley y la justicia (campos a los que atañen la regulación del intercambio mercantil y la repartición de bienes y galardones por los servicios al rey, entre ellos, la participación en la guerra), debido a su calidad de vicario de Dios, el monarca también tiene la autoridad de la riqueza del territorio y sus súbditos. De acuerdo con Nieto Soria, estas atribuciones se reforzaron ideológicamente a partir de la segunda mitad del siglo XIII:

En aquellos momentos en que parece comenzar a delinear una nueva política fiscal desde la monarquía, en los comienzos de la época bajomedieval, durante la segunda mitad del siglo XIII, empiezan a tener lugar algunas manifestaciones escritas en textos legales y políticos dirigidas a justificar las atribuciones regias en materia fiscal y a presentar al rey como legítimo destinatario de parte de las rentas del reino. Así, por ejemplo, no faltarán las ocasiones en que los derechos fiscales del monarca se presenten como de origen divino. (Nieto Soria, 1988, p. 209)

Algunos de estos textos donde se justifican las atribuciones regias en materia administrativa, pero también moral sobre la riqueza, son el objeto de estudio de esta tesis. En ellos, la consecución del bien personal y colectivo (“el deber ser”), respecto a la obtención y uso de la riqueza, está definida por la virtud, el comportamiento moralmente admisible y reiterado, habitual. La guía de esta virtud se

56 Esta misma idea, aunque menos desarrollada, se encuentra también en el *Espéculo*: “Las leyes dan paz e folgura e fazen los ornes de buena vida e bien costunbrados e fazenlos ricos que cada uno aya sabor de lo suyo e non de lo ajeno e castigan el mal e dan galardón del bien e acrecientan el señor e x amuchiguan las gientes e muestran carrera a los ornes para ganar amor de Dios” (*Esp.*, Libro I, tít. I, ley I, p. 4).

configura de manera semejante a la ética aristotélica en la *Ética Nicomáquea*, desde un marco moral que considera virtudes, excesos y vicios, mediante el siguiente axioma:

Tres son las disposiciones⁵⁷, y de ellas, dos vicios –uno por exceso y otro por defecto– y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a las intermedias y entre sí, la intermedia es contraria a las extremas (Aristóteles, 1985, p. 174).

A partir de la proposición anterior, el estagirita elabora la valoración de la “liberalidad”, en el Libro IV de la *Ética Nicomáquea*:

Hablemos, a continuación, de la liberalidad, que parece ser el término medio respecto de las riquezas. En efecto, el hombre liberal no es alabado ni por sus acciones en la guerra, ni por aquellas en que es alabado un hombre moderado, ni tampoco por sus juicios, sino por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar. Y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero.

La prodigalidad y la avaricia también están en relación con la riqueza, una por exceso y otra por defecto. Atribuimos siempre la avaricia a los que se esfuerzan por las riquezas más de lo debido, pero a veces aplicamos el término pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno. Por esta razón, nos parecen más viles, ya que tienen muchos vicios al mismo tiempo. Así pues, el término no se les aplica con propiedad, porque el pródigo tiene un vicio concreto, el de malgastar su hacienda; es pródigo, en efecto, el que se arruina a sí mismo, y la destrucción de su riqueza parece ser una especie de ruina de uno mismo, como si la vida dependiera de ella. (Aristóteles, 1985, p. 208)

De la cita anterior podemos concluir que, según el axioma previo, a la “liberalidad” (que es el justo medio en el uso de la riqueza, que por costumbre deviene en virtud) se le oponen los vicios de la “proligalidad” y la “avaricia”; el primero refiere al uso excesivo de la riqueza, y el segundo al defecto de guardarla indebidamente. Las tres disposiciones son opuestas simétricamente entre sí, pues los vicios son contrarios (gastar de más, gastar de menos) y estos, a su vez, se oponen a la virtud de la “liberalidad” (el gasto justo) como sus extremos.

La relación simbólica y simétrica entre disposiciones frente al uso y obtención de la riqueza también conforma el “entramado generativo” de las valoraciones en el *corpus* estudiado en esta tesis,

57 Respecto al término “disposiciones”, podemos considerarlo como la manera en la que realizamos nuestras acciones; es decir, es posible actuar con virtud o viciosamente (esto último por exceso o por defecto).

donde toda reflexión se elabora mediante el reconocimiento y exaltación de la virtud, en oposición a sus contrarios y en la búsqueda del bien personal y común.

El discurso ético que conforma la política del *corpus* tiene como eje rector, como mencioné anteriormente, a Dios y al rey. De tal suerte los individuos deben orientar su vida hacia un comportamiento cristiano apropiado para complacer a Dios; pero, también, de encontrar la forma de beneficiarse en lo personal y en lo colectivo con apego a las leyes y normas que emanan del monarca. Éste, a su vez, a semejanza de Cristo, sirve como referente especular no sólo para cualquiera en condiciones de gobernar, sino también a cualquier individuo. Así mismo, sobre la figura del rey, de acuerdo con sus funciones de legislador e impartidor de justicia, recae la responsabilidad de procurar que sus súbditos adquieran hábitos virtuosos.

En lo que respecta a los temas relacionados con la riqueza material, el discurso ético se pronuncia, en primer lugar, en aquellas consideraciones dedicadas a juzgar actos y hábitos del rey, sobre la forma en que éste se relaciona con la riqueza, y, en segundo lugar, en las valoraciones sobre los actos y hábitos del resto de sus súbditos. Los primeros, a su vez, se desprenden de diversas imágenes⁵⁸ del poder real que José Manuel Nieto Soria ha descrito y analizado a detalle en su estudio *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla* (1988). Por lo tanto, aquello que puede estudiarse como una política de la riqueza dentro del *corpus* está definida, en gran medida, por las imágenes del

58 Con el concepto de *imagen*, Nieto Soria se refiere a la transfiguración del poder real en representaciones que legitimen dicho poder: “El vehículo más utilizado para expresar una imagen suele ser la palabra. Cada palabra es una delegación del poder de la imagen, siendo el poder de cada imagen superior a la suma del poder de cada una de las palabras que forman parte de esa imagen. Las imágenes del poder regio se caracterizaron por ser descargas sobre el intelecto del lector o del oyente, que buscaban el sobrecogimiento y el empuñamiento de este ante la grandeza de una figura regia que se le presenta con pretensiones de mayor o menor incontestabilidad, según la época y contexto histórico que se trate” (1988, p. 36). [...] “En cuanto que no puede existir unidad política sin poder y este poder siempre da origen a una relación de mando y obediencia, con todo lo que de rechazo puede provocar para los que tienen que desempeñar el papel de sometidos, se convierte en una necesidad hacer que el poder se transfigure, dándole un nuevo sentido y dimensión que lo convierta en algo aceptable e incluso deseable. Los fundamentos ideológicos de cualquier régimen político vienen a cumplir esta trascendente misión, transfigurar el poder, justificándolo y sublimándolo” (1988, p. 46). Las imágenes de esta transfiguración del poder regio pueden agruparse en dos categorías: las de carácter teológico y las de carácter jurídico. Es importante destacar que estas imágenes, no fueron estables, evolucionaron en el periodo estudiado (siglos XIII-XVI) y sus funciones las relacionan entre sí. No obstante, son categorías de gran utilidad para analizar la literatura del periodo, el pensamiento y las transformaciones del poder regio y su ideología.

rey y del poder estudiadas por Nieto Soria; ya que, el propio *corpus* delinea el ejercicio del poder real y porque la mayoría de las valoraciones y juicios sobre el uso y la obtención de la riqueza tienen como sujeto principal al rey. Concretamente, las imágenes del poder real que delimitan la política de la riqueza son seis: el rey como vicario de Dios, el Reino de Dios como arquetipo político, el rey justiciero, el rey protector, el rey legislador y el rey juez. Las primeras dos imágenes de carácter teológicas y el resto, jurídicas.

La imagen del rey como vicario de Dios (Nieto Soria, 1988, pp. 55-58) legitima el origen divino de la realeza y el rey, y sublima sus funciones. Aunque confiere poder ilimitado al monarca, el vicariato de Dios en la Tierra, simultáneamente, en el plano ideológico, exige al rey unos cánones de comportamiento acordes a la imagen divina que se asume, y, por lo tanto, también lo limitan. Dentro de esta imagen queda vinculada la potestad de los súbditos y sus bienes terrenales:

En su importante dimensión reforzadora del poder regio, el vicariato real propone la idea de un rey que es poseedor de las personas de sus súbditos, así como de los bienes que tengan. Si bien se trata de una posesión limitada, en cuanto que tiene un carácter temporal y en cuanto que el solo poseedor en sentido pleno es la divinidad, reduciéndose, por tanto, el lugar del monarca al de un administrador que debe seguir pautas de comportamiento concretas en el uso de tales posesiones. (1988, p. 57)

El Reino de Dios como arquetipo político (Nieto Soria, 1988, pp. 56-60) se relaciona de manera estrecha con la imagen anterior y pretende configurar el mundo celestial como una analogía del orden monárquico para legitimar esta estructura como una de carácter divino; aunque, el planteamiento ideológico es inverso: los reinos mundanos se estructuran a semejanza del Reino Celestial, donde Dios es considerado el único rey (rey de reyes) y sus súbditos son sus ángeles y arcángeles. Este modelo de Monarquía Divina, en Castilla del siglo XIII, tuvo una expresión cristocéntrica que con el tiempo devino en una teocéntrica. En la configuración de ambas imágenes (rey como vicario y el reino de Dios como arquetipo), Alfonso X construyó una base teológica sólida para sustentar la superioridad regia y

la función administrativa y moral del rey que garantiza la potestad sobre sus súbditos, sus bienes materiales y los del realengo; aunque, como vimos en el primer capítulo de esta tesis, la legitimidad de esto no dejó de ser cuestionada por un sector amplio de la sociedad.

Las imágenes jurídicas que delimitan la política de la riqueza están aún más emparentadas entre sí y legitimadas, en parte, por las imágenes teológicas, pero fundadas sobre argumentos y conceptos jurídicos, que les confieren la capacidad de incidir en dicho ámbito y de tener repercusiones pragmáticas. De acuerdo con sus posibles efectos políticos, Nieto Soria las subdivide en “imágenes de superioridad”, “imágenes de limitación” e “imágenes de función”. Estas últimas son las que “fundamentadas sobre diversas consideraciones jurídico-políticas y teológicas, atribuyen al rey y al poder real funciones políticas precisas y, por lo general, exclusivas” (p. 150); por ejemplo, el predominio de su figura como referente moral, la centralidad de la fiscalidad del reino, la distribución de la riqueza y la creación de leyes que incidan en el comportamiento virtuoso de sus súbditos respecto al uso y obtención de la riqueza: el rey justiciero, el rey protector, el rey legislador y el rey juez.

Durante el siglo XIII y, específicamente, durante el reinado alfonsí, las imágenes jurídicas del poder regio fueron de gran importancia para intentar reforzar su legitimidad, ya que: “la recepción del derecho romano tuvo un impacto indudable en la relación entre el rey y la ley. La capacidad del pueblo para crear derecho de forma más o menos espontánea se ve ahora postergada como consecuencia de una nueva situación política en la que el derecho surge como resultado de la voluntad particular del monarca, que aspira a imponerse sobre las tradiciones jurídicas” (Nieto Soria, 1988. p. 135). Esto explica que las imágenes jurídicas del poder estén articuladas por la relación ley-rey. Es el monarca quien debe crear leyes y proteger el reino garantizando la justicia al ejercer y proteger, también, dichas leyes que, para entonces, no escapan al carácter moral, ético y, en tanto que destinadas al orden del reino, también, político.

Estas imágenes, tanto teológicas como jurídicas, sirvieron para impulsar realidades políticas, pues el rey y la Corte, en ejercicio dialógico del poder, utilizaron estas representaciones para sustentar prácticas gubernativas que, eventualmente, también transformaron la estructura político-administrativa. El mismo Nieto Soria reconoce algunas funciones en la práctica del poder monárquico, de las que podemos destacar la fiscalidad regia. Sobre ésta, el historiador opina que:

Una de las facetas fundamentales de la transformación experimentada en su estructura político-administrativa por cualquiera de los reinos hispánicos u occidentales, a lo largo de la Baja Edad Media, en orden al surgimiento de lo que algunos autores entienden como el Estado moderno es la fiscalidad. La organización de un aparato recudatorio cada vez más eficaz y más complejo, y la obtención de un volumen de rentas lo suficientemente importante como para hacer viables los objetivos políticos de mayor poder de las diversas monarquías se constituyen en aspectos sustancialísimos del devenir histórico de estos siglos. (1988, p. 209)

Y sobre los objetivos de dicha fiscalidad:

Entre los objetivos habituales considerados como propios y tradicionales de la fiscalidad regia se cuenta, según la buena gobernación del reino, asegurar su salvaguarda y conservación, y permitir el desarrollo de conquistas y la financiación de las guerras que acaeciesen. Sin embargo, el fin último globalizador que cada vez gozará de mayor reconocimiento será el Bien Común. Los tributos van dirigidos a asegurar los intereses del Bien Común y de la Corona, lo que conlleva una relación de alteridad entre los bienes personales del monarca y aquellos que éste gestiona por el interés del reino. (1988, pp. 211-212)

Además de la recaudación y administración de los recursos tributarios, el rey, en la práctica del poder, que, mediante las imágenes jurídicas se buscó legitimar, tuvo que ocuparse de regular las prácticas mercantiles, los préstamos y la repartición justa de la riqueza obtenida a consecuencia de las guerras. En estos temas José Manuel Nieto Soria no ahonda pero queda constancia de la atribución regia sobre estas materias tanto en la literatura legal como en la sapiencial, según señalo en el apartado 2.3 de esta tesis.

En la configuración de las imágenes del poder real es posible reconocer una relación compleja entre el poder monárquico y la riqueza, así como el lugar que le es asignado a ésta en el orden político

del reino y su sistemas legal e ideológico, donde el rey (vicario de Dios y tutor de sus súbditos) tiene la obligación de crear una guía moral y legal (en el entendido de que la propia ley debe estimular una vida virtuosa en sus súbditos, incluyendo en esta vida la rectitud en el uso y obtención de la fortuna material), para ejercer control sobre la riqueza al interior de sus reinos.

La *política de la riqueza*, es decir, la configuración coherente de un sistema de valoración y juicios éticos sobre el uso y obtención de la riqueza desde un marco de valores definido, de incidencia en la práctica gubernativa y en la conducta de la colectividad, como un común denominador del *corpus* está articulada, en concreto, mediante el marco moral de las virtudes: medida, justicia, franqueza y sabiduría; así como de sus opuestos, los vicios y pecados: escasez, codicia y avaricia. También, en el *corpus* es posible reconocer la valoración general de la riqueza y la pobreza, así como el lugar y la importancia de la primera dentro del sistema monárquico, representado bajo el símbolo del mundo como un jardín.

2.1. Naturaleza del hombre: pensamiento, palabra y obra

La *Partida Segunda* contiene una Ética en un sentido más amplio, aunque de exposición breve, donde se describe la naturaleza del mecanismo del comportamiento humano, donde deberían influir, precisamente, tanto las leyes como la literatura sapiencial, destinada a orientar la conducta del rey, de la sociedad curial y sus súbditos en general. Dicha Ética es una explicación y valoración de las acciones humanas, de acuerdo con la búsqueda del bien común y personal, así como la valoración de aquellas prácticas que, en esa misma búsqueda, caen en vicio o defecto. Este sistema de pensamiento se extiende por tres títulos de la obra: III, IV y V; se refieren concretamente a la figura del rey, pero su contenido también es universal. De allí, podemos extraer el siguiente modelo ético.

La *Partida Segunda* apunta que la naturaleza humana consta de tres partes: el pensamiento, la palabra y la obra: “home segunt natura ha en sí tres cosas; la una es pensamiento en que asma los fechos que ha de facer, la otra palabra con que los muestra, la tercera obra con que aduce á acabamiento lo que piensa” (*Segunda Partida*, Tít. III, p. 18). Mediante esta triada el ser humano se define a sí mismo e interactúa con el mundo que lo rodea, así como con la divinidad. La relación adecuada de estas tres partes, su “drechura” (término recurrente en la literatura medieval) permite conseguir el “pro” (beneficio) individual y colectivo, el buen “castigo” (enseñanza o aprendizaje) y consejo; pero, conseguirlo no es sencillo, pues requiere del dominio interno y de una adecuada relación con el mundo, de por sí lleno de peligros, donde el conocimiento resulta indispensable.

Los pensamientos son las meditaciones sobre el pasado, presente y futuro con las que el hombre sopesa lo que nace en su corazón, de donde también emanan a su vez los propios pensamientos. Estos deben ser bien razonados de acuerdo con la búsqueda del pro y de evitar el daño; para ello, deben ser sin saña, ni tristeza, ni mucha codicia, ni arrebatamiento. Por último, los pensamientos de un rey deben

estar desprovistos de codicia de grandes honras, de grandes riquezas y de vicio (pereza), para evitar que el corazón y el seso enflaquezcan y dejen entrar al pecado.

Por otro lado, la palabra es gracia exclusiva de los seres humanos. Cuando es dicha verdaderamente muestra lo que el hombre tiene en su corazón; es decir, cuando el individuo tiene pensamientos honestos, devienen en palabras verdaderas y éstas en un adecuado entendimiento entre los individuos, en beneficios personal y colectivo.

Hay cuatro maneras de palabra: convenientes, sobejanas (sobradas), menguadas (escasas) y desconvenientes. Sobre este tema, el estagirita, de acuerdo a la *Partida Segunda*, recomienda al macedonio: “que non convenie á rey de ser muy fablador, nin que dexiese á muy grandes voces lo que hobiese de decir, fueras ende en lugar do conviniese, porque el uso de las muchas palabras envilece al que las dice et otrosi las grandes voces sácanle de mesura, faciéndole que non fable apuesto” (*Partida Segunda*, Tít. IV, ley II, p. 30). El consejo de Aristóteles a Alejandro Magno apela al uso medido de las palabras, para conseguir el propósito correcto de su emisor, en acuerdo con sus pensamientos.

Por último, la obra es la acción, desde su comienzo hasta su fin, que asume el cumplimiento de lo que se piensa. Hay tres maneras de obrar: dentro de sí mismo (en lo que respecta al adecuado mantenimiento físico y la reproducción), fuera de sí mismo (el “contente”, es decir: el “porte”, las maneras de comer, de beber, de vestir, de caminar, de cabalgar, etc.) y las costumbres. A su vez, la ley VI del título IV, enfatiza la diferencia entre las costumbres y las maneras:

porque los homes tienen que costumbres et maneras es una cosa, porque nacen de un lugar quanto en facer los homes sus fechos por ellas, nos queremos mostrar que hi ha departimiento, segunt los sabios antiguos dixieron; ca las costumbres son las bondades que home ha en sí et gana por luengo uso, et las maneras son aquellas que home face con sus manos por sabiduría natural. Et estas dos virtudes convienen mucho al rey mas que á otro home para saber ét vevir apuestamente et honrado, et otrosi para mantener bien su pueblo, dándoles buenos exemplos de sí mismo, et mostrándoles carrera por que fagan bien; ca non podrie él bien conoscer á Dios, nil sabrie temer nin amar, nin otrosi bien guardar su corazón, nin sus palabras nin sus obras, segunt deximos desuso en las otras leyes, nin bien mantener su pueblo, si costumbres et maneras buenas non hobiese. (*Partida Segunda*, Tít. IV, ley VI, p. 37)

De la cita anterior podemos reconocer que las maneras son aquellas acciones llevadas a cabo por el propio individuo, según sus posibilidades, que repercuten en el mundo exterior, y que las costumbres son las acciones repetidas con frecuencia que, siendo buenas, se convierten en buenos hábitos, es decir: virtudes. De tal suerte, aquél que actúa con justicia una sola vez no puede ser considerado virtuoso, sino cuando sus acciones sean habituales; así que el justo es sólo aquel que hace de la justicia un hábito, entonces, se puede llamar virtuoso. También, del fragmento podemos constatar, una vez más, el virtuosismo ideal del rey para servir como ejemplo a sus súbditos, y poder conocer a Dios, mantener y dirigir adecuadamente el reino.

Mediante estos tres elementos de la naturaleza humana es que el individuo puede orientar su vida hacia un fin adecuado, y mediante la observación de las costumbres y maneras, es posible, también, elaborar valoraciones éticas en relación con la riqueza. Antes de analizar dichas valoraciones en el *corpus*, es necesario reconocer aquello que se entendía por riqueza material y su función dentro del mundo.

2.2. La riqueza en el mundo

Los pensamientos, las palabras y las obras podrían orientarse hacia la consecución de recursos materiales suficientes para satisfacer las necesidades básicas de subsistencia, finalidad elemental de la economía, de su sistema cerrado de adquisición, abastecido mediante el comercio o el intercambio que permiten el sustento de una familia, el núcleo social planteado por Aristóteles como primordial y que en la Edad Media mantiene su importancia capital tanto en el pensamiento político como en el religioso.

El enriquecimiento como finalidad del comercio, en teoría⁵⁹, careció de sentido a principios de la Edad Media, pero hacia los siglos XII y XIII el lucro se aceptó (aunque con recelo) como propósito legítimo del mundo mercantil y de la consecuente recaudación hacendaria señorial; aunque, aún entonces, no se dejaron de prohibir y perseguir otras prácticas de enriquecimiento por ser consideradas desleales, incluso, pecaminosas, como la usura, la reventa (*regatería*) y la variación de precios, pesos y medidas. No obstante, todas estas estrategias comerciales, permitidas o no, perseguían la misma finalidad: aumentar y acumular riqueza. Pero el préstamo y el comercio no fueron las únicas fuentes de enriquecimiento, y tal vez, tampoco, las más importantes durante el siglo XIII, en la Península Ibérica. La guerra y, sobre todo, el fruto de la tierra y del trabajo agrario constituyeron el principal origen de la riqueza de los reinos y sus señores, y la largueza y la caridad los mecanismos de redistribución de dicha fortuna. Estas prácticas, extendidas y legítimas, también, parecían perseguir el aumento de los bienes

59 Para este tema ver: Le Goff, (2008); Pirenne, (1936), Duby (2009) y S. Lopez (1976). Aunque todos coinciden en afirmar el desprecio generalizado durante los primeros siglos de la Edad Media hacia los mercaderes, de acuerdo con Lopez estos fueron abriéndose camino entre la hermética y teórica frontera estamentaria. Juliell L. Mell (2014), por su parte, hace un recuento de las posturas teóricas clásicas sobre el desarrollo de la economía medieval, matizando lúcidamente algunos presupuestos intelectuales. Por otro lado, John Baldwin (1959) da cuenta de los esfuerzos teóricos por parte de los escolares por encontrar una justificación teológica al trabajo y el valor de los mercaderes a mediados y finales del siglo XIII: “One of the important ethical problems of the Middle Ages, therefore, was to justify the position of the merchant. The interest taken in this question by the theologians is evidence by the development in the thirteenth century of two literary forms devoted to the solution of this problem. The less important of the two was created on the commentaries to the *Sentences* of Peter Lombard. [...] The other literary form arising out of the theological interest in the activities of the merchant is found among the *Summae Theologicae* of the thirteenth century” (pp. 63-64).

materiales. Así es que, tanto la sociedad dedicada al comercio (y los productores de materias primas), como los prestamistas, y aquellos ocupados en la guerra y la explotación de sus tierras invirtieron grandes esfuerzos (de mente, palabra y obra) a enriquecerse.

Es difícil reconocer las causas específicas que motivaron este ahínco durante la Edad Media, pero sus efectos textuales abundan; por ejemplo, en la reiteración de la codicia en el contenido del *corpus* analizado en esta tesis. Por su parte, Le Goff ha señalado una intensificación progresiva de la búsqueda de riquezas durante la Edad Media, siguiendo de cerca el camino argumental de Robert S. Lopez en su teoría sobre la Revolución Comercial, y reconoce que para el siglo XIII: “hay una evolución que se vislumbra en la moral. La *superbia*, el orgullo, pecado feudal por excelencia, considerado hasta entonces, en general, como la madre de todos los vicios, comienza a ceder su puesto a la *avaritia*, el ansia del dinero” (1999, p. 225). El *Libro de los doze sabios* es testimonio de este énfasis moral: “El décimo sabio dixo: «Codicia es compañía del diablo, y raíz de todas maldades.»” (p. 74); lo mismo que la *Partida Segunda*, en su título V, ley XIII: “ca asi como desuso es dicho, ella es raíz de todos los males” (p. 42). La misma consideración se encuentra, por lo menos, en tres obras del siglo XIV, en el *Libro del consejo e de los consejeros*, donde se cita a San Pablo en Timoteo 6:10: “Sant Pablo en su espístola fabla de la codicia e diz que es raíz de todos los males” (cap. VIII, p. 142), en los *Castigos e documentos del rey Sancho IV*, donde también se remite a San Pablo: “Mío fijo, guárdate de la codicia, ca dize el apóstol San Pablo que la codicia es raíz de todos los males a todo omne del mundo de qual quier estado que sea” (p. 2017), y en el *Libro de buen amor*: “de todos los pecados es raíz la Cobdiçia” (c. 218).

La búsqueda persistente de riqueza (en bienes materiales y monedados) tuvo otros propósitos que el de satisfacer las necesidades básicas de supervivencia personal, de los reinos o señoríos. La riqueza sirvió, también, como distinción estamentaria y como signo de poder. Esto último (el poder), en un contexto definido, en gran medida, por la guerra y la vida agraria, en un sistema monárquico, puede

entenderse como la potestad sobre un territorio y una población (mientras más grande y más poblado, más poder), de la que el señor puede extraer una renta, ejercer la justicia y disponer de un ejército; aunque, también, podríamos considerar que aquellos que tienen una posición dentro del sistema burocrático y administrativo del Estado (titularidad que confiere prestigio, un renta y posibilita la cercanía con el rey), es decir, aquellos que ocupan un lugar en la Corte son poderosos, pues tienen injerencia en el ejercicio de la justicia, de la recaudación y pueden participar en las decisiones que dirigen el reino. Desde luego, el máximo poder en este sistema político lo ejerce el rey, en el que hace partícipe a su familia.

En última instancia, el poder y la riqueza fueron cualidades estamentarias, pues aquellos ricos y poderosos señores no lo fueron de la noche a la mañana, sino por sucesión patrimonial y de privilegios, por transferencia linajística (incluso aquellos hidalgos urbanos favorecidos enfáticamente durante el reinado alfonsí, entre los que figuraron, también, mercaderes). La superioridad social se exponía ante los otros (se visibilizaba) mediante la ostentación de la riqueza, el gasto suntuario: lujo alimentario y de vestimenta, festejos generosos y parafernalia opulenta, como lo señala Duby:

Los gastos de guerra, no son todo en este grupo social dominado por el espíritu de competición y en el que el valor individual no se mide solamente por la bravura y el virtuosismo en el ejercicio de las armas, sino también por el lujo, por el fasto y por la prodigalidad. En la moral que esta aristocracia se ha ido dando, la largueza, es decir, el placer de derrochar, es una de las virtudes primordiales. Como los reyes de otro tiempo, el caballero debe tener las manos siempre abiertas y distribuir riqueza a su alrededor. La fiesta, las reuniones en las que los bienes de la tierra son colectiva y alegremente destruidos en francachelas y en competiciones de ostentación son, jun to a la guerra, el punto fuerte de la existencia aristocrática. El medio económico que representa, en la sociedad de la época, el grupo de los caballeros es, por vocación profesional, el de la rapiña. Por sus hábitos, es el del consumo. (2009, p. 221)⁶⁰

60 Por su parte, Thorstein Veblen analiza el gasto como estrategia para aparentar o afirmar superioridad como una característica de lo que él denomina “clase ociosa”: “Unproductive consumption of goods is honourable, primarily as a mark of prowess and a perquisite of human dignity; secondarily it becomes substantially honourable in itself, especially the consumption of the more desirable things” (2007, p. 50). En el *Secreto de los secretos*, capítulo VIII se recomienda al rey: “Mucho conuiene a la majestad rreal el mesmo rrey honrada mente ser uestido e sienpre con fermoso aparejamiento apareçer e sobrepujar a los otros en fermosura, Pues que assy es, deue el rrey ser uestido de fermosas e estrannas guarniçiones, por que deue a los otros en vna espeçial cosa de vestiduras sobrepujar, por que a el deuida rreuerençia sea dada” (p. 71). De la cita anterior se puede inferir una pugna banal entre la alta nobleza por lucir “fermoso aparejamiento”.

El deseo de poder fue, también, deseo de riqueza, y el control de la riqueza, control del poder. Por ello, algunas de las estrategias de la Corona para el dominio de sus vasallos fueron las regulaciones legales y morales de la obtención y el uso de la fortuna material. Estrategias de control político que, en un contexto dominado por la codicia y las pugnas por el poder, resultan indispensables para tratar de convencer cuánto es más que suficiente, para qué debe utilizarse la riqueza y quién tiene la potestad legítima sobre la administración de la fortuna material del reino.

La riqueza dentro del *corpus* estudiado es aludida de diversas maneras, como *aver*, tesoro, ganancia (en referencia a aquello obtenido de los enemigos en la guerra), bienes muebles, raíces, pechos, rendas, monedas (maravedís), diezmos, primicias, ofrendas, quinto, etc. Entre esta variedad léxica, el término *aver* parece concentrar distintas formas de riqueza, haber sido utilizado ampliamente durante el siglo XIII y ofrece información indispensable para reconocer la función de la riqueza en el mundo, de acuerdo al pensamiento político cifrado en el *corpus*.

Kasten Lloyd y John J. Nitti en su *Diccionario de la prosa castellana del Rey Alfonso X* (2002) definen el término como “hacienda, caudal, conjunto de bienes y derechos” y como “haber monedado, moneda, dinero en especie”. Por otra parte, el diccionario de Nebrija (1496) registra una breve definición: “Riquezas o averes. *Thesaurus*”; algo semejante a lo que recoge Covarrubias (1611): “Averes, las riquezas”; también, Dolores Corbella, en su “Glosario” al *Libro de Apolonio* (2007), define concretamente el término como: “dinero, riqueza”.

El *Libro de los cien capítulos* proporciona un acercamiento preciso sobre la función del *aver* en el mundo (la riqueza monedada, en bienes y en derechos que pueden traducirse en ambos):

Aristóteles juntó la materia del mundo en pocas palabras e dixo así: el mundo es como vergel e la su cerca es regno e el regno es señorío con que se mantiene la ley; la ley es regla con que guía el rey su regno e el rey es pastor e defiéndese con los cavalleros; los cavalleros son ayudas del rey e gobiéranse con el aver e el aver es ganancia que ayunta al pueblo e el pueblo son siervos, que se mantienen con justicia, e la justiciad es enderesçamiento del mundo e onra del pueblo e enderesçamiento del regno. (*Cien capítulos*, cap. I, p. 75)

Esta misma metáfora aparece en *Poridad de las poridades*: “el mundo es huerto, so fructo es regno; el regno es el rey; deféndelo el juizio; el juizio es el rey; engénralo el rey: el rey es guardador; ayúdalo la hueste; la hueste es ayudadores; ayúdalos el aver; el ayer es riqueza; ayúntala el pueblo; el pueblo son siervos; e fizo los siervos la justicia; la justicia es amada; e con ella se endreça todo el mundo” (pp. 43-44). También se incluye en *Bocados de oro*: “el mundo es huerto e el su valladar es el regnado, e el regnado mantiénese por las leyes, e las leyes establéscelas el rey, e el rey es pastor e mantiénese por la cavallería, e la cavallería gobiérnase con el aver, e el aver ayúntase del pueblo, e el pueblo es siervo de la justicia, e por la justicia se endereça el mundo” (pp. 115-16). Esta comparación atribuida a Aristóteles, ampliamente difundida durante el siglo XIII, considera al mundo como un jardín, cuya estructura legitima el sistema monárquico como el único válido para la sociedad organizada. El eje rector de este espacio es el rey, guía del pueblo, vicario divino y supremo administrador, quien, mediante la ley, la justicia y los caballeros mantiene el orden y la seguridad del reino. En este sistema de organización política el *aver* es un elemento indispensable, se obtiene del pueblo y se recauda, principalmente, para retribuir a los caballeros, quienes son garantes de la defensa del territorio. La comparación contiene un sentido político complejo bajo una estructura simple, y uno de sus propósitos tuvo que ser el de mostrar el uso legítimo de la riqueza e indicar la supremacía real en su administración. Los bienes materiales extraídos del trabajo del pueblo deben, de acuerdo a la cita, destinarse únicamente al mantenimiento del reino, cuyo rumbo y destino debería estar determinado por la voluntad del rey, único pastor de aquel vergel.

Más adelante en el *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo X, que tiene por epígrafe “de las rendas e de sus pechos e de cómo se deve acrescer el aver que dé a su pueblo”, se continúa el desarrollo del tema de la riqueza en el mundo:

El aver es fortaleza del rey e enderesçamiento del regno⁶¹. Cresce la justicia e floresce con la sigurança e da fructo con la misura. Las rendas crescen con la mesura e menguan con la desmesura e el aver es colopnia del regno e conducho del rey. La cosa por que más menguan las rendas, e se pierde el pueblo, e fincan las tierras por labrar, e se yerman las villas, es sobervia e desmesura. Mayor sabor deve aver el rey en el aver que finca a su pueblo, que non de lo que lieva d'ellos.

E el aver es thesoro del rey, e enderesçamiento del regno, e abivamiento del señorío, e el aver es la mejor arma que el rey puede aver con sus enemigos, e el aver dévese tomar con derecho e despenden en su lugar e en su derecho. Quien quiera que su derecho vaya a bien guarde tres cosas: tómelo con derecho, e despiéndalo en su derecho e guárdelo de gastar. Non deve el rey sobrelevar su pueblo pecho nin pedido más de lo que pueden, e non quiera levar d'ellos sin guisa porque ayan de menguar nada de su gobierno; e aquello que tomare d'ellos despiéndalo en cosas que sean a pro del regno e a dapño de los enemigos. Quien embarga su pueblo más de lo que non deve puede semejar al omne que toma la tierra del cimiento de su casa e endereça el techo con ella. Quien lieva las cosas como deve lo poco cumple mucho e quien las lieva como non deve lo mucho se le faze nada. Poco aver despendido con recabdo más cumple que mucho con gastamiento; e el buen recabdo acrece lo poco, el mal recabdo apoca lo mucho.

Más faze su pro el que puna de guardar lo que á que el que puna de ganar lo que non ha; más val guardar el árbol que buscar los bollicios, quien guarda la raíz del árbol crescen muchos bollicios. Más val que guarde omne lo que tiene que non que aya a demandar lo que tienen otros. Quien non á seso non á aver, quien non á aver non vale nada su seso, nin su saber. E el aver da señorío a quien non á derecho de lo aver e da esfuerço e poder a quien non á esfuerço nin poder; e el aver es guarda del precio, e ayuda de la buena vida e guarda e onra de los fijos e de las mugeres. Gana omne buena loa con buenos dichos, e con buenos fechos gana omne buen prez, e los buenos fechos fázensel con el aver. Quien gasta su aver como deve guarda las mejores dos cosas del mundo que son: ley e prescio. (pp. 95-96)

La cita anterior, que reproduce íntegramente el capítulo X, desarrolla parte del contenido del capítulo I, reitera sus ideas centrales e incorpora nueva información útil para definir la función de la fortuna material en el mundo, para su valoración y para comenzar a configurar el sistema ético que rige su uso (donde la virtud de la medida tiene una posición relevante). El capítulo hace énfasis en la potestad del rey sobre la recaudación y administración fiscal, con especial hincapié en una enseñanza política, que volverá a repetirse en el capítulo XLIV: el monarca no debe abrumar a sus vasallos con exigencias hacendarias desmedidas; aunque, no debe caber duda que la riqueza del reino es potestad del

61 Este aspecto se corresponde con la *Partida Segunda* donde se atribuye a los emperadores la siguiente responsabilidad: “deben enderezar et ordenar sus rentas et todo lo suyo de manera que lo hayan bien parado, et que se puedan ayudar dello; ca maguer la riqueza del imperio sea muy grande, si bien parada non fuese, poco se podrá el señor aprovechar della. Débese otrosí trabajar en buena manera de ayuntar algún tesoro de que se pueda acorrer quando algunt granado et honrado fecho se le descubriese á so hora, porque lo pudiese mas ligeramente acometer et acabar” (Título I, ley IV, p. 10). Las mismas atribuciones se adjudican al rey de manera abreviada más adelante en el mismo título: “Et tiene el rey lugar de Dios para facer justicia et derecho en el reyno en que es señor, bien asi como desuso deximos que lo tiene el emperador en el imperio, et aun demás que el rey lo tiene por heredamiento, et el emperador por elección.” (ley VII, p. 12).

rey, pues el *aver* es fortaleza y conducho del rey. También, en el pasaje citado se reitera la función defensiva de la riqueza, mediante la metáfora del *aver* como un arma con la que se debe dañar a los enemigos. En esto quedan implícitos los caballeros, ya mencionados en el capítulo I, como los destinatarios principales de la redistribución de la riqueza y garantes de la seguridad del reino; en ellos deben invertirse los recursos extraídos del pueblo para la defensa del territorio; no sólo mediante la paga de una renta, sino también mediante el abastecimiento necesario durante las guerras, tal y como se aconseja en el *Libro de los doze sabios*, capítulo XXVIII: “Ante la guerra busca e ten aparejado bastimiento de pan, e de vino, e de carne, e de las otras cosas que te fazen mester, e fazlo tener presto en los logares çercanos de la tu conquista” (p. 99).

Por último, sobre el contenido del capítulo X de *Cien capítulos*, quisiera destacar un aspecto más sobre la función de la riqueza en el reino: los bienes materiales deben invertirse en “buenos fechos” que son, siguiendo la lógica propuesta en el capítulo I (mediante la comparación del mundo como un jardín), aquellos que aporten algún beneficio al reino, es decir, la riqueza material debe invertirse en los esfuerzos que el rey solicite en pos del beneficio común. De tal manera, estos “buenos fechos” harán sobresalir entre sus iguales a quienes los acometan, les definirán como esforzados y con ellos podrán hacer señorío⁶² de bienes o beneficios, es decir: adquirirán honra y más riqueza.

Hasta aquí, podríamos inferir que la riqueza material tiene un lugar preponderante en la organización y mantenimiento del reino, pues con ella es posible retribuir el trabajo defensivo y de conquista que los caballeros llevan a cabo; también, que la fortuna material se extrae del trabajo agrario

62 Respecto al término *señorío*, la *Partida Tercera*, título XXVI, ley I, especifica que: “Señorío es poder que home ha en su cosa de facer della et en el a lo que quisiere segunt Dios et segunt fuero. Et son tres maneras de senorio: la una es poder esmerado que han los emperadores et los reyes en escarmentar los malfechores et en dar su derecho á cada uno en su tierra: et desto fablamos asaz complidamente en la segunda Partida et en muchas leyes de la quarta deste libro. La otra manera de señorío es poder que home ha en las cosas muebles ó raices deste mundo en su vida, et después de su muerte pasa á sus herederos ó á aquellos á quien la enagenase mientra viviese. La tercera manera de señorío es poder que home ha en fruto ó en renta de algunas cosas en su vida, ó á tiempo cierto, ó en castiello ó en tierra que home toviese en feudo, asi como dice en las leyes deste nuestro libro que fablan en esta razón” (p. 710) A mi parecer, el *Libro de los cien capítulos* se refiere a la posesión y usufructo de alguna propiedad o beneficio particular otorgado por le rey, aunque estos no hayan sido heredados.

del pueblo y el rey, supremo administrador, es quien debe pedirla mesuradamente para redistribuirla de acuerdo al mérito de los buenos hechos e invertirla en propósitos que considere convenientes; los caballeros, por su parte, deben gastar su riqueza en hacer “buenos fechos”.

Flores de filosofía y el *Libro de los cien capítulos* contienen una descripción concreta de la riqueza y la pobreza. En los dos textos la ley o capítulo que aborda estos temas lleva por epígrafe: “De la riqueza e de la pobreza”; en *Flores* se trata de la ley XXVI y en *Cien capítulos*, el XLVI. Los dos desarrollan ideas semejantes, aunque en la reescritura de *Cien capítulos* se incluyen novedades. Cito íntegramente la primera versión:

Sabed que la rriqueza es apostura e la pobresa despreciamiento, ca ella aduse á omne á discreción. E con rriqueza se ganan los preses e las mercedes, e non ay cosa por que sea loado el rico que non sea denostado el pobre, ca sy fuere esforçado dirán que es loco, e sy fuere rrasonado dirán que es parlero, e si fuere sosegado dirán que es torpe, e si fuere callado dirán que es neçio. Porende mejor es la muerte que la pobredad, e non ay mayor vilesa que pobredad e torpedad. Pues el que enpobrece, maguer sea en su tierra, tan estranno se fas', commo si fuese en tierra agena. E el rico, quando es en tierra agena, tan solasado es, commo sy fuese en su tierra dentro en su casa, ca el que enriquesce, todos lo onrran, e el que enpobresce, todos lo aviltan. Pero la rriqueza es á muchos dannosa, porque engrien con ella, e non lo fas' esto la pobresa, ca con la rriqueza son los omnes desobedientes á Dios, e con pobresa obedéslenlo, ca noble cosa es pobresa con que gana el omne el otro mundo, e vale más que rriqueza con que lo pierde, ca en el mundo non ay mayor miedo que el que ha algun bien e lo teme á perder, ca según es el [sobir] es á las veses el caher. Porende se deue omne tener por pagado de lo que ovier' e que Dios le da, e pugnar de faser con ello su vida lo mejor que pudier'. E por esto pidió el filosofo á Dios que non le diese rriqueza con que se maluase nin pobresa con que se quexase. (*Flores*, pp. 56-57)⁶³

63 A continuación incluyo los fragmentos del capítulo XLVI del *Libro de los cien capítulos*, donde se han hecho la mayoría de las innovaciones respecto a *Flores de filosofía*:

[...] Los que entran en casa de rico omne salen ende querellándose de Dios, los que entran en casa del pobre salen gradesciendo. E el omne que se trae limpiamente onrrarlo an los omnes maguer sea pobre, así como temen al león maguer se yaga allí durmiendo; e el que non se trae limpiamente desprécianlo maguer sea rico, como al can que desprecian maguer sea farto e traya cubierta e cascaveles. El bien d'este mundo e del otro es en dos cosas e son pobreza e maldat. Más ligero es de sofrir los debdos de la riqueza que el lazerío de la pobreza. El abaxamiento de la pobreza desfaze el sufrimiento de los sufridos. Al rico siempre veredes con grant lazería e con poca folgura, e el rico siempre avrá miedo que l' pida el rey o de algunas ocasiones por que avrá de pechar algo o rescibrá pesar de sus fijos que cobdician su muerte.

Al rico siempre l' tienen ojo los omnes, o mezclarán con el rey, o l' demandarán como l' desfagan si pudieren la riqueza, además aduze a omne a peligro. Quando mengua la riqueza se mengua la nobleza. La riqueza ayuda al omne a fazer franqueza; con la riqueza non á omne mester a los escasos. E el sello de Dios con que manda recabdar las cosas son los dineros e los méritos. E el aver aproveisce con tres cosas: con que lo gane de buena parte, e que lo despiendan en so derecho e que non lo gaste. La peor cuita d'este mundo es quando viene grant pobreza después de grant riqueza. Tú, rico, non se te olvide la riqueza durable.

[...] Dixo el sabio: quando Dios te cubriere con manto de gracia e te diere vida dulce e sabrosa non envidies los que an mucho aver, ca a las vezes quanto más á omne, más pierde. E el rico á señorío sobre los pobres. E el profecta rogó a Dios que l' non diese riqueza con que orgullesciese, nin pobreza con que se malvase. (*Cien capítulos*, pp. 154-156)

La cita anterior muestra una significación doble e inseparable de la riqueza, como atributo providencial y como cualidad política, configurada mediante el juego ambivalente de los estadios de la riqueza y la pobreza. Dicho juego se establece al intercalar las características, los beneficios y peligros de ambos, cuyos efectos se manifiestan en el mundo terrenal y el espiritual.

Tanto en *Flores* como en *Cien capítulos* la riqueza es valorada como un don divino que trae consigo el peligro de las tentaciones y los pecados. Sus beneficios más valiosos son las “preses y las mercedes” divinas y reales que ennoblecen a los individuos como consecuencia de sus buenas obras (los “buenos fechos” ya mencionados) y “buenas maneras” (virtudes) que dichos recursos materiales posibilitan. Por otra parte, la pobreza es concebida como la “mayor vilesa”; no obstante, esta misma desgracia aparente allana el camino hacia el otro mundo, pues facilita la obediencia a Dios.

De las diferencias entre ambos textos es posible resaltar algunos puntos sobre *Cien capítulos*. 1) La mención sobre la “limpieza” de los ricos. Ésta enfatiza la necesidad de vivir en virtud, como retribución al don de la riqueza, premisa que busca motivar la franqueza y la mesura, hábitos paradigmáticos en la *política de la riqueza*, que promueven la contención del gasto innecesario y a estimular la redistribución de los bienes materiales. Aunque este texto no emana del *scritprium* alfonsí, es destacable la coincidencia con el proyecto político y económico de Alfonso X: regular el gasto suntuario y centralizar las facultades fiscales y morales del monarca respecto a la obtención y uso de la riqueza.

2) El sufrimiento o “lazeria” de los ricos, como consecuencia de la codicia que pone en contra, incluso, a los hijos y los padres. Este recurso contribuye a prevenir la enemistad motivada por el deseo de enriquecimiento y el peligro de crear un conflicto con el rey, motivado por esta causa. De tal manera, la enseñanza política funciona como advertencia sobre la inestabilidad familiar, social y espiritual derivada de la codicia.

3) También es destacable, entre las novedades incorporadas en *Cien capítulos*, la mención sobre el miedo del rico a las solicitudes hacendarias del rey. El sentido de esta idea descansa en la figura del tirano, según su representación en la *Partida Segunda*, Título I, ley X⁶⁴, y es una reiteración del tema que ya he mencionado en el capítulo X de *Cien capítulos*: el rey no debe abrumar con peticiones desmedidas a sus vasallos.

4) Para cumplir con los hábitos de obtener bien y gastar bien es indispensable el saber, sin él no es posible mantener la riqueza, que al perderla se evidencia la falta de inteligencia y saber. Por esto, resulta conveniente difundir una política de la riqueza, pues mediante el conocimiento y la inteligencia se puede actuar en virtud, mantener la fortuna material, la gracia de Dios, la honra y la buena vida.

5) El uso de la metáfora del “sello de Dios” como el dinero y el mérito resulta llamativo por dos motivos, en primer lugar, consigue reiterar la riqueza como gracia divina que debe ser retribuida y, en segundo, muestra que los bienes monedados son también una fuente de riqueza providencial.

6) La voz enunciativa se dirige a un receptor específico: “tú rico, non se te olvide la riqueza durable”, sentencia reveladora por doble partida, pues apunta, tanto a un tipo probable de receptor del texto, así como al carácter dual de la riqueza: material y espiritual.

7) Por último, al final de esta ley prefiguran algunas virtudes que, como ya he mencionado, articulan el discurso ético sobre la riqueza: el *pagamiento* de lo que cada hombre ha recibido de Dios, la franqueza y, podríamos inferir dos más, la sabiduría y la medida.

La riqueza tiene un tratamiento distinto en el ámbito legal. En el *Espéculo* y las *Partidas* se alude a ésta de forma indirecta y no existe un sólo título o ley que se dedique exclusivamente a definir

64 La *Partida* señala la solicitud insostenible de recursos como una de las características del tirano: “Tirano tanto quiere decir como señor cruel que es apoderado en algún regno ó tierra por fuerza, ó por engaño ó por traición: et estos tales son de tal natura, que después que son bien apoderados en la tierra, aman mas de facer su pro, maguer sea i daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre viven á mala sospecha de la perder. Et porque ellos pudiesen complir su entendimiento mas desembargadamente dixieron los sabios antigos que usaron ellos de su poder siempre contra los del pueblo en tres maneras de arteria; [...] la tercera razón es que puñan de los facer pobres, et de meterlos en tan grandes fechos que los nunca puedan acabar, porque siempre hayan que veer tanto en su mal que nunca les venga á corazón de cuidar facer tal cosa que sea contra su señorío” (p. 17).

la riqueza y su lugar en el mundo; no obstante, su contenido revela un entendimiento complejo e integrado armónicamente al pensamiento legal y político. Por lo general, en ambas obras, se menciona la riqueza con dos propósitos: para enfatizar uno de los beneficios de la ley y para señalar la obtención y el uso adecuado de los bienes materiales; esto último, mediante títulos y leyes que pretenden regular las maneras de retribuir conductas meritorias y de censurar y condenar aquellas reprobables.

Sobre la ley como sistema que redundaba en beneficio de la riqueza, en el *Espéculo* se afirma que: “Las leyes dan paz e folgura e fazen los omes de buena vida e bien costunbrados e fazenlos ricos que cada uno aya sabor de lo suyo e non de lo ajeno” (*Espéculo*, libro I, título I, ley V, p. 4). En la *Partida Primera* se lee: “Ca en conociendo et guardando bien estas cosas [conocer y amar a Dios, sus señores, sus prójimos y las leyes] viven derechamente, et en folgura et en paz, et aprovechanse cada uno de lo suyo, et han sabor dello, et enriquecen las gentes, et amochiguase el pueblo, et acreciéntase el señorío, et refrenase la maldat et esfuérase la bondat” (*Partida Primera*, título I, ley X, p. 8). Así, la riqueza queda asegurada con el buen entendimiento de las leyes y la vigilancia de su práctica. Al mismo tiempo, es atributo del rey procurar este resguardo mediante la legislación y la justicia.

Podríamos concluir hasta aquí que la riqueza se entiende en el *corpus*, en el ámbito político, como uno de los elementos constitutivos del sistema monárquico, destinado al mantenimiento del orden, la defensa y la expansión del reino, que se extrae del trabajo del pueblo para retribuir a los caballeros, cuyo administrador supremo es el rey. En el ámbito religioso, la riqueza se concibe como un don divino que exige virtud, gratitud y confianza en Dios. Tal virtuosismo procura el buen mantenimiento de los bienes materiales que, en términos políticos, es posible conseguir en medida en que estos se obtengan y se usen adecuadamente, siguiendo las directrices conductuales cifradas en los textos analizados. Es potestad y conveniencia del rey regular las prácticas de sus súbditos respecto a la obtención y uso de la riqueza mediante la ley, que debe conocerse, entenderse y aplicarse. Por otro lado, la pobreza es desprecio divino y social, la peor condición de existencia; pero, las dificultades de

una vida sin riqueza tiene una ventaja sobre la abundancia: el dolor y sufrimiento que facilitan la obediencia y la fe en Dios posibilitan la vida eterna. Los conocimientos que configuran lo anterior, mediante sentencias y leyes, habrían constituido parte de la formación nobiliaria, cortesana y caballeresca, con la que la Corona habría buscado ejercer un control sobre la riqueza de sus súbditos, es decir, ejercer control sobre su poder.

También, podemos prever la consideración sobre algunos valores cardinales en el discurso ético que conforma la política de la riqueza: franqueza, mesura y saber, así como algunos vicios y pecados: desmesura y codicia. Si tenemos en cuenta que el rey tiene en su poder la capacidad de recaudar y administrar los bienes del reino, sobre éste recae la expectativa de máxima “limpieza” (virtud en sus actos), para que se cumplan todas las funciones necesarias en el buen gobierno. Del rey, así como de aquellos en posibilidades de gobernar, se espera una recaudación fiscal mesurada: que no pida menos, ni busque más de lo necesario, ya que cualquiera de estas dos disposiciones desmesuradas ante la riqueza podrían llevar a la ruina al reino.

2.3. La política de la riqueza y su sistema ético

2.3.1. Valoraciones de la medida

Como ya resalté en el capítulo dedicado al *corpus* de esta tesis, la literatura sapiencial (o espejos de príncipes) se elaboró en torno al binomio virtud-vicio, en la consecución de la salvación del alma, del correcto gobierno del reino (o del señorío), así como del adecuado servicio al rey⁶⁵. Por ello, entender la política de la riqueza de mediados del siglo XIII a principios del XIV requiere identificar, agrupar e interpretar las valoraciones y juicios éticos sobre la obtención y el uso de la riqueza destinadas a influir en el orden individual, pero destinadas a su práctica social, política. Éstas, en su mayoría, pueden clasificarse según la virtud moral, el vicio o pecado con los que se busca orientar dichos actos y prácticas. La medida destaca entre estas virtudes por su importancia en la regulación moral, ética y política de la riqueza, como por su relación directa con otras virtudes.

En la segunda parte del *exemplum* que se incluye en la versión ampliada de *Flores de filosofía* (ley III), un rey pregunta a un físico (médico) sobre la medicina para todos los pecados y éste ofrece un remedio simbólico donde la medida es el caldero en el cual deben ponerse a mezclar el resto de las virtudes:

65 También Hugo Bizzarri apunta que: “los *espejos de príncipes* compilados en los reinados de Fernando III y Alfonso X, a medio camino entre tradición árabe y occidental, se constituyen como tratados de vicios y virtudes, con una organización cada uno particular” (2012, p. 169). Cabe mencionar que para el siglo XIII, dichas virtudes son consideradas dones del Espíritu Santo: ciencia, sabiduría, entendimiento, consejo, piedad, temor de Dios y fortaleza; además, las virtudes pueden dividirse en dos: principales e intelectuales. Las primeras, a su vez, se subdividen en teologales (fe, esperanza y caridad) y morales (prudencia, templanza, fortaleza y justicia). Las virtudes intelectuales son: ciencia, sabiduría, arte, entendimiento y prudencia. La reflexión teológica del siglo XIII consideraba a ambos (dones y virtudes) como manifestaciones de la gracia divina, hasta la penetración del pensamiento aristotélico, cuando la virtud comenzó a considerarse también como una consecuencia del hábito. Respecto a esto último, Carla Casagrande comenta que: “Nel seculo XIII la riflessione teologica sui doni è strettamente legata a quella sulle virtù: se nei primi decenni del seculo la maggior parte dei teologi tende a identificare doni e virtù ritenendoli entrambi manifestazioni della grazia divina, successivamente, quando la virtù è ormai aristotelicamente definita in termini di abito, cioè di disposizione dell’ anima divenuta permanente in seguito all’ uso che la ragione umana ha saputo fare di una disposizione naturale, doni e virtù vengono nettamente separati e i doni vengono considerati superiori alle virtù, nel senso che sono intesi o come aiuti divini che consentono alle virtù di agire più speditamente (*expeditius*) oppure come disposizioni dell’ anima infuse da Dio che consentono all’ anima di essere disponibile all’ azione dello Spirito Santo” (2004, p. 11).

Toma de las rrays de estudiar e las rrays de aturar en ello e la cortesa de seguillo e los mirabolanos de la vmildad e los mirabolanos de la caridad e los mirabolanos del miedo de Dios e la simiente de la verguença e la symiente de la obediencia e la simiente de la esperança de Dios, e metelo á coser en vna caldera de mesura, e ponle fuego de amor verdadero; e soplalo con viento de perdon e cueça fasta que se alce la espuma del saber, e esfrialo al ayre del vencer tu voluntad, e beuelo con deuocion de buenas obras, e sigue esto, e sanarás de los pecados (pp.19-20)⁶⁶.

Según este *exemplum*, podríamos entender que la medida es aquella virtud donde todas las otras deben colocarse, porque es en ella donde encuentran su estado idóneo. La metáfora del caldero se corresponde con el entramado generativo aristotélico que he mencionado con anterioridad, donde la medida es el punto equidistante, entre sus dos extremos, el exceso y la carencia, los vicios y pecados; es el justo medio de las acciones y los hábitos, cuando se ha alcanzado su realización ideal, virtuosa. Podría asumirse que, influido por el pensamiento del estagirita, el o los autores (o refundidores) de *Flores de Filosofía* hayan encontrado en el carácter simbólico de la medida el recipiente idóneo para que el físico sugiriera al rey poner las virtudes “á coser en vna caldera de medida”, pues todas ellas necesitan estar en su punto, en su justo medio⁶⁷.

La *Partida Segunda* incluye a la *medida* entre las siete virtudes necesarias en el rey (fe, esperanza, caridad, cordura, templanza, fortaleza y justicia): “templanza, que quiere tanto decir como medida, ca esta es cosa que face al home vevir derechamente, non tomando, nin catando nin usando de las cosas mas de lo que cumple á su natura et pertenesce á su estado” (*Partida Segunda*, Título V, ley VIII, p. 38). En este contexto, la *templanza* es matizada como *medida* para hacer referencia, no a la contención de los impulsos de la voluntad, en concreto, de la ira, sino a la moderación respecto a la obtención y el uso de las cosas; moderación, en todo caso, de la codicia o la avaricia. Esta misma idea

66 Este mismo *exemplo*, el del rey que primero encuentra a un predicador y después al físico quién le da la receta a los pecados, también aparece en *Bocados de Oro*, Capítulo III; allí, al igual que en *Flores de filosofía*, la medida es representada como el caldero donde las demás virtudes deben ponerse a mezclar: “e metanlo todo a coser en la caldera de la medida” (*Bocados de oro*, p. 71).

67 Kasten Lloyd, A. y John J. Nitti en su *Diccionario de la prosa castellana del Rey Alfonso X. Tomo I* (2002), respecto al término *medida*, apuntan: “Medida. Sust. 1 Reverencia, cortesía. 2 Moderación, comedimiento, templanza. 3 Medida. 4 Merced, voluntaria, arbitrio” (p. 1224); donde la segunda y tercera acepciones parecen hacer eco de la idea del justo medio aristotélico.

sobre la medida se repite más adelante, en el título V, ley XIV: “el rey ha menester que sea justiciero en sus fechos, et mesurado en sus despensas et en sus dones” (p. 43). Aquí *mesura* alude, también, a la forma de utilizar los recursos materiales, tanto en el gasto de víveres como en aquellos entregados como mercedes o dones reales (privilegios, bienes muebles, raíces o riqueza monedada).

La relación explícita entre la medida y el uso de la riqueza en el *corpus* legal, parece haber sido incorporada a partir de la redacción de las *Partidas*, pues en el *Espéculo* no se toca el tema directamente. No obstante, la medida articula este espejo de leyes, pues se insiste en que la distribución de la justicia debe ser medida, equilibrada entre castigos y galardones, como se indica en el siguiente fragmento que trata sobre los traidores y sobre quienes los entregan: “E asi como an pena estos sobre dichos asi deven aver galardón señalado de bien entre todos los otros del regno de todos aquellos que lo descubrieren” (Libro II, título I, ley VI, p. 15); o bien, en el Libro III, título V, ley XII, que trata sobre aquellos que no acuden al llamado del rey en caso de batalla: “Mas porque dixiemos que fablariemos de cada una de ellas [las maneras de acudir al llamado del rey] ó conviniese, cada uno que penda deve aver en que non acorriese, e que galardón el que lo fiziere bien” (p. 92); y en el Libro III, título V, ley XVI: “E como damos pena a los que non acorriesen, asi damos por galardón a los que lo fizieren bien, que todo lo que ganen sea suyo” (p. 95). Este criterio articula al *Espéculo* íntegramente, pues sus títulos y leyes reparten equitativamente bienes y castigos a quienes lo merezcan.

Llama la atención que en el *Libro de los doze sabios* tampoco se relacione explícitamente a la medida con la riqueza; particularidad que podría abonar elementos para estimar su redacción antes de la elaboración de las *Partidas*. En la obra se aconseja sobre esta virtud en el capítulo VIII dedicado a la templanza, donde se define como el punto medio: “medianera entre bien e mal, e es medio entre todas las cosas”⁶⁸ (cap. VIII, p. 82), y tan sólo se dedica una (mejor dicho, media) sentencia de los sabios a la codicia, pecado que se distingue por el deseo desmedido de riquezas: “templanza es caymiento de

68 Esta misma idea aparece en *Poridad de las poridades*, en el capítulo “de las maneras de los rreyes y de sus maneras que han de auer”: “Ya dixieron los sabios que los cabos de todas las cosas son malos e los medios son buenos” (p. 106)

codicia e apartamiento de yra” (p. 82). El resto de los consejos de este mismo capítulo giran en torno a la moderación de la saña, tema que se establece de inmediato al comenzar el capítulo, justo después de la definición ya citada:

Que sy el señor o príncipe o regidor no remediase su saña con templamiento, muy de ligero podría fazer en daño grande del pueblo, e de que se arrepentiese e por ventura non pudiese remediar. E templando su saña e todos sus fechos, non fará cosa que sea deserçio de Dios e daño del pueblo, ante sus fechos serán syenpre temidos e loados, e non le pueden ser reputados a mal. (Cap. VIII, p. 82)

La única alusión implícita sobre la medida y la riqueza en la obra se sugiere en el capítulo LIII, titulado: “En quel rey parta lo que lo diere la su tierra por los meses del año”. Éste es una invitación a distribuir la petición de impuestos para la guerra a lo largo del año y no exigirlos de una sola vez, con la intención de no agobiar con exigencias económicas a los vasallos. El consejo del *Libro de los doze sabios* es el siguiente: “Sy ovieres de pedir a la tierra alguna cosa para ayudar a tu conquista, repártelo que te lo paguen por los meses del año eso que ovieren de pagar, e non lo sentirá la gente, que un omne pagará en un año poco a poco dozientos maravedís e non lo sentirá. E sy ayuntados los oviere de pagar, perderá quanto toviere” (p. 113). Como podrá apreciarse, la idea de no exigir de más a los súbditos se corresponde con el capítulo X de *Cien capítulos*; correspondencia insuficiente para establecer algún vínculo entre ambas obras, pero adecuada para asumir que el tema que subyace al consejo de *Doze sabios* es la medida.

Vale la pena recordar algunos fragmentos del capítulo X de *Cien Capítulos*, para ilustrar mi punto: “El aver es fortaleza del rey e enderesçamiento del regno. Cresce la justicia e floresce con la sigurança e da fructo con la misura. [...] Mayor sabor debe aver el rey en el aver que finca a su pueblo, que no de lo que lieva de ellos. [...] Non debe el rey sobrelevar a su pueblo pecho nin pedido más de lo que pueden, e non quiera levar d’ellos sin guisa porque ayan de menguar nada de su gobierno” (pp. 95-

96). Como puede reconocerse, en ambas obras se aconseja medir la petición de tributos, pero *Doze sabios* prescinde de la referencia directa a dicha virtud.

El énfasis por destacar en la *tempranza* la contención de la ira y no el justo medio sobre la obtención y el gasto de los recursos responde a la intención del propio texto, pues, como ha señalado Hugo Bizzarri (2012), la obra está configurada en torno a la guerra y la Reconquista. No obstante, la riqueza tiene un lugar fundamental en el contexto bélico planteado en el *Libro de los doze sabios*, como mostraré en breve.

Aunque la medida atraviesa el *corpus* entero, por ser ésta la medida en la que deben llevarse a cabo todas las acciones, se relaciona directamente con la riqueza en la *Segunda Partida*, como ya he mencionado, y con mayor énfasis en dos de los textos sapienciales: *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*. En el primero, la relación medida-riqueza aparece en la ley XXIX y en el segundo, en los capítulos X y XXXVII. En *Flores*, dicha ley se titula “De la medida de todas las cosas”, cuya refundición es el capítulo XXXVII en *Cien capítulos*, “del que es medurado en su despensa y del que es gastador”. Cito la ley completa de *Flores de filosofía*:

Sabed que todas las cosas del mundo han medida, pues quien pasa la medida fase ademas, e quien non la cunple fase á de ménos. E más vale aver aguisado a quien queir' esponder con medida que á aquel que ha grande rriqueza e es gastador de mala guisa. E el que espiende con grand rrecabdo e con medida guisado es que le dure su aver, e el que es gastador e despiende ademas es guisado que pierde su aver. E con tres cosas se afirma la rriqueza, la primera es: que sea omne sofrido, la segunda: que sea perdonador quando fuere poderoso, la tercera es: que sea manso e medurado quando fuere sennor. Pues deue omne ser pagado con lo que Dios le diere. (*Flores de filosoía*, ley XXIX, p. 61 y 61)⁶⁹

Por su parte, el capítulo del *Libro de los cien capítulos*, “del que es medurado en su despensa y del que es gastador”, podría considerarse como una continuación del capítulo X de la misma obra, “de las rendas e de sus pechos e de cómo se deve acrescer el aver que dé a su pueblo” (que ya he analizado

69 También en *Bocados de oro* la medida se vincula con el uso de la riqueza, por ejemplo en: “El poco, despendiendolo con medida, es mejor qu'el mucho, espendiendolo con estragamiento” (p. 324).

en esta tesis, en el capítulo dedicado a la riqueza en el mundo), recupera lo dicho en ley XXIX de *Flores* y amplía su contenido. Cito a continuación las novedades incorporadas:

Quando se sabe omne mesurado en su despensa más le vale que la meitad de lo que gana. La buena medida más vale que la media despensa. Non á ninguno bien en gasto: bien fazer non es gasto e debe seer pagado. Quando aver ovieres, abondo; aver además, lazerío es de dapño d'aquél que lo á; tan malo es aver demás como gran pobreza demás.

Quien non se quiere mesurar cae en gran tribulación. E la mejor de todas las cosas es lo mediano, ca los dos cabos non son buenos. Quien quisiere seer seguro de non aver mengua biva con medida maguer que sea rico, e dé por Dios maguer sea pobre. E el que gana aver e lo guarda con medida gana armas con que se defiende de las ocasiones del mundo. E el gastar es llave de la pobreza e la pobreza viene aína al que da mal recabdo. E el gastar es llave de la pobreza e la pobreza viene aína al que da mal recabdo a lo que gana. La medida aprovecha lo poco e la desmedida gasta lo mucho. E lo que da omne por Dios o en buen fer non será tan poco que non sea mucho. Quien da buen recabdo a sus cosas durarle á aquella merced que Dios le faze. Non dudes de despende allí o debes e non despiendas poco nin mucho allí o non debes. Lo demás non se lo puede sufrir el carro, con lo demás non puede omne aprovechar lo poco aver, con lo demás se gasta el mucho aver, con lo demás se pierde la fe e el mundo. Quien á mansedad e medida Dios lo ayuda. (*Cien capítulos*, cap. XXXVII, p. 142-143)

Las innovaciones en *Cien capítulos* continúan el planteamiento de su texto base, donde se reafirma el vínculo entre medida y riqueza, sobre todo en lo que respecta al uso de los bienes materiales, al gasto de los *averes*. Además, a esta virtud se le atribuyen otras cualidades: la de asegurar la duración de los bienes, y como el hábito idóneo para agradecer a Dios la merced recibida. De nueva cuenta, los juicios sobre la riqueza se construyen tendiendo el entramado aristotélico; en este caso, tanto la falta (debido al gasto innecesario) como la posesión de riqueza en exceso son los extremos condenables, y la medida, la proporción justa, la virtud. También, en la ampliación del contenido elaborada en *Cien capítulos* se enfatizan las consecuencias de las prácticas reprochables: tribulación, lazerio, daño y pobreza.

El énfasis en el vínculo entre medida y riqueza reconocido en tres de los textos (*Flores de filosofía*, *Partida Segunda*, *Libro delos cien capítulos*), sobre todo en las obras sapienciales, podría revelar la necesidad de la Corona por difundir entre el ámbito curial una guía moral, ética y política con la que pudiera adaptar las prácticas de sus súbditos a sus planes políticos y económicos: centralizar el

poder del rey sobre la riqueza del reino y dirigir el gasto de sus vasallos. Este indicio podría confirmarse si tenemos en cuenta los planes fiscales y de control de gastos expuestos en el primer capítulo de esta tesis, que no fueron una innovación alfonsí, sino la continuidad de un proyecto asumido también por Alfonso VIII y Fernando III. Cabe traer a colación las palabras de Manuel Colmeiro a propósito de las Cortes que Alfonso X convocó en Valladolid en 1258, y de las que aún nada había mencionado en esta tesis, pero coincide con lo que ya he comentado anteriormente sobre las Cortes de 1256, 1261 y 1268, donde, como en 1258, se buscó regular el gasto de la nobleza y promover austeridad:

El ordenamiento, que por fortuna se conserva, muestra que el principal objeto de Alfonso X fue moderar el gasto de su casa, y el que hacían los particulares en la mesa y los vestidos, en las bodas y los lutos. Son las primeras leyes suntuarias autorizadas por las Cortes, y vienen después de alzadas las tasas, intentando el Rey seguir otro camino para remediar los males cuya raíz estaba más honda que el lujo, pues era la causa de todos la imprudente alteración de la moneda.

Alcanzaba el rigor de estas leyes a los ricos hombres, caballeros, escuderos y personas de humilde condición, a los clérigos y legos, a los cristianos, Moros y Judíos; y pareciendo al Rey que la reformación de los gastos dejaba algo que desear, desterró de la corte a toda la gente, ociosa y baldía, y mandó librar en breve plazo los pleitos de los querrellosos, a fin de que se volviesen pronto a sus lugares (Colmeiro, cap. XII)⁷⁰.

Semejante intención precautoria sobre el gasto podría haber influido en la elaboración de *Flores de filosofía* y del *Libro de los cien capítulos*, para lo que habría sido conveniente vincular con énfasis a la virtud de la mesura con el uso de la riqueza.

Otras dos disposiciones ante los bienes materiales, opuestas a la mesura complementan la valoración de esta virtud: la codicia y la avaricia. Sobre ambas, el *corpus* es abundante, pues se relacionan también con otras virtudes como la *franqueza* y es considerada una suerte de motivación humana. Todo puede ser codiciado, hijos, conocimiento, honra, felicidad y, desde luego, riqueza; pero,

⁷⁰ Esta cita está tomada de la versión digital de la obra de Manuel Colmeiro, *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1988; albergada en el portal digital <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cortes-de-los-antiguos-reinos-de-leon-y-de-castilla--2/html/fefc50d0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_89.html#I_10_> [15 de septiembre de 2017].

este impulso debe ser refrenada en su justo límite, antes de convertirse en el exceso condenable, en un pecado.

Vale la pena recordar que para los siglos XIII y XIV la codicia es el origen de todos los males, el pecado que encadena al resto: “Codiçia es compañía del diablo, y raíz de todas maldades” (*Libro de los doze sabios*, p. 74). Pecado que, también, en el plano político trae consigo males y desgracias, pues la codicia conlleva la ruina, el desamor del pueblo que se sentirá exigido de más y, si el individuo formase parte del pueblo, romperá la ley y encontrará su ruina en la ira regia, en el peso de la justicia y en el repudio social.

En el *Espéculo* se recomienda sobre todo evitar este pecado en el “fazedor de leyes”, que no es otro sino el rey, el emperador o, en su caso, a quién estos asignen: “E deve amar justicia e verdad e seer sin codicia para querer que aya cada uno lo suyo” (Título I, ley IV, p. 4). Esta actitud justa, verdadera y sin codicia garantiza leyes adecuadas y también su correcta puesta en práctica, con la que se procura, entre otras cosas, el enriquecimiento de los individuos y el control de la propia codicia entre los súbditos: “Las leyes dan paz e folgura e fazen los omes de buena vida e bien costumbrados e fazenlos ricos que cada uno aya sabor de lo suyo e non de lo ajeno e castigan el mal e dan galardón del bien [...]” (p. 4). Podemos reconocer que, dentro del proyecto legal alfonsí configurado en el *Espéculo*, la ley debe existir, en parte, en beneficio de la riqueza y en castigo de la codicia y, para ello, es necesario una realeza y consejeros libres de este pecado.

Las mismas consideraciones sobre el hacedor de leyes, la ley y la codicia se mantienen intactas en la redacción de la *Partida Primera*: “non haya hi ruido nin otra cosa que les estorbe, et que lo fagan con consejo de homes entendidos et sabidores, et leales et sin codicia: ca estos átales sabrán conoscer bien lo que deben facer, et el derecho, et la justicia et el pro comunal de todos” (Título I, ley IX, p. 8). Es en la *Partida Segunda* donde el tema de la codicia se amplía y se refiere directamente al rey, en los títulos considerados como un espejo de príncipes (I-XI). El tema se desarrolla en el Título III, dedicado

a elaborar “qual debe el rey seer en si mesmo, et primeramente en sus pensamientos”, en la ley IV “Cómo el rey non debe cobdiciar en su corazon grandes riquezas además”. La ley en cuestión apunta lo siguiente:

Riquezas grandes ademas non debe el rey cobdiciar para tenerlas guardadas et non obrar bien con ellas: ca naturalmente el que para esto las cobdicia non puede seer que non faga grandes yerros para haberlas, lo que non convien al rey en ninguna manera. Et siquier los santos et los sabios se acordaron en esto, que la cobdicia es muy mala cosa, asi que dixieron por ella que es madre et raiz de todos los males: et aun dixieron mas, que el home que cobdicia allegar grandes tesoros para non obrar bien con ellos, maguer los haya, que non es ende señor, mas siervo, pues que la cobdicia le face que non pueda usar de ellos, de manera quel estén bien, et á tal como este llaman avariento, que es grant pecado mortal quanto á Dios, et grant malestanza al mundo; et si todo home que esto face yerra, quanto mas el rey, á quien Dios dará pena porque obró mal et escasamente de los bienes que él le dio. (*Partida Segunda*, Título III, ley IV, p. 27-28)

De la cita anterior quisiera resaltar algunos aspectos: la relación directa entre la codicia y la avaricia (como ambos extremos del justo medio: buscar de más y utilizar de menos) y la estimación dual de la riqueza: por un lado, se desprecia, ya que la codicia de riquezas convierte al señor en siervo, lo hace depender de sus apetencias, anulando la autoridad sobre sí mismo; consideración que aparece en *Flores de filosofía*, en la ley XXXIV: “el que es cobdicioso es syervo de su aver” (p. 70), y en el *Libro de los cien capítulos*, capítulo XLVIII: “El cobdicioso es siervo maguer sea engueño” (p. 158). Y, por otro lado, la riqueza se tiene en gran estima, pues con ella es posible “obrar bien”, idea que también aparece en el *Libro de los cien capítulos*: “e con buenos fechos gana omne buen prez, e los buenos fechos fázensel con el aver” (*Cien capítulos*, p. 96). Ante esta dualidad, la medida resulta la única tabla de salvación.

El *Libro de los doze sabios* también es enfático en la condena contra la codicia, pues la importancia de la riqueza en el contexto bélico y de Reconquista de la obra hace necesaria la desaprobación al mal uso de los recursos. Dicha importancia puede reconocerse en el capítulo XXVII, “Del abastamiento quel rey deve tener para las sus guerras”. En éste se realza la necesidad de

apercibirse de víveres, para lo que es fundamental el *aver*, específicamente, en su carácter monedado, y se aconseja sobre la vigilancia del mandadero encargado de este abastecimiento:

Ante la guerra busca e ten aparejado bastimiento de pan, e de vino, e de carne, e de las otras cosas que te fazen mester, e fazlo tener presto en los logares çercanos de la tu conquista, e mandar conprar el tal bastimento a omnes de buen recabdo e entendimiento e de buena entençion e de poca cobdiçia, e mándales dar su mantenimiento abundantamente e aun más de lo que ovieren mester, porque para su provisyón non te ayan de fazer arte en las conpras. [...] E por ende cunple a la tu merçed que la fiança de los tales fechos que sea de buenos omnes e de poca codiçia. E al primero que errare en lo tal, que la tu merçed lo mande penar de tal guisa porque sea escarmiento para los que lo oyeren e vieren. Que señor, si la tu merçed no remedia en los tales fechos, e non tienes los dineros e bastimiento que les es prestos e buscados e mercados en sus tienpos devidos, mejor sería non començar la conquista para la aver de dexar por mengua o falleçimiento de lo que oviere mester. E las conpras destas cosas deven ser fechas a los tienpos de las cogeças porque valen menos e son más de barato. (pp. 99-100)

Es comprensible el temor al engaño del codicioso en circunstancias de vida o muerte; por ello, la enérgica condena que se plantea, prácticamente, desde el comienzo de la obra, en el capítulo II, “De lo que los sabios dizen en lo de la cobdiçia”, donde se le describe, al igual que en la *Partida Segunda*, emparentada con la avaricia:

«Codiçia es cosa ynfernal, morada de avariçia, çimiento de soberbia, árbol de luxuria, movimiento de enbidia.» El segundo sabio dixo: «Codiçia es sepultura de virtudes, pensamiento de vanidad.» El terçero sabio dixo: «Codiçia es camino de dolor y semyente de arenal.» El quarto sabio dixo: «Codiçia es apartamiento de plazer, y vasca de coraçón.» El quinto sabio dixo: «Codiçia es camino de dolor, y es árbol syn fruto, y casa syn çimiento.» El sexto sabio dixo: «Codiçia es dolençia sin melezina.» El seteno sabio dixo: «Codiçia es voluntad non saçiable, pozo de abismo.» El otavo sabio dixo: «Codiçia es falleçimiento de seso, juyzio corronpido, rama seca.» El nobeno sabio dixo: «Codiçia es fuente syn agua, y río syn vado.» El déçimo sabio dixo: «Codiçia es compañía del diablo, y raýz de todas maldades.» El honzeno sabio dixo: «Codiçia es camino de desesperaçión, açercana de la muerte.» El dozeno sabio dixo: «Codiçia es señoría flaca, plazer con pesar, vida con muerte, amor syn esperança, espejo syn lumbre, fuego de pajas, cama de tristeza, rebatamiento de voluntad, deseo prolongado, aborreçimiento de los sabios.» (pp. 74-75)

Desprecio que se reitera en capítulo XIX, “De cómo debe haber poca codicia en el rey o príncipe o regidor” (que constituye una síntesis del capítulo II), de donde vale la pena resaltar que el daño provocado no sólo incide en el individuo sino también en el mundo entero, es decir, en el reino, pues se asegura que la codicia, además de ser raíz de todos los males, también es: “familiar de los

pecados, perdimiento del alma, denuesto al mundo” (p. 94). En esta misma obra se recomienda al rey amar a servidores “leales e tenprados en su codiçia”, en el capítulo XIV, y no llevar “compañias ricas nin codiçiosas” a la guerra, por los motivos planteados en el capítulo XXVII. El énfasis en el *Libro de los doze sabios* permite reconocer, por un lado, un uso específico de la riqueza: la guerra, y, por otro, permite reconocer la necesidad de regular la conducta de los nobles y súbditos en torno al uso de los bienes materiales en este contexto.

En *Flores de filosofía* también hay un énfasis en la condena a la codicia desde el comienzo de la obra, pues ya en la ley I se recomienda guardarse de “cobdicia mala” (p. 15). El tema se retoma y se elabora en dos leyes, la XXXIV, “de cómo omne non debe aver cobdicia del aver ageno”, y en la XXXV “cómo la cobdicia fase perder al omne”. En éstas, no sólo se acusan los peligros y se denuesta al pecado, sino que además se motiva a refrenar la voluntad y encontrar suficiencia con los bienes que ya se poseen, es decir, a regocijarse a través del *pagamiento*: “el que es pagado en su voluntad es forro, e el que es cobdicioso es syervo de su aver” (p. 70), “E porende la verdad e el pagamiento de la voluntad guarda la noblesa e la fe” (p. 71). También en este texto la codicia se asocia directamente con la avaricia: “Sabed que la cobdicia fase perder á omne, ca la cobdicia e la avaricia son fuertes dolores e miedo” (p. 71).

El tema, en el *Libro de los cien capítulos*, se trata de manera semejante a *Flores de filosofía*. Se dedican dos capítulos al denuesto del pecado: el XLVII “de los que se tienen por abondados de lo que an e de los que son fambrientos e deseosos maguer que an algo” y en el XLVIII “de los cobdiciosos e de los que son cobdiciosos de cobdicia”. Capítulos que preceden al último, dedicado a los menesterales. En general, pocas son las novedades respecto a *Flores* e, incluso, respecto a *Doze sabios*; sin embargo, me parece interesante la forma en que se describen los artilugios del codicioso: “E el cobdicioso siempre se llama por pobre, e el cobdicioso siempre á de seer malo: si gana riqueza fázese escaso, si l’ bien menga fázese pedidor e seguidor. El cobdicioso es escaso sin vergüença” (cap. XLVIII, p. pp. 158-

159). A la codicia y la avaricia le siguen otros males: el miedo y la mentira, pues el codicioso y el avaro esconden lo que tiene, se hacen pasar por pobres y piden para obtener ayuda innecesaria, manchando así su linaje. De tal manera, los individuos movidos por la codicia y la avaricia siguen a sus parientes y a los más afortunados, rogando por caridad, fingiendo un dolor inexistente, temiendo ser arrebatados de sus riquezas:

Cobdicia e avaricia son fuertes dolores. La cobdicia es la mayor ocasión de abaxamiento. La cobdicia es pobreza del corazón e el pagamiento es riqueza sin aver. La cobdicia aduze abaxamiento presente e quexa durable, e lazerío con vergüenga, e vida con pesar, e pobreza con ira. La primera maldat que á en el cobdiciosos: que ama e puna ganar, e el escaso es que pusier' su esfuerço en cobdicia e en catarla después que lazará luengamente. Non punes mucho además en las cosas que amares ca quigabe non se encimarán en el bien que tú cuidas. Non ayas grant miedo si vinier' con que te pese ca quigabe te verná grant bien por ello. E el que puna en ayer lo ageno e á sabor d'ello, siempre le acaesce cobdicia” (*Cien capítulos*, capítulo. XLVIII, p. 159)

Así como pedir cuando no es debido, guardar de más o gastar de menos constituye la otra disposición viciosa ante la riqueza. La avaricia es condenada con tanto repudio como la codicia. El rey o señor que guarda y no utiliza en su debido momento, para el fin correcto, también atenta contra el buen estado de su reino o señorío; así como el individuo codicioso, contra sí mismo y contra el prójimo.

La medida, entonces, es el término medio en el que todas las acciones tienen medida virtuosa; también, una virtud en sí misma cuando se trata de refrenar la voluntad, sobre todo la ira, la codicia y la avaricia. Respecto a las implicaciones políticas del uso de la riqueza, la medida representa el gasto adecuado de los bienes materiales en la persecución del correcto mantenimiento del reino o el señorío y de una vida buena en lo individual y en lo colectivo. Esta virtud se espera en el rey más que en otro individuo, tanto como administrador supremo de los bienes del reino (quien utiliza los recursos de consumo y monedados, en la guerra, en el mantenimiento del reino y en la entrega de dones y mercedes), como hacedor de leyes (procurar distribuir la justicia en su medida exacta); también, se

espera esta virtud en los consejeros legales y en los mandaderos, delegados de la administración de los bienes materiales del reino; aunque, en general, la medida se espera en todo aquel que sea parte del reino, pues el uso medido de la riqueza de los individuos procura también el buen funcionamiento del orden colectivo y la perduración del reino. Dos disposiciones desmedidas y fuertemente condenadas respecto al uso y la obtención de la fortuna material son la avaricia y la codicia, pecados con los que se busca señalar los peligros individuales y colectivos de la inadecuada relación con la riqueza. Por otra parte, es notable la estrecha relación entre diferentes virtudes y vicios; en este caso, la medida, la avaricia y la codicia están asociadas con la justicia, la franqueza, el pago, la traición y, en menor medida, con la mentira.

2.3.2. Valoración de la justicia

La configuración de la ideología monárquica castellana, de sus instituciones, de sus símbolos, de sus creencias, en búsqueda de la afirmación de su poder, propició la construcción textual de imágenes regias que pretendieron legitimar dicha empresa. Éstas han sido estudiadas a detalle por José Manuel Nieto Soria (1988), quien distingue, entre ellas, las de carácter jurídico que hermanan al rey y a la ley. Con ellas se buscó afirmar la autoridad real en la elaboración de las leyes y en la procuración de la justicia por encima de cualquier poder regional. Mediante estas imágenes (el rey justiciero, el rey protector, el rey legislador y el rey juez), sobre todo las del rey legislador y el rey justiciero, se habría buscado, también, legitimar la centralidad de la figura del monarca sobre el poder administrativo, de redistribución de la riqueza y como referente moral, ético y político en el uso y obtención de los bienes materiales, pues las leyes, producto de la práctica de la su sabiduría regia, tuvieron entre sus propósitos el de proteger las riquezas del reino, hacer de sus súbditos gente de buenas costumbres, castigar la codicia, repartir galardones, favorecer el enriquecimiento y el *pro comunal*⁷¹, según está estipulado en el *Espéculo*, Libro I, Título I, leyV: “las leyes dan paz e folgura e fazen los omes de buena vida e bien costumbrados e fazenlos ricos que cada uno aya sabor de lo suyo e non de lo ajeno e castigan el mal e dan galardón del bien [...]” (p. 4). Ideas que se conservan en la *Partida Primera*, Título I, ley X: “Pro muy grande es a maravilla el que aducen las leyes a los homes: [...] Ca en conociendo et guardando estas cosas viven derechamente, et en folgura et en paz, et aprovechase cada uno de los suyo, et han

71 El *pro comunal* puede identificarse con el *Bien Común*, concepto político de gran difusión en la Baja Edad Media, con el que se busca generalizar el beneficio de la colectividad. Respeto a éste, Nieto Soria apunta que: “El Bien Común es uno de los argumentos de filosofía política más reiteradamente repetidos por la Escolástica, desde Santo Tomás de Aquino hasta Suárez. Pero también es uno de los conceptos más habitualmente utilizados, tanto en Castilla como en las demás monarquías del Occidente bajomedieval, para asegurar un amplio respaldo a cualquier decisión política. [...] Para algunos pensadores políticos bajomedievales, la razón de ser de la Monarquía no venía sólo dada por el cumplimiento de antiguas costumbres o de determinados preceptos bíblicos, sino por la necesidad de proteger los intereses públicos; en definitiva, por el reconocimiento de la idea de superior de Bien Común” (1988, p. 146-148).

sabot dello, et enriquecen las gentes, et amonchiguase el pueblo, et acrecientase el señorío, et refrenase la maldat et esfuerzase la bondat” (p. 8).

Estos títulos y leyes colocan la figura del rey en la centralidad de la administración del reino porque es él mismo quien tiene la facultad de producirlas y velar por su aplicación, según queda prescrito en estas mismas obras, mediante el vínculo inquebrantable del rey y la ley: “Ninguno non puede facer leyes sinon emperador o rey o otro por su mandamiento dellos. E si otros la fezieren sin su mandado non deve nombre leyes nin deben seer obedecidas nin guardadas por leyes nin deven valer en ningun tiempo” (*Espéculo*, Libro I, Título I, ley III, p. 3). Ley que se conserva prácticamente íntegra en la *Primera Partida*, Título I, ley XII: “Emperador ó rey puede facer leyes sobre las gentes de su señorío, et otro ninguno non ha poder de las facer en lo temporal, fueras ende si las feciese con otorgamiento dellos. Et las que de otra manera son fechas non han nonbre nin fueza de leyes, nin deben valer en ningunt tiempo” (p. 9-10).

La selección de literatura sapiencial es abundante sobre el vínculo ley-rey y la figura del rey justiciero. En el *Libro de los doze sabios* se construye, sobre todo, esta segunda figura y se deja de lado la potestad del rey sobre la elaboración de la ley. Sobre dicho tema (la ley) se hace mención una sola vez: “Sabiduría es cosa visyble e perfeçion ynbesybles, e sepultura de los malos, deseo de los buenos, juego de pella, biva centella, amor con esperança, ley de todos reyes” (cap. 6, p. 79). Sobre esta única sentencia dedicada a la ley, Hugo Bizzarri comenta: “Aunque única mención, no deja de ser significativa, pues por una parte expresa la noción de una ley general para todos los reyes, como se hace en el *Fuero juzgo* y no localizada como eran los fueros, y, por otra, se relaciona a la ley con la sabiduría, ya que una cualidad del «facedor de leyes», quien quiera que éste sea, será la de ser sapiente” (1995, p. 40). La idea de un fuero común para todos los reyes coincide con el proyecto legal iniciado por Fernando III y continuado por Alfonso X. Aunque es extraño que, si suponemos que la redacción o modificación de la obra se haya llevado a cabo durante el periodo alfonsí, no se haga hincapié en la

facultad del rey para crear leyes, cuando la legitimación y práctica de dicha facultad fue uno de los proyectos en los que mayor empeño puso Alfonso X. No obstante, *Doze sabios* logra configurar plenamente la figura del rey justiciero. El capítulo XXVIII, “quel rey o príncipe o regidor de tierra debe amar la justicia como se ella cabeça de su señoría”, se construye dicha figura con sentencias como: “Quel príncipe que non es justiciero e non obra justicia non es digno de su oficio non seguro de sí mesmo. E el miedo que los otros han de aver dél, ha dé ellos. E por ende todo príncipe la deve aver e usar e obrar e guardar e mantener, asý a lo poco como a lo mucho, asý a lo fuerte como a lo flaco, asý a lo mayor como a lo menor” (pp. 92-93). O bien, mediante el consejo directo de los sabios: “onde dixo el primer sabio: Justicia es medyda derecha e ganancia ygual. E el segundo sabio dixo: Justicia es corona de los reys. E el terçer sabio dixo: Justicia es fermosa virtud en el príncipe” (p. 93).

En *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos* se configura la unión simbólica del rey y la ley, en la ley IV de la primera obra (titulada “de la ley e del rey que la guarda”) y en el capítulo primero de la segunda (titulado “de lo que dixieron los sabios en palabras breves e complidas e fabla de las leyes e de los reyes e de los señores, qué es ley e qué es rey”):

la ley es cimiento el mundo, e el rrey es guarda de este cimiento, pues toda lauor que non ha cimiento guisado es de se caher, e todo cimiento que non ha guarda más ayna cahe, porende pues el rrey e la ley son dos cosas que han hermandad en uno, porende el rrey ha menester ayuda de la ley, e la ley ha menester esfuerço del rrey. E sabed que con tres cosas se mantiene el rregno: la primera es la ley, e la segunda es el rrey, e la tercera es la justicia, pues la ley es guarda del rrey e el rey es guarda de la ley, e la espada que se entiende por la justicia es guarda de todo, e el rrey justiciero es guarda de la ley e onrra del pueblo e endereçamiento del rregno. (*Flores de filosofía*, p. 20-21)

Estas sentencias se conservan prácticamente intactas en el *Libro de los cien capítulos*. La relación rey-ley como vínculo que da cohesión y orden al reino se completa mediante el símbolo de la espada, utilizado para representar el poder real del ejercicio de la justicia y de su fuerza implacable⁷²,

72 La metáfora que equipara la justicia con la espada también es utilizada en el *Espéculo*, Título XIV, ley I, “Que quiere dezir corte e por que a asi nombre”: “Ca y es la espada de la justicia del señor con que se corta” (p. 54); así como en la *Partida Segunda*, Título IX, ley XXVII, “Qué cosa es corte, et por qué ha así nombre et cuál debe seer”: “Otrosi es dicho corte segunt language de España, porque alli es la espada de la justicia con que se han de cortar todos los males tambien de fecho como de dicho” (p. 86). También, el símbolo de la espada está relacionado directamente con la entre

tema que continúa desarrollándose más adelante en ambos textos, en *Flores en la ley VI*, titulada “de la justicia e de la injusticia”, y en el capítulo tercero de *Cien capítulos*, “de la justicia e de la injusticia, e de cómo debe fazer el rey justicia en su pueblo e de cómo deve fazer el su pueblo contra él”. En ambos casos, la configuración de la justicia depende, en parte, de su correlación con la riqueza, pues, como he mencionado, ésta también es fundamental para el orden y mantenimiento del reino. Aunque la función de la riqueza en el reino no se desarrolla explícitamente en *Flores de filosofía*, el vínculo justicia-riqueza sí. Cito a continuación fragmentos de la versión de *Cien capítulos* por incluir el contenido de su texto base y para poder resaltar las novedades de interés para este estudio:

Lo que más vale de todas las coas e lo que es más noble es la cabeça del regno, e la cabeça del regno es el rey; e la cosa que más vale rey es. Rey es justicia e mercet. Más vale al pueblo que viva en poder del rey sin justicia que non que biva sin rey en guerra e en miedo; menos dapño viene al pueblo por la desmesura del rey que non les viene por desmesura de la guerra; menos mal viene al regno de la desmesura del rey que de la desmesura del pueblo. [...]

Los reyes de justicia han luenga vida, los que son sin justicia non pueden mucho bevir. Con la justicia duran los bienes e con la injusticia se pierden. E el rey debe seer justiciero en sí, e desí en los de su casa, e desí en el pueblo. Quando el rey fiziere justicia obedescerle á su pueblo de coraçón⁷³ e de voluntad. [...] E el omne que mejor lugar tiene ante Dios e ante los omes es el rey justiciero. E el rey es omne que más debe temer a Dios e que más debe amar verdat, e merced, e mesura, porque Dios le fizo mercet, e le dio el regno, e le metió en poder los cuerpos e los averes del pueblo. [...]

el poder terreno, representado por el emperador y los reyes, y el poder espiritual, representado por la Iglesia; esta disputa es conocida como la *Querrela de las investiduras*; en la tratadística suele apelarse a ella, como decía, mediante la imagen de las dos espadas o la del alma y el cuerpo.

73 El amor como valor político es un elemento singular y complejo en el pensamiento alfonsí. En el *corpus* de este estudio el amor es un elemento clave en la relación rey-vasallo. Las muestras son numerosas. Cito sólo dos: “Envió Aristótil su carta a Alixandre que l’ consejava e dezía: apodérate del pueblo con beneficio e ganarás amor d’ellos, ca más val que ganes su amor con fazer bien que ganarlo por fuerça” (*Cien capítulos*, Capítulo quinto, p. 86); “Otro sí dixeron los sabios que el mayor poderío et mas complido que el emperador puede haber de fecho en su señorío es quando él ama á su gente et él es amado della” (*Partida Segunda*, título I, ley III p. 12). Este tema es de gran interés para el estudio de las obras alfonsíes, el pensamiento político de finales del siglo XIII y el devenir del propio concepto. Por ahora no ahondaré en ello. Me limito a mencionar que Carlos Heusch trata el tema en su artículo sobre la amistad en las partidas “Les fondements juridiques de l’amitié à travers les Partidas d’Alphonse X et le droit médiéval”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. 18-19, 1993 pp. 5-48. En este estudio el autor reconoce el amor en la obra legal alfonsí como un impulso o movimiento del alma hacia un objeto, cosa o persona que no necesariamente es correspondida. Puede ocurrir “sobre firme” o “sobre cosa flaca”. En el primer caso se encuentra, por un lado, el *debdo* por naturaleza que define la relación entre el rey y su mesnada (en paralelismo al amor entre padres e hijos, cuya sublimación es el amor entre Dios y su creación) así como la amistad entre iguales, y, por otro lado (también “sobre firme”), la relación entre el rey y su pueblo consolidada por una reciprocidad de servicio o *bien fecho*, amor que no deriva de la obligación natural “ne relève pas de cette obligation naturelle, mais du «bien fecho», c’est-à-dire du service réciproque” (p. 7). Esta perspectiva del autor puede matizarse aún más, pues la *naturaleza* en el sentido jurídico alfonsí considera el amor entre el rey y sus naturales como “debdo de la naturaleza” (*Partida Cuarta*, título XXIV, ley IV). Sobre el término jurídico alfonsí de *naturaleza* remito a la lectura del artículo de Georges Martin: “De lexicología alfonsí: *naturaleza*”, *Alcanate VI*, 2006-2008, pp. 125-138.

Deve el rey fazer justicia e mesura en sí e desí en su casa e en su mesnada, e así fasta que llegue la mesura a la menor cosa que á en su regno; quando el rey fiziere mesura en los que son cerca él, endereçarse an los que son lexos d'él. Deve el rey seer mesurado en sí e en los que son cerca sí, ca quien non es mesurado en sí, cómo será mesurado en otri. [...] La mejoría del rey es franqueza, la grandeza es justicia, la su nobleza es mercet. (pp. 81-83)

En esta cita podemos reconocer, con mayor claridad, la manera en que este tipo de literatura, de carácter político (en tanto que están dirigidos a aconsejar el correcto gobierno y el proceder virtuoso en la vida tanto privada como pública) articula el conocimiento tripartito de la filosofía práctica, pues entrelaza en la misma enseñanza el carácter ético, económico (del regimiento del hogar) y político de manera explícita. Además, sobre estas sentencias me gustaría resaltar un par de aspectos; en primer lugar, la merced divina que otorga al rey los cuerpos y la riqueza del pueblo; beneficio que debe ser correspondido con verdad, merced y mesura. Esta idea es central en la configuración de la *política de la riqueza*, pues el vicariato del rey sobre la tierra también legitima su superioridad en la administración de los bienes materiales del reino. En segundo lugar, me gustaría insistir que la relación de la justicia con la duración de los bienes la vincula con la mesura, y a ambas con la merced real (“rey es justicia e merced”, “menos dapño viene al pueblo por la desmesura del rey que non les viene por desmesura de la guerra”), asunto que ya también he mencionado y ahora revela la compleja trabazón entre las virtudes, mesura, justicia y franqueza en la *política de la riqueza del corpus*.

Vale la pena recordar que, en la *Partida Segunda*, la justicia es una de las cuatro cualidades virtuosas indispensables en el rey (aunque también para todos los individuos), pues ahora quisiera reiterar que la redistribución de la riqueza es un característica de la justicia. Esto se estipula en Título V, ley VIII:

la quarta virtud es justicia, et es madre de todo bien, ca en ella caben todas las otras, et por ende ayunta los corazones de los homes, et face que sean asi como una cosa para vevir derechamente segunt mandamiento de Dios et de señor, departiendo et dando á cada uno su derecho asi como meresce et le conviene. (*Partida Segunda*, Título V, ley VIII, p. 38)

La última parte de la cita atañe al uso de la riqueza en el reino. Ésta debe repartirse con justicia a quienes lo merecen (no sólo en castigos, sino también en mercedes), mediante la regulación de los méritos por los que es posible obtener un galardón.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí sobre la justicia, podemos concretar que ésta es indispensable en el rey para que la fortuna material del reino pueda ser utilizada correctamente en su mantenimiento y defensa contra los enemigos, y para corresponder (galardonar) a aquellos vasallos que, en guerra, ameritan un reconocimiento por haber contribuido en la defensa y acrecentamiento del territorio y honra de su rey, señor o emperador.

2.3.3. Valoración de la franqueza

El rey, como supremo administrador de los bienes materiales del reino, tiene la facultad y el deber de redistribuir los bienes recaudados, mediante la retribución meritoria de mercedes y la ayuda a los necesitados; lo mismo se espera de aquellos señores que gobiernan su propio señorío. Tales beneficios, que motivan la repartición de la riqueza, deben ser otorgados con mesura y corresponden a la franqueza o largueza de aquel que ejerce su potestad sobre el territorio y su gente, pues: “Gualardon es bienfecho que debe seer dado francamente” (*Partida Segunda*, Título XXVII, ley I, p. 305) y “largueza es corona de los príncipes, refrigerio de los mendigantes” (*Doze sabios*, cap. XII, p. 88).

La *Partida Segunda* valora a la franqueza de la siguiente manera:

Grandeza es virtud que está bien á todo home poderoso, et senaladamente al rey quando usa della en tiempo que conviene et como debe; et por ende dixo Aristóteles á Alexandre, que él que púnase de haber en sí franqueza, ca por ella ganarle mas aina el amor et los corazones de la gente: et porque él mejor podiese obrar desta bondat, espaladinol qué cosa es, et dixo que franqueza es dar al que lo ha menester et al que lo meresce, segunt el poder del dador, dando de lo suyo, et non tomando de lo ageno para darlo á otro, ca el que da mas de lo que puede non es franco, mas desgastador, et demás habrá por fuerza á tomar dé lo ageno quando lo suyo non

compliere, et si de la una parte ganare amigos por lo que les diere, de la otra parte serle han enemigos aquellos á quien lo tomare; et otrosi dixo que el que da al que non lo ha menester, que non le es gradecido, et es tal como el que vierte agua en la mar; et el que da al que lo non meresce es como el que guisa su enemigo que venga contra él. (Título V, ley XVIII, p. 45)

Según esta cita, la franqueza del rey (y de todo hombre poderoso) es el ejercicio del uso justo y mesurado de la riqueza⁷⁴ (sin dar de más a quien no lo merece ni de menos a quien amerita), con el que consigue un reino fuerte, consolidando el amor de su pueblo, mediante el reconocimiento a los hechos valientes, esforzados y fieles por vía del galardón. Este recurso le permite al soberano reafirmar la lealtad de sus súbditos, redistribuir los bienes materiales del reino y mostrarse como supremo administrador de dichos recursos. Esta misma virtud se recomienda en los individuos con capacidad de gobernar y en general a cualquiera, pues, la largueza cumple también una función caritativa. El *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos* permitieron reforzar y promover estas ideas.

En el *Libro de los doze sabios* la franqueza ocupa un lugar central. Al desarrollo de esta virtud, directa e indirectamente, se le dedican siete capítulos: XII (sobre la largueza del rey), XIII (sobre la escasez con quienes el rey no espera ninguna virtud), XXV y XXX (sobre no demorar la merced real), XXXV (sobre pagar adecuadamente los sueldos a las compañías en guerra), XXXVII (sobre honrar a los buenos) y XXXVIII (sobre honrar a los extraños que visiten al rey).

El tema se expone de manera explícita, en el capítulo XII, que lleva por título: “que el rey debe ser largo a los nobles e fidalgos e de buen linage, e a los otros que bien obran”. Este capítulo, además de exaltar dicha virtud como atributo real y como herramienta de homenaje al servicio del rey y el reino en batalla, también permite identificar el complejo sistema burocrático necesario para poner en práctica la asignación de los recursos racionados mediante la largueza o franqueza del rey:

⁷⁴ En el Libro II, Título VI, ley II del *Espéculo* podemos encontrar un ejemplo concreto donde es posible reconocer el estrecho vínculo entre la franqueza y la medida; en este caso la medida también es significada como una cualidad regia: “E si el rey por su medida le quisiere fazer alguna merced e el o a alguno de su linage, non les puede dar ninguna cosa de lo que fue suyo, más deles de otras cosas tanto quanto fuere su medida” (p. 31)

Que una de las principales graçias que cunple aver en los señores, espeçialmente en los conquistadores, ser largo de coraçón e de obra, pero que non se deve mover ligeramente a fazer merçed fasta ser çierto del bien que cada uno fizo. [...] E non tan solamente deve el prinçipe o regidor pesquerir e saber esto, mas en todo reyno o regimiento debe saber qué personas buenas ay en cada çibdad o villa o logar, e cómo usan, e quáles son para guerra o quáles son para ofiçios, o quales cobdiçiosos desordenados, porque a cada uno dé e ordene lo que entendiere que le cunple, e asý non fará cosa desordenada nin syn razón, que largueza es muy enobleçida virtud. (pp. 87-88)

Este consejo asoma el esfuerzo y los múltiples trabajos que necesitan ser delegados para la vigilancia jurídica y administrativa del reino, para cumplir con el deber de hacer “justicia y merced”. Capítulo que también podría haber ayudado a sustentar el empeño alfonsí por colocar jueces y administradores reales en todo el territorio.

La regulación de este complejo sistema burocrático administrativo está detallado en el Libro IV del *Espéculo* y en la *Partida Tercera*, las cuales están dedicadas a la *práxis* jurídica. También, en el *Libro de los doze sabios*, en el capítulo XXI (“que fabla de los alcaldes e justiçias e ofiçiales e corregidores que sean buenos”) se abre otro asomo hacia la amplitud de esta estructura jurídico administrativa y a sus funciones:

Pon en las çibdades e villas e logares de tu reyno tales alcaldes e justiçias e oficiales e corregidores buenos e ydonios e sufiçientes e fuertes e esforçados, que amen e teman a Dios e tengan la justiçia ygal, asý al mayor como al menor, e que non aya pavor de castigar e fazer justiçia, asý en el fuerte e como en el flaco, asý en el grande como en el pequeño, e que a todos sean valança e peso e medida ygal e derecha. [...] E a estas justiçias, dales su mantenimiento razonable. (pp. 95-96)

Este capítulo podría considerarse una continuación del consejo dado en el XII, donde se especifica la manera de poner en práctica dicha vigilancia que permitiría al rey conocer qué personas o lugares merecen su merced: colocando alcaldes, justicias y oficiales. La especificidad del trabajo de este tipo de funcionarios irá diversificándose y ampliando el espacio social del aparato curial a lo largo del tiempo en el sistema monárquico español⁷⁵.

75 La multiplicación de las funciones de este sistema burocrático administrativo con el devenir de los siglos, el crecimiento de la inversión de recursos en este sector y el aumento poblacional habrían propiciado una primera burbuja especulativa en el mundo europeo hacia principios del siglo XVII en Castilla, según la hipótesis de Víctor Gómez, en la nota

El *Libro de los cien capítulos* condensa y amplía el contenido sobre la largueza respecto a *Flores*, por lo que me concentraré en éste para reconocer la valoración de dicha virtud y la incorporación de las novedades en la refundición del texto. La franqueza se toca en seis capítulos (X, XXVIII, XXIX, XXXIV, XXXV y XXXVI) donde se describe como una de las “buenas maneras”, como un elemento constituyente de la nobleza y como refuerzo del linaje: “sabed que el noble deve aver siete maneras en sy, la primera es franquesa, la segunda: esfuerço, la tercera: sufrençia, la quarta: paciencia, la quinta: verdad, la sesta: vmildad, la VII: castydad” (Capítulo XVIII, p. 46).

La valoración más detallada de esta virtud se encuentra en el capítulo XXXVI que tiene como epígrafe “De la franqueza e la escasedat”. Aquí se utiliza el contenido la ley XXVII de *Flores de filosofía*, ampliándolo, sobre todo hacia el final:

Quando Dios faze merced a los omnes pruéalos e quiere ver que merçet farán ellos a los otros. De la merçet que Dios te diere, faz merced, e ganarás toda vía bien con bien. Dios ama a quien faze bien; los omnes son ganado de Dios e Dios ama al que faze bien al su ganado. Conviene a omne toda vía en ganar merced de Dios con que faga bien a sí e merçet a otros. Muchos escasos popan⁷⁶ su aver e acaésceles ocasiones en que lo an a gastar. Quando an riqueza los que suelen fazer algo, tanto vale a los pobres como si viniese año bueno a la tierra; quando acaesce que an mengua los que farían franqueza e an riqueza los escasos, tanto vale a los omnes como si viniese año caro a la tierra. La buena franqueza es que la comience omne a fazer antes que ge la pidan e aquello que oviere a fazer que lo faga apresa sin alongamiento. Non á cosa con que pueda omne gradescer la merced que Dios le faze mejor que fazer merced a sus siervos por Él. Una partida del aver del omne bueno es guardado contra él de que se gobiernan otros, otrosí es guardada una partida de aver d'otro de que es gobernado él. Lo que popa omne de sí para otri lo condesa. La franqueza es guarda de la fama e ganador de la nobleza. Más es el yerro de la franqueza que el derecho de la escaseza. (p. 141)

De acuerdo con la cita, la fortuna material es una merced divina que funciona como prueba para el individuo, quien debe corresponder haciendo merced a otros, siendo franco. Esta virtud propicia la participación de los más ricos en la distribución de la riqueza, garantizando a cambio fama y nobleza. Pues, como ya había anticipado en el capítulo sobre el lugar de la riqueza en el mundo, con franqueza el individuo puede conseguir el agrado de Dios, del rey y de la sociedad. Podríamos decir que la

periodística al respecto elaborada por Luis Doncel (2017).

76 Respecto al término *popan*: Marta Haro (1998) anota: “menospreciar, tener el poco” (n. 1, p. 141).

franqueza es el cumplimiento de las dos virtudes antes valoradas: medida y justicia, por ser su cualidad pragmática. Hacer franqueza equivale a hacer el bien, retribuir la merced que Dios ha hecho a los individuos que ha beneficiado con su gracia, lo que justifica que el *aver* sea el mejor bien posible; pues, con él, el hombre puede hacer bien al hombre y agradar a Dios. Esto último sería razón suficiente para motivar una política de la riqueza.

La franqueza que más se valora en el *corpus* sapiencial, y se exige a la sociedad curial es aquella que se hace en beneficio de los parientes. Si bien los necesitados, cualquiera que sea, requieren de la ayuda de los más favorecidos, y en esto también se insiste, la literatura sapiencial es reiterativa sobre un hecho: la mejor manera de hacer bien con la riqueza es franqueando a los familiares. Este tema se menciona explícitamente en el *Libro de los doze sabios* en el capítulo XII, se desarrolla en *Flores de filosofía* en dos leyes (XXVII y XXVIII) y en *Cien capítulos* ocupa tres capítulos: XXXIV, XXXV y XXXVI.

Como es cumplido a toda virtud, por exceso y carencia, sobreviene el vicio y el pecado. La ley XXVIII del *Libro de los cien capítulos*, ahonda en el tema y muestra la contraparte a la *franqueza*, la escasez:

Sabed que toda la franquesa, que es de Dios, él la ama, pues la franquesa aduse amor, e la escasesa aduse desamor. E tan grand sabor ha el franco de dar como el escaso de tomar. E el que ha poder de faser bien e non lo fase, es gran mengua dél e es ocasion que le viene. E el que despiende de su aver en faser bien es como el que va á ganar algo de sus enemigos, e lo condesa para sy. E el que ha abondo de aver de guisa que non ha por qué se temer de ser pobre, e es escaso, este ha mayor culpa que non otro. E el omne en quien ha franquesa, aquél es de más alto coraçon que non otro, e demas aduse buen pres. E sabed que, quando los francos son pobres e los escasos ricos, entonce son los buenos en cuyta, ca cierta cosa es que, quando menguan los fasedores del bien, piérdense los vergonnosos. Pues quien precia su aver despreca a sy mismo. E el mejor comienço de la franqueza es: que non quiera omne de mala parte, e por esto quien espiende su aver o gelo non gradescen, su aver es que espiende en balde. E la mejor cosa que omne puede faser es: que faga omne bien por su alma, e en esto onrra su cuerpo e su aver. (Capítulo XXVII, pp. 60-61).

Este consejo no sólo se refiere al rey, sino que muestra también la conveniencia de esta virtud en cualquier individuo, tanto en el ámbito político, pues cuando las personas son francas los buenos se

enaltecen, como en el plano espiritual, porque la riqueza, al ser un don divino, debe franquearse en agradecimiento y en alabanza a Dios. También, en la misma cita destaca, de nuevo, la estrecha relación en el esquema de vicios y virtudes relacionados con la riqueza, pues es posible inferir que en la escasez, vicio opuesto a la franqueza, también subyacen la codicia y la avaricia: “E el que ha abondo de aver de guisa que non ha por qué se temer de ser pobre, e es escaso, este ha mayor culpa que non otro”. Lo mismo puede decirse sobre la franqueza y la mesura, pues el consejo recomienda dar a quien lo merece y lo agradecerá, es decir, sin dar de más ni de menos, mesuradamente.

La franqueza del rey y los señores es crucial para el mantenimiento del reino, pues gracias a ella es posible garantizar la distribución de la riqueza, que se obtiene, en gran medida, como parte de las ganancias adquiridas en conquistas bélicas que acrecientan el señorío del territorio; labor, esta última, a la que están obligados tanto vasallos como naturales, según se estipula en el *Espéculo*, en el Libro I, Título VI, ley I: “Los vasallos otrosi e los naturales deven guardar otrosi el señorío por que sea siempre uno e lo aya el señor natural, e deven puñar acrescentarlo e en defenderlo por la naturaleza que a en el regno” (p. 29). Los bienes obtenidos en estas conquistas deben ser entregadas al rey para su posterior redistribución, de acuerdo con el propio *Espéculo*: “De aquellos que son naturales e vasallos e non naturales del rey dezimos, que quanto ganaren en su conquista o fuera de su conquista, que gelo deven dar sin ningun enbargo” (Libro I, Título VIII, ley I p. 37). Puede reconocerse aquí, también, el claro intento por centralizar en la figura del monarca el uso de la riqueza del reino. Esto se continúa en las *Partidas*, pero en éstas se desplaza ligeramente la figura monárquica del foco hacendario, para compartir con los señores la labor de redistribución de riqueza obtenida en las conquistas, pues la asignación de galardones, mediante la franqueza, depende de ambas élites.

La *Partida Segunda* pretende regular con claridad esta práctica tradicional que busca reconocer y retribuir el esfuerzo y el servicio de sus vasallos. En esta *Partida* se estipula el significado de

galardón, quién lo debe hacer y a quién, en qué tiempos, cuál es su beneficio, cuántos tipos de galardones existen y sobre qué méritos deben ser hechos. Su significado se describe en el título XXVII:

Gualardon es bienfecho que debe seer dado francamente á los que fueren buenos en la guerra por razón de algunt grant fecho señalado que ficiesen en ella. Et débelo dar el rey, ó el señor ó el cabdiello de la hueste á los que lo merescen, ó á sus fijos si los padres non fuesen vivos; et debe seer atal el gualardon et dado en tal tiempo que se pueda aprovechar del aquel á quien lo dieren. (*Partida Segunda*, Título XXVII, ley I, p. 322)

El galardón beneficia a los buenos y esforzados en batalla que han demostrado su fidelidad, pero también beneficia al rey o al señor, pues con esta retribución hace visible el reconocimiento ante las hazañas loables, que redundan en beneficio común, remarcando así su poder a través de su largueza. Esta potestad real proviene, de acuerdo también con la *Partida Segunda*, a la tradición guerrera de Castilla y León que adecuó su estructura política y económica en torno a las conquistas territoriales: “et por ende antiguamente los nobles homes de España que sopieron mucho de guerra como que vivieron siempre en ella, pusieron señalados gualardones á los que hi bien ficiesen” (*Partida Segunda*, título XXVII, ley II, p. 323).

Esta forma de hacer justicia, mediante la medida y la largueza del rey, utilizando la riqueza del reino, puede ocurrir bajo dos circunstancias, de acuerdo con la misma *Partida*; la primera, por mérito del individuo a galardonar y, la segunda, cuando aquél quien lo otorga lo decida por voluntad propia. La primera, a su vez, se divide en tres: cuando el individuo recibe el galardón sin haber perdido nada durante su hazaña, pues se ha destacado por llevar a buen término las órdenes recibidas; cuando el individuo ha perdido algo, y cuando es galardonado por un mérito mayor a los que antes se han señalado, de “más razón”:

Los gualardones que merescen los que son bien acabdellados et facen los grandes fechos en las guerras son en dos maneras: la una es sobre bondades ciertas que los homes facen segunt los fechos que les acaescen, la otra por alvedrio de aquellos que los han de gualardonar. Et esta primera que es de los gualardones ciertos se departe en tres maneras: la primera quando el home rescibe gualardon sin perdida que haya fecho, la segunda quando gelo dan por perdida que rescibe, la tercera quandol gualardonan el bien que face mas de razón” (Título XXVII, ley III, p. 323)

Respecto a aquellos galardones que se otorgan por acto meritorio, los individuos que no han perdido nada, pero se desempeñaron elogiosamente en batalla, pueden recibir galardón por palabra, es decir: un agradecimiento de su señor, o mediante algún bien (tampoco estipulado en la *Partida*) de manera que aquel se sienta justamente retribuido. En el caso en que el individuo haya usado sus manos en la lid, por ejemplo, derribando la seña del enemigo, éste debe ser recompensado con un beneficio doble; si por sus propios medios consigue matar al caballo de algún caballero enemigo, captura al jinete, entonces debe ser galardonado con alguna heredad o su señor debe hacerle algún bien con el que éste pueda vivir honradamente, además de entregarle las armas y el caballo del enemigo. Si bajo las circunstancias anteriores el señor no responde de acuerdo a la ley, su vasallo puede exigir el galardón estipulado, mediante un pleito en Corte. Esto demuestra la superioridad de la ley sobre el rey y los señores en las *Partidas*.

En caso de que el vasallo pierda algo en la empresa bélica, debe ser galardonado con algo semejante más algo extra. Si durante el camino pierde el caballo o la bestia por enfermedad u otro motivo, su señor está obligado a retribuirle algo idéntico más medio extra. Esto último probablemente, equivalente en calidad o precio. Si el vasallo pierde algún miembro que afee su figura o lo incapacite, su señor debe galardonarlo con algo suficiente para que aquel no sea pobre en lo que resta de su vida. Si acaso llega a morir en batalla, el galardón debe ser para sus hijos, esposa o, en su defecto, cualquier pariente cercano, y si, antes de su fin, el individuo hizo algún pacto de palabra respecto al galardón con su señor, éste está obligado a cumplirlo cabalmente. De todo lo anterior, en la *Partida Segunda* también se garantiza el cumplimiento, mediante la querrela en Corte de no llevarse a cabo lo que estipula la ley.

Por último, aquellos galardones obtenidos por “más razón”, por mayor mérito, son aquellos que se ganan cuando se ayuda a mejorar el propio estado del rey, señor o emperador; por ejemplo, arrebatando alguna heredad al enemigo. A esta hazaña debe premiarse con otra heredad, ya sea del

enemigo o del propio realengo del señor. Aquellos que maten a un caudillo (más no a caballero) o lo capturen, deben otorgarles la honra de *fijosdalgos*, aunque no la tuvieran por linaje; si acaso quien logre la hazaña es siervo de otro señor, deberá ser libre. También amerita galardón por “más razón” quien defienda activamente a su rey, ya sea liberándolo del cautiverio, desviando el golpe que habría de matarlo o herirlo, si le ofrece un caballo de haberlo perdido, en general: si protege su integridad. Este ejemplo de valentía debe galardonarse con título de caballería, buen casamiento o lo que el rey considere. Todo lo anterior, ocurre bajo la premisa de que aquel que ayuda a acrecentar la honra del rey, señor o emperador debe acrecentar la suya. Podemos reconocer en este privilegio, una oportunidad de movilidad social.

En Título XXVII de la *Segunda Partida* se estipulan más galardones que los ya mencionados, pero los que he descrito son suficiente para mostrar que su regulación, distribución mesurada y franca, emanan de la ley creada por el rey y de su justicia. Además, esta descripción es suficiente para ejemplificar que las disposiciones legales respecto a los galardones responden a la intención de regular los bienes materiales en su adecuado uso (en este caso: su distribución en contexto de guerra, por galardón) de acuerdo con las acciones y hábitos (maneras y costumbres) que así lo ameritan: la valentía, el esfuerzo y la fidelidad.

Podemos recapitular, ahora, que la franqueza conviene a los individuos porque retribuye la gracia divina, pone en práctica la medida y la justicia, facilitando que la riqueza se distribuya y fortalezca el bien común, por lo que conviene, sobre todo al rey, quien la practica mediante el otorgamiento de galardones, que procuran la distribución de la riqueza. Además, la franqueza afirma la nobleza, posibilita la duración de los bienes y la consecución de una buena vida. La reserva innecesaria, la escasez, y dar riqueza a quien no lo merece, la desmesura, deben ser evitadas.

2.3.4. Valoración de la sabiduría

La sabiduría, durante el siglo XIII, fue considerada como un don Divino y una virtud intelectual. Como don, es el saber que desciende de Dios (sede del conocimiento absoluto de todas las ciencias) hacia su creación y, por lo tanto, siempre debe volver a Él; todo conocimiento debe indicar esta procedencia para ser considerado verdadero. Como virtud, la sabiduría yace en la prudencia, en la capacidad de discernimiento, en la práctica del saber, con la que el sabio puede obtener larga vida, honra y riqueza⁷⁷. Sobre esta doble propiedad inalienable de la sabiduría (como don divino y saber práctico) Adeline Rucquoi apunta que:

La sabiduría, en su sentido ordinario, es prudencia, saber, reflexión, superioridad espiritual; su fundamento es el respeto de la ley dada a Moisés; su recompensa la vida, la honra y la riqueza. Pero la sabiduría es, al mismo tiempo, atributo divino, “compañera del trono” de Dios, creada por Él antes del mundo y en la que actúa Su poder, equivalente a la palabra de Dios -palabra que es creadora, de alianza y mandato, histórica, promesa, palabra que es Cristo-. La primera Epístola a los Corintios presenta a Jesucristo como “sabiduría de Dios” (1,30), criterio desde el que “todo debe juzgarse” (2,15) y que “unifica todo lo que le precede” (Ef., 1,4). (1993, p. 7)

En la ideología monárquica cifrada en el *corpus*, así como en la obra historiográfica de Alfonso X analizada por Rucquoi, el don divino de la sabiduría es superior en el rey debido a su posición privilegiada y concedida por la misma divinidad. Superioridad que permite ejercer al monarca sus funciones como creador de la ley, como procurador supremo de justicia y como productor de conocimiento. Sobre ello, también Adeline Rucquoi señala que:

La afirmación de que todo saber viene de Dios y acerca a Dios, y de que los reyes, por ser reyes, tienen más saber y más entendimiento confiere así a la función real un carácter clerical, si no sacerdotal. No solamente comparte el rey el saber con los miembros de la Iglesia, sino que lo posee en mayor grado. Esto es lo que le permite, cuando legisla – “por que conviene a los reyes

⁷⁷ Durante los siglos XIII y XIV, los conceptos de sabiduría y prudencia parecen derivar en buena medida del conocimiento aristotélico, pero en el sistema de pensamiento del estagirita se establece una diferencia entre ambos; no obstante en dichos siglos medievos, concretamente en Castilla, no existe distinción según han apuntado Adeline Rucquoi (1993), Mariana Kleine (2007) y Mélanie Jecker (2014). Esta última investigadora señala una posible confusión sobre el término *prudencia* derivada de la errónea equivalencia con la *produencia* ciceroniana. Para revisar el devenir del concepto en la historia del pensamiento filosófico: Pierre Aubenque (1999), *La prudencia en Aristóteles. Con apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona: Crítica.

que an a tener e a guardar sus pueblos en paz e en iusticia que fagan leyes e posturas e fueros” -, dedicar la primera de sus siete Partidas a definir “qué cosas son las leyes e fabla de la Sancta Trinidad e de la fe católica e de los artículos della e de los sacramientos de Santa Egleſia, e del apostoligo e de los otros prelados que los pueden dar, en qué manera deven seer onrrados e guardados, e de los clérigos e religiosos e de todas las otras cosas tan bien d privilegios cuerno de los otros derechos que pertenescen a Santa Egleſia” (1993, p. 12)

Fue el saber lo que acercó la investidura real de Alfonso X a la sacralidad y no el rito y los símbolos de la coronación, pues, como bien apuntó Teófilo Ruiz (1984), la realeza castellana no siempre atendió a la mismas estrategias de consagración del rey que los reinos transpirinéricos⁷⁸. Alfonso X pretendió asumir su autoridad desde la figura del *rex sapiens*⁷⁹, prototipo del cual no sólo dejó constancia en su literatura (por ejemplo en la *Partida Segunda*), sino que llevó a la práctica mediante la consolidación de la lengua vernácula como lengua de la cancillería, de producción científica, histórica, filosófica y legal; creaciones que también atestiguan la realización de dicho modelo, en tanto que toda esta empresa de creación y difusión fue posible gracias a su mando e intervención directa⁸⁰.

En la *Segunda Partida*, Título V, ley XVI, “cómo el rey debe ser acucioso en aprender leer, et de los saberes lo que pudiere”, puede reconocerse la consideración alfonsí sobre la sabiduría:

Acucioso deue el Rey ser, en aprender los saberes, ca por ellos entenderá las cosas de raiz; e sabrá mejor obrar en ellas, et otrosí por saber leer sabrá mejor guardar sus poridades et seer señor dellas, lo que de otra guisa non podría bien fazer, ca por la mengua de non saber estas cosas haberie por fuerza de meter otro consigo que lo sopiese, et poderle hie avenir lo que dixo el rey Salomón, que el que mete su poridat en poder de otro fácese su siervo, et quien la sabe guardar es señor de su corazón; lo que conviene mucho al rey. Et aun sin todo esto por la escriptura entenderá mejor la fe, et sabrá mas complidamente rogar á Dios, et aun por el leer puede él mesmo saber los fechos granados que pasaron, de que aprenderá muchos buenos enxiemplos. Et non tan solamente tovieron por bien los sabios antiguos que los reyes soliesen leer, mas aun que aprendiesen de todos los saberes para poderse aprovechar dellos: et en esta razón dixo el rey David consejando á los reyes que fuesen entendidos et sabidores, pues que

78 Adeline Rucquoi (1993) elabora y defiende la tesis del carácter sagrado de la realeza española a través de la sabiduría en su artículo “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana”, en *Reoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del románico*, pp. 1-21.

79 Sobre esta imagen en la literatura alfonsí ver Marina Kleine (2015): “Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (III): *Rex sapiens*”, *De Medio Aevo*, 7, pp. 63-98, y el segundo capítulo de la tesis doctoral de Irina Nanu (2013).

80 El esfuerzo de producción y difusión, así como el tipo de contenido en las obras y sus diversas intenciones son conocidos como el “concepto cultura alfonsí”. Para ahondar en esta teoría ver: Francisco Márquez Villanueva (2004), *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona: Ediciones Balleterra.

ellos fian de juzgar la tierra: et eso mesmo dixo el rey Salomón su fijo, que los reyes aprendiesen los saberes et non los olvidasen, ca por ellos hablan á juzgar et á mantener las gentes. Et Boecio, que fue muy sabio caballero, dixo que non conviene tanto á otro home como á rey de saber los buenos saberes, porque la su sabidoria es muy provechosa á su gente, como que por ella han á ser mantenidos con derecho; ca sin dubda ninguna tan grant cosa como esta non la podrie ningunt home complir, á menos de buen entendimiento et de grant sabidoria. Onde el rey que despreciase de aprender los saberes, despreciarla á Dios de quien vienen todos, segunt dixo el rey Salomón, que todos los saberes vienen de Dios, et con él son siempre, et aun despreciarla á sí mesmo: ca pues que por el saber quiso Dios que se estremase el entendimiento de los homes de las otras animalias, quanto el home menos hobiese dellos, tanto menor departimiento habrie entre él et las bestias. Et el rey que esto feciese, avenirle hie lo que dixo el rey David, el home quando es en honra et non la entiende, fácese semejante de las bestias, et es atal como ellas. (pp. 44)

El saber conviene, como todas las virtudes, al propio rey antes que a cualquier individuo, pues con ella sabrá obrar adecuadamente, proteger su secreto y la autonomía de su mando, sabrá reverenciar adecuadamente a Dios, conocer el pasado y juzgar, gracias, principalmente, mediante el aprendizaje de la escritura, aspecto que, simultáneamente, reviste de autoridad al propio trazo de la palabra emanada de la autoridad alfonsí. En la cita, también podemos reconocer la doble cualidad de la sabiduría, como un don y como una virtud; el conocimiento proviene de Dios y hacia Él debe dirigirse, pero también la sabiduría se adquiere aprendiendo los saberes, las ciencias del *Trivium* y el *Quadrivium*.

La sabiduría como virtud indispensable en el rey también se aconseja en el *Libro de los doze sabios*, donde se considera esencial para el correcto regimiento del reino, para que el monarca pueda ejercer justicia y dar galardón a quien lo merece: “por ella puede bien regir el reyno e regimiento que le es encomendado, e dar pena a los malos e galardón a los buenos”; y más adelante en el mismo capítulo, el décimo sabio asegura que “sabiduría es alcançar ferosa consolación de pobreza, vergel de los sabios” (cap. VI, pp. 78-79). Esto último señala, probablemente, al pagamiento como una cualidad del sabio, la conformidad con el estado material provisto por la divinidad.

En *Flores de filosofía*, al igual que en el *Libro de los cien capítulos*, la sabiduría es valorada como una posesión más apreciable que cualquier bien material, por ejemplo: “disen que más vale saber que aver, ca el saber guarda al omne, el aver halo omne de guardar, e por ende disen que el saber es

sennor e ayudador” (*Flores*, Ley XII, p. 36). Pues: “no ha mejor ganancia que el seso, e no ha peor ganancia que torpedat e locura, ca el loco quanto más le cresce el aver e el poder, a tanto más le crece la locura e la soberbia. E sabed que el cuerpo del omne es commo rregno, e el seso commo rrey, e las maneras son commo el pueblo” (*Flores*, Ley XXXI, pp. 64 y 65).

El saber es máspreciado que la riqueza porque con éste es posible guiarse en la vida, tal como tener un aliado o “ayudador”, que debe gobernar el acto de los individuos como un rey a su reino y así mantener a raya el afán desmedido de poder y riqueza. Este propósito puede conseguirse porque el saber conduce a reconocer la conformidad con el designio divino (el pagamiento), la medida y la justicia que limitan el deseo de mayor riqueza material, procurando apreciar y agradecer lo que se tiene: “con el saber conosci el omne el bien e la merced que Dios le fase, e gradescerlo ha” (*Flores*, p. 74).

Estas valoraciones provienen de la ley XII de *Flores de filosofía*, que lleva por epígrafe “Del saber e de su nobleza e de la pro que viene dél”, que se refunde casi íntegramente en el capítulo XX del *Libro de los cien capítulos*. La versión de *Flores* es la siguiente:

Mucho deuedes amar ser sabidores e aprendientes, e non querades ser torpes, ca si lo fueredes perdervos hedes, e por eso disen que más vale saber que aver, ca el saber guarda al omne, e el aver hálo omne de guardar, e porende disen que el saber es sennor e ayudador. E sabida cosa es que los rreyes judgan la tierra e el saber judga á ellos. E todo omne que fabla en el saber es commo el que alaba á Dios. E dos glotones son que nunca se fartan, el uno es el que ama el saber, el otro es el que ama aver, pues con el saber gana omne parayso, e con el aver ha solas en solida, e con él será apuesto entre sus eguales. E el saber le será armas con que se defienda de sus enemigos, ca con quatro cosas se ensennorea el que non ha derecho de ser sennor, la primera es el saber, la segunda: ser ensennado, la tercera: ser de buena creencia, la quarta: ser de buena lealtad. Pues en el saber alça Dios los omnes viles e cunple los menguados. E el saber syn obrar es como árbol syn frutto. E el saber es dono que viene de la silla de Dios, porende conviene al omne que obre bien con lo que sabe, e non lo dexe perder (*Flores*, pp. 35-37).

De esta ley me gustaría destacar tres aspectos: 1) la comparación de los glotones que equipara el sabe con el aver. En este recurso no se considera a la codicia como un pecado, sino como el impulso que busca conseguir algo deseado que sólo en su exceso deviene en pecado o

práctica reprobable, como ya lo he mencionado. De esta manera, la glotonería de ambas cosas resulta beneficiosa para el individuo⁸¹, pues con una es posible conocer el mundo y sus leyes que redundan en provecho personal y común, y con el otra (la del *aver*) es posible afirmar la honra y llevar a cabo buenas obras que congracien al hombre con Dios y el rey o el emperador e, incluso, con sus semejantes. 2) El saber como un arma, una herramienta para mediar con el mundo y conseguir honra, pues con ella el poseedor podrá obtener señorío, obrando correctamente, con lealtad y devoción, con lo que ganará el reconocimiento del rey, la sociedad y Dios. 3) El saber como un bien abstracto que requiere necesariamente su ejercicio práctico, pues de otra manera no sirve de nada, es yermo: “E el saber syn obrar es como árbol syn fruto”.

Antes de terminar el análisis de la valoración de esta última virtud, me gustaría destacar algunas de las novedades incluidas en el *Libro de los cien capítulos* respecto a su texto base. En primer lugar, la comparación entre el valor de las mercancías y la sabiduría: “todas las cosas del mundo han mayor precio quanto menos fallan d’ellas, e an menor precio quantas más fallan delante d’ellas, fuera el seso e el saber que vale más por ende omne” (p. 114). En segundo lugar, me parece importante resaltar el replanteamiento de aquellas cualidades o “cosas que enseñorea el omne maguer non aya derecho de ser señor”; en *Flores de filosofía*, estas cualidades, de acuerdo con la cita anterior, son: saber, enseñamiento (educación), buena creencia y lealtad; en *Cien capítulos* esto cambia, las cuatro cosas con las que se enseñorean los individuos son: “el saber, aver, enseñamiento e fidelidat” (p. 116). En la refundición del texto queda desplazada la buena creencia por el *aver*.

Por ahora no tengo explicación certera para justificar la ausencia de la fe en este listado, pues el texto le da una evidente importancia a la doctrina cristiana y, tanto en el reinado Alfonsí

81 La valoración positiva de la codicia puede constatarse también, por ejemplo, en el primer acabado de la *Partida Primera*, que reescribe en parte el contenido del *Espéculo*, conocido también como el *Libro de las leyes*: “Et pues los hombres naturalmente cobdician saber todas las cosas, et mas aquellas que son á su pro” (*Libro de las leyes*, Título I, ley XIII).

como en el de Sancho IV, el lugar de la fe ocupó una posición cardinal en el horizonte moral. No obstante, este desplazamiento de la buena creencia por el *aver*, podría estar asociado al peso que se le da en *Cien capítulos* al uso de la riqueza como herramienta indispensable para la realización de actos meritorios de alguna distinción real y divina; pues, aparentemente en esta obra, como ya ha señalado Fernando Gómez Redondo en su *Historia de la prosa medieval castellana* (1998), se intentó construir una identidad caballeresca desligada del linaje y cimentada en los saberes que conforman la obra (entre ellos, saber utilizar correctamente la riqueza). Sobre la configuración de esta nueva identidad modelada por textos como el *Libro del los cien capítulos*, el estudioso apunta que:

De ahí, que en obras de este tipo se ponga tanta insistencia en demostrar que hay algo que supera a esa condición linajística: el «enseñamiento» y el «seso»; con tales ideas termina este tratado de caballerías [Gómez Redondo se refiere a *Cien capítulos*], pensado para definir un nuevo modelo de caballero cortesano, con preocupaciones vinculadas a tales enseñanzas. (p. 436)

Fernando Gómez Redondo se refiere a un fragmento del capítulo XIX “Más vale enseñamiento que linaje, ca el omne bien enseñado conoscerlo an quantos lo vieren por su enseñamiento, e non lo conoscerán por su linaje si non ge lo muestran o non ge lo fazen saber” (p. 111). Es cierto que esta obra, como su texto base, configuran tal identidad caballeresca y cortesana, y tal vez en esta base social, que se desea modelar, habría que buscar la motivación del desplazamiento de la fe por el *aver*.

Al margen de esta peculiar traslación de elementos que enseñorean, podríamos recapitular sobre la sabiduría que, el conocimiento sobre la medida, la franqueza, la justicia, el significado de la riqueza, su lugar en el mundo, así como los vicios y pecados relacionados con la fortuna material, también forman parte de los saberes configurados en el *corpus*, por lo que,

podríamos asumir, que estos conocimientos constituyeron la sabiduría esperada en su ámbito de recepción, aquellos saberes que debían conformar el “ensañamiento” de la Corte.

Este análisis está lejos de agotar el sentido de las valoraciones sobre el uso y la obtención de la riqueza tomadas de las leyes, juicios, consejos y sentencias configuradas en el *corpus*. No obstante, es suficiente para realizar una interpretación general sobre la *política de la riqueza* en las obras elegidas, así como su finalidad. Esta última coincide plenamente con el objetivo de la propia ley declarado en el *Espéculo* y las *Partidas*, que se corresponde con el de los textos sapienciales o espejos de príncipes: inculcar buenas costumbres en el pueblo, la sociedad curial y los futuros reyes y señores, en pos del beneficio personal y común. Costumbres que, como tales, deben influir en el adecuado comportamiento cotidiano, en el gobierno personal y del señorío. Esta *política de la riqueza* afirma el sistema tradicional de intercambio, donde se prima la adquisición de la riqueza por vía del derecho sobre la producción agraria y, sobre todo, a través de la conquista bélica; aunque, el mismo conocimiento es útil como base teórica para conducir actitudes y costumbres apropiadas frente a la riqueza, sin importar el modo de su adquisición.

Los saberes que definen esta política responden a un entendido común sobre la importancia y función de la riqueza como uno de los elementos constitutivos del sistema monárquico, destinado al orden, la defensa y la expansión del reino. Este bien se extrae del trabajo del pueblo y de los enemigos para socorrer a los necesitados y retribuir a los caballeros quienes defienden el territorio y logran su expansión. El administrador supremo de la riqueza del reino es el rey, pero también se le concede, en ocasiones, a los grandes señores la potestad sobre la administración de su señorío. En el ámbito espiritual, la riqueza es un don divino que exige virtud, gratitud y confianza en Dios; virtuosismo que procura el buen mantenimiento de los mismos bienes materiales. Es potestad y conveniencia del rey regular las prácticas de sus súbditos respecto a la obtención y uso de la riqueza mediante la ley, cuyo beneficio redunda en el enriquecimiento, la protección de los bienes y la adecuada repartición de

castigos y galardones; estos últimos, en forma de pago monedado, bienes materiales y privilegios. El mayor beneficio de la riqueza es la capacidad que provee para llevar a término buenas obras, que redundan, en quien las hace, en fama y el reconocimiento del rey y de Dios, consecuencias que posibilitan mayores beneficios para sí. Por otro lado, la pobreza es la peor condición de existencia, pero facilita la obediencia y la fe en Dios, con la que se consigue el beneficio de la vida eterna.

El sistema ético que configura el conocimiento sobre las buenas costumbres respecto a la obtención y el uso de los bienes materiales en el adecuado gobierno de uno mismo y el señorío, es decir, la *política de la riqueza*, se desprende del conocimiento general de dichas costumbres y se elabora en torno a cuatro virtudes cardinales relacionadas entre sí, que utilizan, principalmente, a la figura del monarca como referente especular: la medida, la justicia, la franqueza y la sabiduría.

La medida apela tanto a la distribución adecuada de los galardones como a la apropiada solicitud de recurso a los súbditos y al gasto prudente de recursos. También, medida es el término medio en el que todas las acciones tienen medida virtuosa; además, es una virtud cuando se trata de controlar la codicia y la avaricia, pecados con los que se busca señalar los peligros individuales y colectivos del mal uso de la riqueza. La justicia, como *praxis* de la ley ayuda a mantener la fortuna material en buen estado, a inculcar en los individuos las formas correctas de obtener y usarla, a castigar la codicia, asegurar la adecuada redistribución de la riqueza y su uso en el mantenimiento y defensa contra los enemigos. La franqueza es el ejercicio del uso justo y medurado de la riqueza, que propicia un reino fuerte, consolida el amor de su pueblo, reconoce los hechos valientes, esforzados y fieles, y permite al soberano reafirmar la lealtad de sus súbditos. Esta virtud posibilita a los individuos corresponder, poniendo en práctica la justicia y la medida, el don divino y real que los ha enriquecido, consolidando la fama y la nobleza; pues, mediante los buenos actos, aquellos que se realizan con la misma riqueza, es posible conseguir el agrado de Dios, del rey y de la sociedad. La reserva innecesaria, la escasez, y dar riqueza a quien no lo merece (la desmesura) deben ser evitadas. Por último, la

sabiduría, que emana, por un lado, de la propia sabiduría del rey, por otro, de la autoridad de los sabios y las Escrituras y, ulteriormente, de Dios mismo, conforma el conocimiento sobre la medida, la franqueza, la justicia, el significado de la riqueza, su lugar en el mundo, así como los vicios y pecados relacionados con la fortuna material.

2.4. La penetración del comercio en el horizonte ético cortesano y caballeresco

La política de la riqueza del *corpus* analizado, en su mayoría del siglo XIII, afirma el sistema de intercambio económico tradicional, donde el rey o el señor son las figuras centrales de esta economía y, como tales, ejercen el derecho a exigir tributos, a dirigir las campañas de conquista que incrementan las arcas y tienen la obligación de redistribuir los bienes. Dicha política refuerza este orden establecido y garantiza su continuidad porque forma parte de la ideología monárquica, que representa a sus élites de poder, al entramado conceptual, simbólico, ritual, institucional y material que legitima su poder. El sistema económico de este orden político se asemeja, en lo esencial, a la economía de regalo (*gift economy*) típica de las sociedades consideradas primitivas y distintivas del orden político estamentario medieval, pues en ellos existe una figura central que concentra el poder administrativo y redistribuye la riqueza hacia el resto de los miembros de la sociedad, mediante su largueza o magnanimidad.

Por otro lado, ya desde el siglo XII y hacia el siglo XIV, otro sistema económico (*profit economy*), centrado en el beneficio material y no la afirmación del poder simbólico de sus miembros, comenzó a dominar el tipo de relaciones de intercambio, como consecuencia del desarrollo del comercio, del incremento en la acuñación y uso de monedas, de la sofisticación de los contratos mercantiles, de la ampliación de las rutas para traslado de mercancías, de la fundación y trascendencia de ciudades sin un gran señor a la cabeza como Venecia o Amafil, entre otros factores. Proceso en el

que Robert S. López reconoce una Revolución Comercial, y en el que se habría propiciado el reforzamiento de otros tipos de organizaciones políticas y sistemas ideológicos, ya sean nuevos ya antiguos y marginales, impulsados por el ímpetu del comercio. La fuerza de estas transformaciones se abrieron paso eventualmente, también, en la ideología monárquica y en la ficción que afirma este orden.

En nuestros días se han realizado diversos estudios para comprender este proceso, como los de Luis Sas (1974), Dorothy Severin (1989), Michael Harney (1994), Nicholas Round (1997), Julian Weiss (2006), Simone Pinet (2006, 2016), Carmen Benito Vessels (2011) o Juliel L. Mell (2014), con los que se han reconocido, en obras canónicas y representativas del sistema de pensamiento preponderante en la Edad Media, la filtración del léxico mercantil y la transformación del valor, la tensión provocada por la contradicción entre sistemas económicos y de valores, la conciliación momentánea entre ambos sistemas a través del conocimiento cortesano y la tensión por conseguir un equilibrio entre dichos sistemas. A mí parecer, ninguna de las posturas defendidas por la crítica tendría que imponerse sobre las demás, pues la validez de todas ellas revela el complejo proceso de incorporación del mundo mercantil en las mentalidades medievales dominantes.

A las consideraciones de estos estudiosos y estudiosas me gustaría agregar un par de aspectos sobre el *corpus* estudiado en esta tesis: por un lado, la penetración del ámbito mercantil (algunas de sus prácticas y del conocimiento relativo al comercio) en el horizonte ético cortesano y caballeresco y, por otro, una apreciación favorable sobre la figura del mercader. Es posible reconocer lo primero en el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*, y lo segundo en la *Partida Quinta* (esto si asumimos la posibilidad de que el contenido de esta Partida, que ha llegado hasta nuestros días, haya figurado, en efecto, en su redacción fundamental)⁸² y el *Libro de los cien capítulos*.

82 Sin ánimo de defender que el contenido de la *Partida Quinta* que llegó hasta nuestros días sea el que figuró en su redacción original, me gustaría resaltar que desde comienzos del reinado de Alfonso X, el Rey Sabio definió como prioritaria la regulación de algunos aspectos del ámbito mercantil y del uso de la riqueza, según consta, por ejemplo, en el *Cuaderno de Nájera de 1252* que registra lo tratado en la reunión de Cortes que tuvo lugar en Sevilla en 1252, donde

En el *Libro de los doze sabios* es notable el conocimiento sobre el sistema de compra, venta y asignación de precios, y la importancia de incluir gente conocedora sobre estos temas en la Corte del rey o señor. Esto se plantea en tres capítulos, el XXVIII “Del abastamiento quel rey deve tener para las sus guerras”, el XXIX “De las gentes quel rey non deve de levar a las sus guerras” y el XXXIII “En quel rey non consyenta en el tiempo de las sus guerras conprar viandas a regatoneria”. En el primero (que ya he citado antes, pero vale la pena recordar) se aconseja lo siguiente:

Ante la guerra busca e ten aparejado bastimiento de pan, e de vino, e de carne, e de las otras cosas que te fazen mester, e fazlo tener presto en los logares çercanos de la tu conquista, e mandar conprar el tal bastimento a omnes de buen recabdo e entendimiento e de buena entençion e de poca cobdiçia, e mándales dar su mantenimiento abundantamente e aun más de lo que ovieren mester, porque para su provisyón non te ayan de fazer arte en las conpras. Que fallará la tu merçed que muchos con mala codiçia e por non se fartar entremeten en las conpras trigo podrido e çevada podrida por bueno por ganar la meytad. E quando lo han de dar a la gente aun demás de ser podrido, entremeten tierra e otras vilezas en manera que el que lo reçibe non puede comerlo. E sy lo comen por mas non pueden, adoleçen e muere e perçen con ello. E otrosý las bestias con la çevada. E quando el señor piensa que tiene gente para bien fazer, es toda doliente e flaca e perdida por el mal mantenimiento. E la gente doliente e faca escusado ha de bien fazer. E por ende cunple a la tu merçed que la fiança de los tales fechos que sea de buenos omnes e de poca codiçia. E al primero que errare en lo tal, que la tu merçed lo mande penar de tal guisa porque sea escarmiento para los que lo oyeren e vieren. Que señor, si la tu merçed no remedia en los tales fechos, e non tienes los dineros e bastimiento que les es prestos e buscados e mercados en sus tienpos devidos, mejor sería non començar la conquista para la aver de dexar por mengua o falleçimiento de lo que oviere mester. E las conpras destas cosas deven ser fechas a los tienpos de las cogechas porque valen menos e son más de barato. (Cap. XXVIII, pp. 99-100)

En este capítulo es posible reconocer cómo la *política de la riqueza* establece un límite sobre la adquisición de los bienes materiales, anteponiendo la advertencia sobre la codicia, de sus peligros en un contexto bélico. Pero aquí no hay una acusación directa hacia los mercaderes, sino al deseo desmedido de bienes. Incluso, puede leerse, entre líneas, la necesidad de comprender el mecanismo de reventa y la

se se equipararon las tazas del portazgo (impuestos sobre ganado trashumante) y las tercias a los tiempos de Alfonso VIII; la disolución de las cofradías gremiales; se tomaron medidas regulatorias del gasto suntuario, que se reiteraron en las Cortes de 1256, 1261 y 1268; se fijaron precios de prendas de lujo y objetos relacionados con la guerra, probablemente para facilitar la movilidad social; se prohibieron prácticas comerciales basadas en engaños como la “regatería”, entre otros asuntos. Además, también en el Libro III, título X, del *Fuero Real*, intitulado “De las vendidas e de las conpras” se pretende regular con detalle la práctica de compra y venta. De tal suerte, aunque el contenido de la *Partida Quinta* no sea el que figuró en su redacción original, podríamos asumir que el conocimiento que la sustenta habría figurado, en parte, en el horizonte intelectual del Rey Sabio y/o sus colaboradores.

necesidad de incluir a gente entendida en estos temas dentro la Corte del rey o señor. También, es plausible lo enterado que parece el o los autores sobre la fluctuación de los precios de acuerdo a las estaciones del año; hecho que comprobaría que, ya sea Fernando III ya Alfonso X, se abrían rodeado de tales consejeros, conocedores, también, de “mercaderías”.

El recelo hacia ciertos comportamientos asociados al mundo del comercio se reafirma en el capítulo XXIX:

Otrosý non cunple levar a la guerra en la tu merçed gentes nin conpañas ricas nin codiçiosas, e que non son para tomar armas nin usar dellas, e que su entençión es más de marcadoría que de alcançar onrra e prez. Que estos atales syenpre te furtarán en sueldo e te contarán por diez veynte, e estorvarte han los buenos fechos e cometimientos, por tal de se non poner en peligro. Que ellos por lo que han es por levar tus dineros malamente e por fenchir arcas de tesoros. E por ende cunple a la tu merçed de levar contigo los que entendieres que son tuyos e desénte bien e amante, e aman tu onrra. E de los otros mançebos e valientes omnes que desean alcançar onrra e que presumen de sí de la ganar por sus manos, e su codiçia e deseo es fazer fazañas e buenas obras [...]

E el que tiene en su voluntad en la codiçia del grand tesoro que tiene, e vende la onrra por dineros, non esperes dél golpe de lança nin de espada, nin palabra osada, nin ningund buen fecho. (pp. 100-101)

Aquí, más que un desprecio por los mercaderes, es posible notar la urgencia por señalar los peligros de la codicia y la insistencia por diferenciar dos quehaceres, el de la guerra y el del comercio. Distinción que parece asomar la contradicción entre sistemas ideológicos y la obvia exaltación de la superioridad estamental, pero también es posible notar una afirmación velada: también los guerreros valientes, honrados y fieles pueden llevar a cabo las transacciones y la administración que haría un mercader.

El dominio del autor o los autores del conocimiento sobre temas mercantiles termina por confirmarse en el capítulo XXXIII, dedicado, exclusivamente, al tema de la reventa o “regatería”:

Non consientas, e defiende que en la tu tierra, espeçialmente en el tiempo de la guerra, ningunas personas conpren pan nin vino, nin pescado, nin carne, nin otra cosa de mantenimiento para revender, salvo lo que ovieren mester para su mantenimiento propio. En pon pena asý de los cuerpos como de los algos en las tales personas que lo conpraren. Que deve saber la tu merçed que quanta carestía, e mal, e daño viene a la tierra es por los que conpran para revender, quel labrador forçado ha de vender. (p. 106)

En esta cita se muestran dos aspectos importantes sobre el dominio del conocimiento sobre el tema por parte del autor o los autores, la evidente especificidad sobre el proceso de la “regatería” y sus efectos sociales y económicos, pero también se puede inferir la conclusión de un dilema subyacente al texto, que podría haber sido discutido en sus días: ¿quiénes pueden y quienes no pueden recurrir a la regatería?

Esta obra, escrita a mediados del siglo XIII, no parece exigir en sus receptores el mismo dominio que el o los autores tienen sobre el mundo de las mercancías, pues la voz narrativa, que se dirige a sus escuchas (“Que deve saber la tu merçed”), entrega un conocimiento que debe ser adquirido por su receptor, incorporado entre los saberes necesarios para el correcto gobierno de sí mismo y el señorío. Esta sabiduría, que podríamos tildar como mercantil, forma parte, entonces, de la formación curial y caballeresca, de los *enseñamientos* cortesanos.

En el *Libro de los cien capítulos*, obra escrita hacia finales del siglo XIII o principios del XIV, la figura del mercader parece estar revestida de un halo de honra y valentía equiparables a las de aquellos que están dispuestos a ir a la guerra, como se puede apreciar en la siguiente cita del capítulo VIII que trata sobre quines acompañan y sirven al rey: “Tres cosas son que non se mete a ninguna d'ellas sinon omne de grant coraçón, que se quiera meter a grant aventura: la una es tomar renta de rey, e la otra mercaduría de mar e justar con enemigo” (p. 93). En este caso, la actitud favorable hacia los mercaderes de mar (y también a los recaudadores fiscales) está determinada por el peligro de su labor, pero también por su importancia, como también puede reconocerse en la *Partida Quinta*, título VII, ley IV: “Las tierras, e los lugares, en que usan los mercadores a leuar sus mercadurías, son porende mas ricas, e mas ahondadas, e mejor pobladas: e por esta razón debe plazer a todos con ellos” (p. 815).

Es el beneficio que obtiene el poder real y que redundará en el bien común, aquello que en el fondo se aprecia y permite llenar de honra sus vidas y los riesgos que toman, y asimilar su forma de vida y prácticas en el conocimiento curial y caballeresco. En este mismo sentido, también en el *Libro de los*

cien capítulos, la astucia y la precaución de los mercaderes se vuelve a exaltar, esta vez comparando las virtudes de un buen caudillo, en el capítulo XII, “de los cabdiellos e de quáles deven seer señores de cavalleros”: “E el caudillo de la hueste si non fuere esforçado e manso es ocasión de su compañía e ganancia de sus enemigos; e el caudillo sabidor e manso es como buen mercadero si oviere cosa en que gane, si non guarden su caudal en salvo” (p. 99). En este pasaje, además de poder reconocer la buena valía que se asigna a los comerciantes, al incluir habilidades asociadas a dicho campo en el horizonte ético caballeresco, también llama la atención el dominio aparente del o los autores sobre el ámbito comercial, pues denota el conocimiento de las estrategias de inversión en la compra y venta de productos; además, hace suponer que este tipo de saberes también habrían formado parte de su público receptor, quien tendría que haber sabido decodificar adecuadamente el contenido de esta sentencia para luego equipararla con las virtudes del caudillo.

Por último, tanto el *Flores de filosofía* como en el *Libro de los cien capítulos* se incluye un apartado final dedicado a la vida en los mercados donde, en primer lugar, se incluye al mercado dentro del orden providencial y, en segundo, se recomienda, principalmente, recordar el camino de la virtud y el temor de Dios en dicho contexto, a manera de guía moral y ética, como se lee al comienzo de la ley XXXVIII en *Flores de filosofía*, intitulada “De las mercaderías e de los mercados”:

Sabed que las mercaderías e los mercados son cosas e lugares con que gobierna Dios su pueblo. E quien fuer sabidor e acucioso, éste ganará su parte derechamente e con lealtad, ca el aver que es así ganado aproveselo Dios sólo que los omnes usen dello asy commo deuen. E sabed que el omne nunca muere salvo cuando es conplido aquel governamiento que Dios le puso en este mundo. E por ende temed a Dios, e aved buena fiusa en el” (p. 76).

Esta enseñanza se repite en el *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo intitulado “Capítulo de los menesterales e de los castigos a los menesterales, de los que an de buscar cómo guarescan en este mundo”. En éste se incluyen también algunos consejos en los que, como en las sentencias antes citadas, es posible reconocer una mayor familiaridad con el mundo mercantil, por ejemplo en:

Siempre merca al primero precio que te dan ca los que mercan sueltament' aquellos ganen, e el primer mercado tómallo mercador aventurado, e el omne de buena ventura merca aína e bien, e merca francament'. Si fueres franco en tu merca, mercarás e ganarás. E el que aduze e vende es bienaventurado e el que compra para regatería es maldito. (p. 160)

O bien:

Si metieres mientes en la menor cosa de lo tuyo acrecerlo has, e si posposieres la mayor cosa de lo tuyo menguarla as; maguer ayas mucho non dexes de meter misión en lo poco. Cosas á omne que vale más venderlas que meter mientes en ellas. Quien compra lo que non ha menester avrá de vender lo que ha menester. Con negligencia e con pereza viene la pobreza. Puna de mejorar tus cosas toda vía poco a poco. (p. 160).

Es notables la diferencia en el tratamiento sobre los temas relacionados al comercio en el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos* y la *Partida Quinta*. En los últimos tres, las figuras del mercado y los mercaderes se tratadas positivamente, sin ningún reparo, desde la normalidad y el aprecio, señalando siempre los peligros del deseo desmedido de riqueza. También, en todas estas obras, es plausible el acuerdo en incluir ciertos conocimientos relativos al comercio dentro de los saberes indispensables para el consejo y servicio al rey o señor. Esto último ocurre de forma indirecta en el *Libro de los doze sabios*, y de manera explícita en el resto de los textos. Entre ellos, es relevante el tratamiento de los temas mercantiles en el *Libro de los cien capítulos*. En éste hay evidencia de una penetración clara del conocimiento sobre algunas prácticas comerciales en el horizonte intelectual y ético del público receptor. Esto podría deberse a una recepción particular del texto, tal vez caballeros villanos mercaderes, o bien, a la penetración más generalizada de estos conocimientos en el ámbito curial y caballeresco. En todo caso, estos ejemplos podrían tratarse de consecuencias tangibles del proceso de transformación política y económica que Robert S. López nombró como Revolución Comercial y la penetración del mundo del comercio en las élites nobiliarias de los últimos siglos medios.

3. La política de la riqueza en el *Libro del caballero Zifar*. Continuidad y adaptación de la política de la riqueza del periodo alfonsí

El objetivo de este capítulo es el de identificar y analizar las directrices generales de la política de la riqueza en el *Libro del caballero Zifar* con una doble finalidad; por un lado, la de demostrar la existencia de dicha política durante la primera mitad del siglo XIV, dentro de los márgenes del molinismo y, por otro, la de advertir que el sistema de valoraciones y juicios en torno a la obtención y uso de la riqueza, así como las ideas y representaciones que determinan cuál es la función de la fortuna material en el mundo, podría ser consustancial a cualquier ideología monárquica de los últimos siglos medios y pudo, también, configurarse en la ficción.

El *Libro del caballero Zifar*, escrito probablemente durante la primera mitad del siglo XIV, bajo el auspicio de la reina María de Molina, es considerada una obra precursora de la literatura de caballerías en castellano; aunque, su estructura heterogénea ha resultado problemática para su catalogación, pues en ella se entrelazan relatos caballerescos, *exempla* y un espejo de príncipes⁸³. Al interior de esta obra y sus diversos modos textuales se recogen los preceptos fundamentales de la ideología del reinado de Sancho IV, auspiciada y consolidada, a la muerte del monarca, por la reina, su esposa, con el respaldo del entorno catedralicio toledano⁸⁴; ideología indispensable para legitimar el

83 Respecto a las distintas teorías sobre la fechación de la obra, los manuscritos e impresos donde se recoge, ver las notas introductorias a la edición de Cristina González (2013). En lo referente a su procedencia, estructura, influencias, género, recepción y sentido didáctico y moralizante, son estudios esenciales los de James Burke (1972), Juan Manuel Cacho Blecua (1999), Fernando Gómez Redondo (1999, 2001, 2018), Luciana de Stefano (1972), Roger Walker (1974) y Charles Philip Wagner (1903). Por su parte, Juan Manuel Cacho Blecua ofrece una detallada bibliografía sobre la obra desde 1983 hasta 1998 en “Bibliografía del Libro del cavallero Zifar (1983-1998)”, *La corónica*. [Special Issue: El «Libro del caballero Zifar»], 27, 3, pp. 227-258, 1999. Recientemente, Karla Xiomara Luna completa esta lista de estudios desde 1999 hasta el 2018, en el monográfico dedicado al *Libro del caballero Zifar*, coordinado por Marta Haro Cortés: *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval, 2018. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019].

84 Para ahondar en la relación entre la ideología molinista y el entorno catedralicio toledano, ver los estudios de Germán Orduna: “La élite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en la época de Sancho IV”, *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá: Universidad de Alcalá, pp. 53-61, 1996; Fernando Gómez Redondo: “El

poder de la reina, el de su hijo, Fernando IV, y el de su nieto, Alfonso XI, a quienes tuvo que proteger, políticamente, durante la minoridad de ambos. Con el *Libro del caballero Zifar* se buscó transmitir un conjunto de normas de comportamiento morales, éticas y políticas, con las que se configuró un perfil aristocrático de carácter caballeresco y devoto, con el que se pretendió corregir las directrices marcadas por Alfonso X y su curia, en favor del nuevo modelo ideológico.

Esta obra tiene un declarado carácter ficcional, subordinado a la enseñanza cifrada en el texto, al valor ejemplar de las historias, sentencias y ejemplos, que el receptor debe extraer para su provecho, como quien busca el fruto de la nuez a través de su dura corteza, según se indica al comienzo de “El caballero de Dios”, relato que constituye las aventuras de Zifar, su esposa Grima y sus hijos aún pequeños, Roboán y Garfín:

E porque este libro nunca apresçio escripto en este lenguaje fasta agora, nin lo vieron los omes nin lo oyeron cuydaron algunos que non fueran verdaderas las cosas que se y contienen, nin ay prouecho en ellas, non parando mientras al entendimiento de las palabras nin queriendo curar en ellas. Pero commoquier que verdaderas non fuesen, non las deuen tener en poco nin dubdar en ellas fasta que las oyan todas conplidamente e vean el entendimiento dellas, e saquen ende aquello que entendieren de que se puedan aprouechar; ca de cada cosa que es y dicha pueden-tomar buen enxiemplo e buen consejo para saber traer su vida mas çierta e mas segura, sy bien quisieren vsar dellas; ca atal es este libro para quien bien quisiere catar por el, commo la nuez que ha de parte de fuera fueste seco e tiene el fruto ascondido dentro. (pp. 74-75)⁸⁵

El entramado ficcional que conforma dicho libro está construido sobre el sistema ideológico del molinismo, contrario, en buena medida, a la ideología consolidada durante el reinado de Alfonso X, en la cual el poder eclesiástico quedó relegado a un segundo término, favoreciendo el encumbramiento de la figura del rey, de quien, por gracia divina, emanan los saberes (entre ellos los de las leyes) que deben

molinismo un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)”, *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, pp. 45-81, 2012 y “El Libro del caballero Zifar: el modelo de «ficción» molinista”, *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval, pp. 57-86, 2018. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019]; César González Manuel (2012) “El perfil político de la reina María de Molina”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 25, pp. 239-254, así como el de Juan Manuel Cacho Blecua (2018), “Los contextos del *Libro del caballero de Dios (Libro del caballero Zifar)*”, *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval, pp. 5-58. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019]

85 Para todas las citas de aquí en adelante utilizo la edición del *Libro del Caballero Zifar* de Cristina González, en su sexta edición, publicada en Cátedra (2013).

dirigir el destino del reino y sus súbditos, quienes necesitan adquirir dicha sabiduría para, mediante el entendimiento, poder aconsejar y servir adecuadamente. Estos saberes pretendieron configurar una “clerecía cortesana”, fundamentada en el “enseñamiento” y el “seso”, es decir en los conocimientos aprendidos (que emanan de Dios pero llegan al pueblo mediante el rey), principalmente, de la propia escritura creada por Alfonso X y su Corte: crónicas, tratados legales, científicos, teológicos y lúdicos, espejos de príncipes y, probablemente, poesía narrativa como el *Libro de Apolonio*.

Las directrices de la corrección del modelo cortesano alfonsí, de acuerdo con Gómez Redondo (2018), se apoyan en tres preceptos cardinales, configurados desde el prólogo del *Libro del caballero Zifa* y desarrollados, sobre todo, en el “El caballero de Dios”: “1. La anteposición de Dios sobre todas las cosas, como principal guía de actuación en todos los órdenes de la vida [...]. 2. La virtud de la *magnificentia*, es decir la disposición a superar toda suerte de dificultades [...]. 3. La primicia del 'seso natural', es decir la facultad de discernir las acciones humanas y sus comportamientos desde esta facultad sensitiva dada por Dios a los hombres” (Gómez Redondo, 2018, p. 66). Dichos preceptos se declaran en el prólogo de la siguiente manera:

Ca dios es comienço e acabamiento de todas las cosas, e syn el ninguna cosa puede ser fecha.

E por ende todo ome que alguna cosa o obra buena quiere començar, deue a teponer e ellas a Dios. E el es fazedor e mantenedor de las cosas; asy puede bien acabar lo que començare, mayormente sy buen seso natural touiere. Ca entre todos los bienes que Dios quiso dar al ome, e entre todas las otras çiençias que aprende, la candela que a todas estas alunbra, seso natural es. Ca ninguna çiençia que ome aprenda on puede ser alunbrada nin enderesçada syn buen seso natural. E commoquier que la çiençia sepa ome de coraçon e la reza, syn buen seso natural non la puede ome bien aprender. [...] E pero peroque la obra sea muy lengua e de trabajo non deue desesperar de lo non poder acabar, por ningunos enbargos quel acaescan; ca aquel Dios verdadero e mantenedor de todas las cosas, el qual ome de buen seso natural antepuso en la su obra, a le dar çima aquella quel conuiene (pp. 71-72)

En esta cita también se muestra otro precepto que atraviesa el prólogo y la obra completa, que puede enunciarse mediante la frase latina *redde quod debes*, devuelve lo que debes⁸⁶. Esta idea está

86 Burke en su estudio: *History and Vision: The Figural Structure of the Libro del Cavallero Zifar*, Gran Bretaña: Tamesis Book, 1972, sostiene que este principio, se configura desde el prólogo del *Zifar* y es el tema principal que desarrolla en la obra a manera de sermón universitario, mediante la articulación de las tres partes que la constituyen: “El caballero de Dios”, los “Castigos del rey de Mentón” y los “Hechos de Roboan”.

presente, por ejemplo, en el anteponer a Dios sobre todas las cosas, en tanto que todas las cosas han sido dadas por él y reconocer apropiadamente su poder providencial, procura el orden terreno y prepara el alma para su trascendencia⁸⁷.

Estas directrices que enmarcan el modelo cortesano configurado desde la ideología molinista se sustentan sobre una serie de conocimientos y virtudes que configuran las “buenas costumbres” que el receptor debe entresacar de la ficción y las sentencias para ponerlos en práctica, y que constituyen el marco moral, ético y político del modelo cortesano ideado por el molinismo, que Fernando Gómez Redondo (1999, 2012, 2018) define como “cortesía aristocrática”. La esencia de este marco se declara en las virtudes de Zifar enumeradas en el prólogo:

El qual cauallero ouo nonbre Zifar de bautismo, e despues ouo nonbre el Cauallero de Dios, porque se touo el siempre con Dios e Dios con el en todos los fechos, asy commo adelante oyredes, podredes ver e entenderedes por las sus obras. E porende es dicho este libro del Cauallero de Dios; el qual cauallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, e de justia e de buen consejo, e de buena verdat, commoquier que la fortuna era contra el en lo traer a pobredat; peroque nunca desespere de la merçed de Dios, teniendo que el le podría mudar de aquella fortuna fuerte en mejor, asy commo lo fizo, segunt agora oyredes. (p. 72)

Este fragmento además de enumerar las cualidades esenciales de Zifar, que conforman el marco fundamental de la cortesía aristocrática, también permite reconocer el tema que motiva el devenir de los hechos narrados: el mejoramiento del estado. En este proceso la riqueza es un elemento indispensable, por ser inherente a la supremacía estamental, como también se cumple en la ideología del *corpus* analizado del periodo alfonsí.

87 Sobre las cualidades de Zifar como un fiel cristiano que resiste la adversidad sin perder la fe, a semejanza de san Eustaquio y el Caballero Plácidas, es recomendable el artículo de Olinca Olvera: “El hombre frente a la adversidad: Job, san Estaquío y el Zifar. Un motivo literario que caracteriza al caballero cristiano peninsular del siglo XV”, *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Abel Lobato Fernández, Esperanza de los Reyes Aguilar, Irene Pereira García, et al (eds.), 2, 2017, pp. 13-29. En éste, la autora relaciona a los tres personajes a través del motivo que los vincula: el hombre que debe que debe enfrentar una serie de infortunios como prueba para demostrar su lealtad, y concluye que “esta unidad sintagmática y paradigmática funcionó para crear una metanarración –una historia más allá de la historia– y sirvió para construir un modelo de caballero peninsular que corresponde a la campaña cultural e ideológica del molinismo, el cuál está al servicio de las armas pero sobre todo a Dios y que debe pasar la adversidad para demostrarlo” (p. 27).

El estado inicial de Zifar en la historia de “El caballero de Dios” está determinado por la “desventura” que provoca que sus caballos mueran cada décimo día. Esta situación propicia su exilio, pues su señor natural, mal aconsejado por envidiosos, decide no llamarlo a guerra durante dos años, debido a los altos costos de manutención y compensación por la pérdida cíclica de los caballos: “Dezian al rey que era muy costoso, e que por quanto daua a este cauallero al año, e con las costas que en el fazian al tiempo de las guerras, que abria quinientos caualleros cada año para su seruiçio” (p. 76). Esta mentira, pues en realidad el desventurado caballero traía más beneficios que pérdidas (“conplia mas e fezia mas en onrra del rey e buen pres dellos que mill caualleros” (p. 76), mueve al rey a tomar la dura decisión que entristece a Zifar. Pero éste interpreta la circunstancia como una señal divina para cumplir con el deseo secreto que había guardado durante mucho tiempo, incluso a Grima, su esposa, ante quien, finalmente, logra sincerarse. Dicho deseo es el de reparar la caída de su linaje, provocada por las “malas costumbres” del rey Tared, de quien desciende:

E este Cauallero Zifar, segunt se falla por las estorias antiguas, fue del linaje del rey Tared, que se perdio por sus malas costumbres; peroque otros reys de su linaje deste ouo y ante muy buenos e bien acostunbrados. Mas la rays de los reyes e de los linajes se derrayga e se abaxa por dos cosas: lo vno por malas costunbres, e lo otro por grant pobredat. E asy el rey Tared, commoquier que el rey su padre le dexara muy rico e poderoso, por sus malas costumbres llego a pobredat e ouose de perder. (p. 95)

Zifar consigue su cometido encarnando el opuesto del rey Tared; logra encumbrar su linaje gracias a sus “buenas costumbres”, según se anuncia desde el comienzo de la obra. Zifar consigue ser reconocido por sus obras y adquiere el título de rey de Menton, como recompensa a sus virtudes y dotes como buen caballero. Tanto en este proceso como para el trasfondo ejemplar, la riqueza juega un papel crucial, pues si el desarraigo y el “abajamiento” del linaje es consecuencia de las malas costumbres y de la pobreza, podríamos asumir que el encumbramiento y la fortaleza del linaje son efecto de las “buenas costumbres” y la riqueza; ésta última, como símbolo de poder, pero, sobre todo,

como un don divino e instrumento para realizar las “buenas costumbres” y sobreponerse a la adversidad.

La fortuna material es considerada, en primer lugar, como un don providencial, según lo afirman Grima, cuando Zifar le cuenta su secreto: “E todo es en poder de Dios, del rico fazer pobre e del pobre rico” (p. 94), y el ermitaño, cuando narra a Zifar su sueño profético, en el que reconoce el encumbramiento del Caballero de Dios: “podra ser con la merçed de Dios, ca el es poderoso de fazer e desfazer commo el touiere por bien, e fazer del muy pobre rico” (p. 162). En segundo lugar, estrechamente ligado con la anterior, como una herramienta que apoya la *magnificentia* y las buenas obras (que devienen en “buenas costumbres”). Es sustento de la *magnificentia*, en tanto que, gracias a las mercedes que reciben los personajes, estos pueden sobreponerse a las dificultades y mejorar su estado inicial, como ocurre con las riquezas que entrega la señora de Galapia a Zifar (cap. 38, p. 134), gracias a las cuales puede continuar sus andanzas, o con aquellas que le concede el rey de Menton al casarlo con la princesa (cap. 80, pp. 194-195), o bien, las mercedes que recibe Grima por intervención divina (cap. 45, p. 143), y las que Zifar entrega a su hijo menor, Roboán, al iniciar sus andanzas (cap. 179, p. 353), con las que consigue, posteriormente, ser reconocido por sus actos caballerescos y cortesanos (cap. 2016, pp. 413-414). Gracias a estas riquezas (aunque no exclusivamente a ellas), como herramientas para sortear las dificultades, para avanzar en la consecución de su destino, es que Zifar, eventualmente, adquiere un título real, Grima encuentra a su familia y es nombrada reina, y Roboán logra ser emperador. Este mejoramiento ocurre, a su vez, gracias a las buenas obras que derivan en “buenas costumbres”, realizadas, en parte, con ayuda de la riqueza. El ejemplo más claro de esto es el pasaje en el que Grima es raptada y sus captores, por intercesión divina, se aniquilan entre ellos. Al terminar la trifulca, una voz le indica a la esposa de Zifar, quien permanece escondida, lo que debe hacer a continuación: “Buena dueña, leuantate e sube a la naue, e echa esas cosas malas que y fallaras en la mar, e toma para ti todas las cosas que y fallares; ca Dios tiene por bien que las ayas e las

despiendas en buenas obras” (p. 143); tras lo cual, a su llegada al reino de Orbin, funda un monasterio. Este pasaje, por un lado, afirma a la riqueza como apoyo a la *magnificentia*, pues gracias a ésta Grima consigue continuar sus andanzas pese a la dificultad en la que se encuentra, y como medio para realizar “buenas obras”, las cuales conducirán a Grima hacia su familia y consolidarán sus “buenas costumbres”; además, este mismo pasaje demuestra que el beneficio de los bienes materiales también debe incidir en la espiritualidad de los individuos.

La mayoría del conocimiento sobre la riqueza como sustento de las buenas obras y las buenas costumbres, está cifrado en diversas enseñanzas relativas a la obtención y uso adecuado de la riqueza, es decir, en la política de la riqueza. Ésta se configura, sobre todo, en los “Castigos del rey de Menton”, en las sentencias y los *exempla* que Zifar, investido como rey, da a sus hijos para que adquieran “buenas costumbres”, con las que “vsando de ellas seredes nobles e amados e preçiadados de Dios e de los omes” (p. 267).

En este espejo de príncipes, que es, en buena medida, la refundición de *Flores de filosofía*, destacan la franqueza y la mesura como virtudes cardinales para quienes buscan adquirir las “buenas costumbres”, por ser éstas las dos que mejor retribuyen las mercedes divinas y permiten su duración. Por esta misma razón, la franqueza y la mesura son las dos virtudes que articulan la política de la riqueza del texto, pues con ellas se debe regular el uso de dichos beneficios (espirituales y materiales), según las propias palabras del rey de Menton:

E sabet que dos cosas son mester a los que quieren ser de buenas costumbres: a vna es que sea mesurado en sus dichos e en sus fechos: la otra que sea franco a los que ouieren mester. E mios fijos, quando vos feziere Dios gran merçed, sy usaredes della bien, durarvos ha, e sy non, sabet que la perderedes; ca Dios non dexa sus dones en el que non meresçe nin vsa bien dellos (p. 268)

En esta cita podemos reconocer un importante paralelismo con la política de la riqueza del periodo alfonsí. Ello se debe, en primer lugar, a que dichas enseñanzas derivan de *Flores de filosofía* y,

en segundo, porque este texto habría resultado útil para afirmar, entre otras cosas, el sistema de intercambio económico que favorece al orden monárquico, en el que las figuras del rey y los señores aseguran la redistribución de los bienes materiales hacia el resto del reino mediante su franqueza, para así conseguir el mantenimiento de su señorío y la solidez de los lazos vasalláticos. La continuidad de estas virtudes como base de la política de la riqueza señala el interés por mantener un sistema de intercambio económico semejante al promovido durante el periodo alfonsí, independientemente de la confrontación ideológica entre los proyectos políticos de Alfonso X y de María de Molina; aunque, de ésta misma, es posible reconocer en el *Libro del caballero Zifar* un énfasis notorio en la religiosidad que realza la incidencia de la riqueza en la espiritualidad.

La franqueza y la mesura, en los “Castigos del rey de Menton”, se desarrollan en los capítulos (numerados por Wagner en su edición, publicada en 1929): 157, 158, 159; 163, 164; 165, 168. Los tres primeros capítulos mantienen una estrecha relación lógica. Estos llevan por títulos: “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos que syenpre vsasen de franqueza con todos los omes”, “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezie en commo todos los omes se deuen de trabajar de tener algo, e de ser de buena prouision” y “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos de commo ellos deuian dar e despender los sus dones”. Su correspondencia lógica se introduce al comienzo del capítulo 157:

Otrosy, mios fijos, deuedes ser francos de lo que ouieredes en aquellos lugares do entendieres que cunple. Ca franqueza es nobleza de coraçon, e el que es franco es señor de lo que ha, e el que es escaso es sieruo; e commoquier que deuedes ser francos en partir lo que ouieredes, deuedes ser de buena prouision en guardar lo más que podierdes, e non venir a grant mengua; ca, mal pecado! Pocos amigos fallaredes al tiempo de agora, que vos acorriesen con lo suyo, sy non a gran pro de sy e a gran daño de vos. E quando gran tesoro ouieredes, abredes que dar, e asy abredes vos omes. (318)

En esta cita se explicitan los temas que se desarrollarán en los siguientes capítulos: franqueza, provisión y manera adecuada de franquear, y se anuncia uno de los vicios y pecados que conforman el

extremo condenable del uso de la riqueza: la escasez, vicio que también se condena en la política de la riqueza del periodo alfonsí. Estos mismos temas y sus desarrollos conforman la base de la política de la riqueza codificada en las “buenas costumbres”.

La provisión es indispensable pues mantener una parte de la hacienda es necesario para afrontar eventualidades:

E çertas, syn prouision non puede ome andar vida folgada nin segura, sy non el descuydado e perezoso, que non quiere catar su fazienda, ca non sabe commo se ayan a mudar los tienpos. E porende todos los omes deuen fazer su vida con buena prouision, tan bien los de grant estado commo los pequeños. E qualquier dellos que venga a pobredat e a mengua por non querer beuir con prouision, non deue culpar a los que non quieren acorrer, mas la culpa del mesmo, que non quiso auer prouision para el tiempo que se pudiere proueer. E porende todo ome deue ser mesurado en su despensa. (p. 321)

Dicha provisión, como señala el propio texto, depende de la forma del gasto. Por esta razón, inmediatamente después, en el mismo capítulo, se reproduce el discurso sobre la medida de *Flores de filosofía*, que también se incluye en el *Libro de los cien capítulos*: “En todas las cosas del mundo deben tener medida, pues quien pasa la medida faze ademas, e quien non la cunple mengua. E çertas mas vale auer mesurado a quien lo despiende con medida, que el que ha gran riqueza e es gran desgastador”, etc (p. 321). De esta forma, la medida debe guiar el gasto de la riqueza y, ella misma, determinará el límite para la provisión de la hacienda y regulará, por lo tanto, el otorgamiento de galardones y mercedes.

En el tercer capítulo de este bloque central se continúa detallando el conocimiento sobre el otorgamiento de dones por franqueza y especifica tres normas de actuación o directrices: 1) no dar galardón mayor que la propia riqueza: “guardat que el vuestro don non sea mayor que la vuestra riqueza, ca non lo podriades conplir, e seriades en verguença e en daño” (p. 322). 2) “fas bien e non cates a quien” (p. 323), pues: “ca el entendimiento del ome muchas vegadas es engañado en querer conoçer qual es el bueno o qual es el malo, ca mucho semejan buenos que non lo son, e de muchos cuydan los omes que son malos que non es asy” (p. 323). 3) Dar el galardón en su debido momento:

“Sy el que quisiera dar el don, lo da ante que gelo rueguen, faze mayor el su don de quanto es; ca muy grant bien es dar la cosa a quien lo ha mester ante que la demande” (p. 323).

A este bloque de capítulos le sigue uno dedicado al trato entre el rey o señor y sus vasallos y desconocidos. Uno de ellos está dedicado a prevenir sobre hablar con “maestría nin con manera de engaño”, seguido de un *exemplum* que ilustra la materia de este capítulo, sobre lo que le “conteçio a vn rey de Efeso con vno de los sus vasallos” (pp. 325-329); posteriormente, otro más sobre evitar “afrontar” a conocidos y desconocidos⁸⁸. Después de este bloque, la obra vuelve al tema de la franqueza a través del galardón en dos capítulos más, el 163, “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezia que diesen los sus dones syn faserio, e otrosy que catasen a quienes los dauan”, y el 164, “De como ay dos maneras de largueza: una que se llama prodigalidad, y otra liberalidad”.

En el primero se continúan las directrices del otorgamiento de la franqueza de galardones y mercedes y se incluyen algunas novedades. La primera es el desarrollo sobre las condiciones específicas sobre el “fas bien e non cates a quien”:

Pero commo quier que deuedes dar al que vos demandare, conuiene que sepades por quantas partes podierdes, sy es bien acostunbrado e de que vida es e que coraçon tiene contra vos, e sy vos podedes del aprouechar. E su en los dones tenporales esto se deue guardar e catar, mucho mas se deue catar en os espirituales, que non los deuen dar si non al que los mereçe, catando estas cosas sobredichas; pero bien creo que non deue ser menospreçiado nin desechado de todos los dones espirituales aquel a quien paresçe alguna señal de uirtud, commoquier que de algunos males sea dotado; ca aquella señal de uirtud lo puede traer a ser ome bueno. E sy esto se deue fazer en los dones espirituales, quanto mas en los dones tenporales. (p. 330-331)

88 Estos capítulos forman parte de un sistema de enseñanzas sobre el adecuado y mal uso de la palabra, de valor fundamental en la ideología molinista. Karla Xiomara Luna, en su artículo “El episodio cómico en el *Zifar* y las formas de la risa en el *Zifar*”, *Zifar y sus libros: 500 años*, México: El Colegio de México, pp. 125-172, 2015, reconoce en este sistema “didáctica de la palabra, expresión de la medida y el 'buen seso' que guía la construcción de los personajes y que constituye uno de los aspectos ideológicos fundamentales del libro” (p. 129). Hugo Bizzarri estudia también este sistema de enseñanzas en el la literatura sapiencial en su artículo: “La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana”, *Incipit* 13, pp. 21-49, 1993. El trabajo sobre los pecados de la lengua de Carla Casagrande y Silvia Vecchio es una texto esencial en el estudio de este tema: *I paccati della lingua. Disciplina de etica della parola nella cultura medievale*, Roma: Instituto della Esciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, 1987.

Esta recomendación indica cuatro condiciones al “hacer el bien sin mirar a quién”. 1) Hacer el bien sólo a aquellos de “buenas costumbres” y de buena fama. 2) Conocer las intenciones del favorecido hacia quien favorece. 3) Encontrar el provecho personal al franqueamiento. 4) Favorecer a aquellos que manifiestan alguna virtud espiritual, aunque el sujeto esté dotado también de algunos vicios. Este mismo pasaje, muestra, una vez más, que la riqueza es un beneficio material que debe incidir en la espiritualidad del reino y que los señores y reyes deben procurar las mercedes espirituales.

Además, se incluye una cuarta directriz sobre el otorgamiento de dones y mercedes por franqueza: la periodicidad y cantidad con la que se recomienda galardonar; preferentemente, en porciones pequeñas y constantes, en lugar de grandes galardones pocas veces:

Mas valen los pequeños que se dan a menudo, e mas aprouechan a quien los dan, que no los dones grandes que se dan de tarde en tarde; ca a quien dan algo de cada día, siempre tiene oio por aquel que gelo da, para lo guardar e para lo servir; e aquel a quien dan el don grande, cuydando pasar su vida con aquello que le dan, e teniendo que tarde o nunca podría alcançar a otro tal, non tiene oio por al, e desanpararse de todo, e non cata por servir a guardar aquel que gelo dio, synon quando le acaesçe por auentura (p. 331)

La última parte del capítulo 163 está dedicado al *redde quod debes*, concepto con el que se explicita el beneficio recíproco que se establece entre vasallos y señores o reyes mediante la franqueza, donde se intercambian lealtad y servicio, por reconocimiento social, beneficios materiales y espirituales:

Onde, mios fijos, set muy grandes en vuestros dones, e a cada vn en commo vale e commo lo mereçe, señaladamente en aquellos que auedes prouado en lo que vos fue mester, e aquellos que otros pouaron e sopierdes por çierto que lo mereçen. E bien creo que de tales commo estos que lo bien conoçen siempre reçibredes serviçio mayor que non sera el vuestro don; ca estos atales de buen conoçer, quieren semejar a los buenos canpos que lieuan mucho fruto, en manera que mas dan que non resçiben. E mios fijos, sy ome non cuyda de dar sus dones a aquel de quien espera ser seruido, pues quanto mas deue catar por aquel de quien ha resçibido gran serviçio e con lealtad. E çertas de reprecher seria quien de tal cosa commo esta non parase mientes para fazer siempre lo mejor. E porende, mios fijos, parat mientes en lo que vos cae de fazer en esta razon, ca el dar e el non dar de lo vuestro en vuestra mano es. (p. 331)

El beneficio recíproco, que se establece mediante la franqueza y el precepto *redde quod debes*, habría sido útil para reforzar los lazos vasalláticos. Esto explica, en parte, la importancia que le confiere el rey de Menton a estas enseñanzas, e insiste a sus hijos, con afán, comprender los mecanismos de la franqueza. También, en esta cita es indispensable resaltar dos aspectos más, por un lado, la misma voz advierte que franquear indebidamente (o no hacerlo) será castigado por “aquel de quien ha resçibido grant serviçio e con lealtad”, es decir: Dios y, por otro, que la decisión sobre la franqueza del señor o rey, puede ser, en buena medida, relegada, ya que el galardón puede entregarse por el mérito que el propio rey o señor atestigüen, o bien, según “que otros pouaron e sopierdes por çierto que lo mereçen”, aunque, la última decisión en la franqueza corresponde al señor: “ca el dar e el non dar de lo vuestro en vuestra mano es”. Esto justifica la insistencia, en la obra, de condenar la codicia en los consejeros, como explicaré en breve.

La importancia del adecuado franqueamiento también está ejemplificada en la narración de la batalla contra el Conde de Nason (cap. 101), quien es vencido por Garfín y Roboán; estos, al terminar la batalla, llevan al rey la ganancia, entregan entre los suyos parte de la riqueza obtenida en el enfrentamiento y hacen caballeros a quienes lo amerita:

E a la media noche caualagaron e yuanse para el rey con aquella ganança que Dios les diera. E a los escuderos fijos dalgo que leuauan consigo dieronles caualllos e armas de aquello que y ganaron, e fisieronlos caualleros. E de trezientos que eran primero, fizieronse quinintos e çinquenta; e por este bien que Garfin e Roboan que fezieron a estos escuderos fijos dalgo, todos los escuderos de la tierra se venian para ellos, e non syn razon, ca tenian que commo aquellos fizieran merçed por el seruiçio que dellos auian resçibido, que asy lo farian a ellos por seruiçio que les feziesen. (pp. 222-223)

Este pasaje remata con una moralización sobre la importancia de la repartición de galardones: “Çertas mucho se deuen esforçar señores en dar buen galardon a aquellos que lo mereçen, ca so esta esperança todos los otros se esforçaran sienpre de seruir e de fazer sienpre lo mejor” (p. 223). La enseñanza vuelve a ejemplificarse, ahora en la última parte del *Libro del caballero Zifarir*, dedicada a

las hazañas de Roboán, “Los hechos de Roboan”. En esta sección, de acuerdo con Gómez Redondo (1999) se buscó configurar un modelo caballeresco distinto a las dos partes previas (“El caballero de Dios” y los “Castigos del rey de Menton”), uno de carácter cortesano-caballeresco. No obstante, la enseñanza sobre la franqueza coincide con exactitud al resto de la obra, según podemos reconocer en la descripción de las cualidades de Roboán, donde se menciona, entre otras: “partidor de su auer muy francamente ally do convenía” (p. 154).

En el capítulo 164 de los “Castigos del rey de Menton”, “De commo ay dos maneras de largueza: una que se llama prodigalidad y otra liberalidad”, se elabora un resumen sobre la virtud de la franqueza y se explicita la distinción conceptual entre el adecuado franqueamiento y el despilfarro pecaminoso y peligroso para el orden del reino:

Pero dos maneras son de omes largos: a los vnos dizen desgastadores e a los otros francos. E los desgastadores son los que despienden en bien comer e en beuer con baratadores e con omes de mal consejo, e en dar lo que han a los garçones e a malos omes. E los francos son los que dan sus dones a sus criados, e para quitar catiuos, e a sus amigos, e para casamiento de sus fijos, o alguna otra cosa onesta sy les es mester. E asy entre las mejores uirtudes de las buenas costumbres, es la franqueza. (332)

En este párrafo, también, se especifican otros tres usos de la riqueza por franqueamiento, que pueden considerarse buenas obra o buenos hechos: galardonar a los criados, liberar a los cautivos y a los amigos o casar a los hijos. Además, se condena abiertamente el uso cortesano y ocioso de los bienes materiales.

Los capítulos 165 y 168 de los “Castigos del rey de Menton” desarrolla el principio: “dar galardón en su debido momento”. En el primero, intitulado “De commo el rey de Menton dezia a sus fijos que todo ome devia conoçer el bienfecho”, promueve que los señores y el rey reconozcan el servicio de manera pública, para honrar el propio hecho como a quien lo realiza, y mostrar al resto de la sociedad qué actos merecen reconocimiento: “Mas vos mios fijos, en la plaça e a paladinas daredes graçia e reconoçeredes el bien que resçibierdes, e non ascondidamente; ca semejar quiere al

desconosçido el que quiere dar graçias por lo que resçibio, e que lo non sepan sepan aquellos que lo pueden entender sy faze bien o mal” (p. 333). Además, en el capítulo 168, “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezia de commo todos los omes del mundo deuen partir sus gananças”, se insististe que la franqueza debe entregarse tras la batalla, de acuerdo al esfuerzo que lo amerite y se reitera que los bienes materiales en galardón fortalecen la lealtad:

Otrosy, mios fijos, sy Dios diere vitoria, mandat poner en recabdo toda la ganancia que y ouierdes, e partirla muy bien a cada vno segunt lo valiere e lo meresçiere, e avn del vuestro derecho fazet parte aquellos que vierdes que mas lo mester e fesieron bien; ca por aquí los abredes mas ayna, quando vos acaesçiere, para otros fechos; ca sy las manos encogierdes para non dar, asy fallaredes a ellos encogidos para non seruir. (p. 340)

En los capítulos analizados hasta aquí se configuran dos virtudes esenciales de la política de la riqueza en los “Castigos del rey de Menton”, que, a su vez, constituyen los pilares de las “buenas costumbres”: la franqueza y la medida, además del principio *redde quod debes*. Dicha política se complementa, por lo menos, mediante otras dos virtudes también incluidas en la política de la riqueza del periodo alfonsí: la justicia y la sabiduría.

La justicia no es una virtud esencial entre aquellas que conforman las “buenas costumbres”: “E mios fijos saber que en las buenas costunbres ay syete virtudes, e son estas: umildat, castidat, paçiençia, abstinençia, franqueza, piedat, caridat es dezir amor verdadero” (p. 267). Sin embargo, la justicia es representada como un atributo consustancial al rey ideal que Zifar personifica⁸⁹ y es una de las características del rey o gobernante modélico propuesto por la obra, también, en los “Castigos del rey de Menton”⁹⁰. Dicho vínculo se describe en el capítulo 147, “De commo el rey de Menton dezia a sus

89 Ya he citado las características de Zifar señaladas por el texto; no obstante, considero conveniente volverlas a referir: “el qual cauallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, e de justiçia e de buen consejo, e de buena verdat, commoquier que la fortuna era contra el en lo traer a pobredat; peroque nunca desespere de la merçed de Dios, teniendo que el le podría mudar de aquella fortuna fuerte en mejor, asy commo lo fizo, segunt agora oyredes” (p. 72).

90 Lucia de Stefano en su artículo “El malhechor feudal en el *Libro del caballero Zifar*”, *Anales de Filología Hispánica*, 3, pp. 25-35, 1987, sostiene que en el tema de la justicia es un constitutivo del modelo ideal de gobernante representado en Zifar y que la “novela puede leerse como una lucha de la justicia contra la injusticia” (p. 26). Incluso, la estudiosa afirma que la obra también puede interpretarse como “una crítica latente al orden social imperante” (p. 26). La lucha de la justicia durante el periodo de producción del *Zifar* también ha sido estudiado por Salustiano Moreta en su estudio intitulado *Malhechores-feudales: violencia, antagonismo y alianzas de clases en Castilla siglos XIII-XIV*, Madrid: Castalia, 1978.

fijos de como los reyes deuen ser justiçieros”: “Mas el rey e la justiçia son dos cosas que la vna syn la otra non pueden durar. E la justiçia syn el rey que la mantenga non pueden vsar de su uirtud, nin el rey syn justiçia non puede fazer lo que deue.” (p. 299). En el pasaje destaca la relación inquebrantable entre el rey y la justicia, pues no puede existir la justicia allí donde no hay rey, ni el rey puede “fazer lo que deue” sin justicia; además, es relevante la supremacía de la figura real en la práctica judicial, pues no existe nadie que pueda ejercerla sino el rey, quien debe ser justo primero para sí mismo y luego con los demás.

En este mismo capítulo se representa a la justicia como el garante de la prosperidad del reino, en buena medida, debido a que ésta garantiza el enriquecimiento de sus miembros y la protección de los bienes, como también ocurre en la ideología alfonsí:

Ca guardando justiçia, creçen los pueblos e enriquezen los reys e todos los de la tierra; ca el pueblo rico tesoro es de los reys, e porende justiçia deue ser guardada e mantenida en todos los ofiçios e ordenamientos buenos de casa de los reys. [...] E porende dixieron los sabios que mas prouechosa es la justiçia en la tierra quel abondamiento de las viandas, e mas prouechoso es el rey justiçiero que la lluuia. E que pro tiene a los omes aver abondamiento de las viandas e de riquezas, e non ser señores dellas, e beuir siempre en miedo e en reçelo por mengua de justicia? (p. 298)

Estas misma ideas (la justicia protege los bienes materiales y enriquece a los individuos) se cumplen en la ficción mediante la representación de Zifar como rey de Menton, cuando Grima llega a dichas tierras y pregunta por el rey, “que ome era e que vida fazia” (p. 200). En la respuesta de su interlocutor se describen algunos de los beneficios de la justicia, entre los que resalta el control efectivo de la codicia como garante de la riqueza y su eventual incremento:

Nunca los de aquel regno tan ricos nin tan anparados fueron como despues que el fue señor del regno. Ca lo mantenía en justiçia e en pas e en concordia, e que cada vno era señor de lo que auia, e non dexaua de parecer con ello mucho onrradamente e fazer su pro de lo suyo, e apaladinas syn miedo. E ninguno, por poderoso nin por onrrado que fuese, non osaria tomar a otro ome ninguno de lo suyo, syn plazer, valia de vn dinero. [...] E plogoles con el buen fuero, ca fueron sienpre mas ricos de lo que auian. (pp. 201-202)

La virtud de la sabiduría tiene cabida en la *política de la riqueza* de la obra, porque ésta manifiesta en el seso natural, permite conocer las buenas costumbres y la merced de Dios (“ca con el saber conoçe el ome el bien e la merçed que Dios le face” (p. 285)) y, gracias a ellas, también es posible adquirir y utilizar la riqueza de forma adecuada, en beneficio personal, colectivo y en retribución a la gracia divina. Este virtuosismo posibilita el reconocimiento de Dios, el rey, la sociedad y propicia el mejoramiento del estado, pues el uso adecuado de la riqueza, que debe redundar en buenas obras, únicamente es posible con sabiduría, siempre que vaya acompañada de buena fe, “buenas costumbres” y lealtad: “ca con quatro cosas se puede enseñorear el que non ha derecho de ser señor: la vna es en saber; la otra es en ser ome bien acostunbrado; la otra es en ser de buena creença; la quarta es ser leal. E mios fijos, con el saber alça Dios a los omes e fazelos señores e guardadores del pueblo. E el saber e el auer alça a los viles e cunple a los menguados” (p. 283).

Además de la representación de las virtudes de la franqueza, la medida, la justicia y la sabiduría, con las que se configura la *política de la riqueza* del *Libro del caballero Zifar*, también se codifican los peligros del mal uso de los bienes materiales como la escasez (a la que ya me he referido) y la codicia. Ésta, al igual que en el *corpus* analizado del periodo alfonsí, es considerada como el pecado desencadenante del resto y el peor peligro para el alma: “codicia, que es rays de todos los males” (p. 152), “ca grand codiçia trae al ome a grandes peligros e a grant desonrra de sy” (p. 167); pues no sólo se relaciona con el deseo de riqueza, sino, como he mencionado anteriormente, con el impulso que busca satisfacer diversos aspectos vitales, que debe ser refrenado en su debido momento.

El tema de la codicia se elabora a lo largo de la obra, como parte de los episodios narrativos que lo conforman y dentro de los “Castigos del rey de Menton”. En la búsqueda de la mejoría del estado de Zifar se establece pronto en el texto como un límite claro del enriquecimiento. En específico, en el monólogo de Zifar, en el capítulo tercero, donde se lamenta porque su rey no lo llama a combatir. Allí, el caballero explicita su actitud frente a la codicia de riquezas: “aqueel es dicho rico el que se tiene por

abondado de lo que ha, e no es rico el que mas ha, mas el que menos codicia; e yo, señor, por abondado me tengo de lo que en mi fazes y tienes por bien de fazer” (p. 78). Zifar, personaje culmen de virtudes y cualidades nobles y caballerescas, mediante su cualidad especular fija así, desde el comienzo de la “Historia del caballero de Dios”, la frontera moral y ética respecto a la relación del individuo con la riqueza, colocando a la codicia como el límite del enriquecimiento y al *abondamiento* como la virtud que propicia la satisfacción de los dones providenciales recibidos, sean pocos o muchos.

En los “Castigos del rey de Menton” el tema de la codicia se elabora, principalmente, en torno a dos ámbitos: las cualidades del rey, de los consejos, de los consejeros y de los oficiales. Respecto al primero, este pecado se advierte en el capítulo 144, que tiene como título “De la nobleza que deue auer en los reys e los otros grandes señores”:

E otrosy la nobleza de los reys e de los grandes señores, catando lo suyo, es en tres maneras: la primera es guarda del coraçon; la segunda, guarda de la lengua; la terçera es dar çima a lo que comiençan. La guarda del coraçon es guardarse de grant codiçia de las onrras e de riquezas e de deleytes; ca pues el rey es mas onrrado de su señorío, porende deue ser mas tenprado en la codiçia de las onrras; ca quien mucho codiçia en su coraçon las onrras, muchas vegadas faze mas de lo que non deue por ellas, ca se quiere ensalçar por ellas sobre los otros. Otrosy deue guardar su coraçon de la grant codiçia de las riquezas; ca quien gran codiçia ha dellas, non puede estar que non tome de lo ageno syn razon. [...] Otrosy deuen guardar su coraçon e amansarlo en los deleytes de la carne, en manera que la su codiçia non paresca por la obra (p. 294)

Sobre esta cita me gustaría resaltar dos aspectos, por un lado, la lógica que subyace a la idea de que la codicia es la raíz de todos los males, pues si todo es codiciable, el exceso del deseo por aquello que se busca puede devenir en un vicio o pecado, en este caso: soberbia, lujuria y codicia (de riquezas). Por otro lado, la representación de este pecado como el límite sobre la relación entre los individuos y los bienes materiales como parte de la *política de la riqueza*, en lo que respecta a las cualidades del rey o señor y como límite, también, para otros miembros de la comunidad, ya que la figura real es también una de carácter especular; aunque, los peligros de la codicia para otros individuos del reino, también se aconsejan en otros capítulos; por ejemplo, en el 167, “De commo el rey de Menton castigaua a sus

fijos e les dezia commo todos los omes deuen de ser firmes en todos sus fechos”: “E deuedes saber que si bien asy commo el rayo del çielo quebranta por fuerça las peñas, asy el dar quebranta e vence los coraçones muy rezios de los omes, mayormente de los codiçiosos; ca los dones grandes enlazan los coraçones de los cudiçiosos e de los malos cadbiellos muy fuertes e crueles, e los tornan a sy” (p. 339). O bien en los capítulos 171, 172, 173 y 174, donde se advierte, mediante sentencias y dos *exempla* la gran dificultad (tal vez, imposibilidad) de eludir este pecado entre los servidores del rey, de lo que se deducen dos enseñanzas generales, la primera: que más conveniente tener un servidor que, guiado por la codicia, sustraiga riqueza del tesoro real, que varios servidores vigilándose entre sí y sustrayendo, a su vez, riqueza del arca y, la segunda: que no deben ponerse en renta los oficios reales, para evitar el quebrantamiento, por codicia, de la distribución de la justicia. De tal manera, la advertencia contra el deseo desmedido de riquezas se extiende hacia la comunidad, mediante la especularidad de la figura del rey y a través de consejos donde también se señala a otros integrantes del reino.

Respecto a la relación entre el consejo⁹¹ y la codicia, el texto es enfático: se deben elaborar y recibir consejos desprovistos de codicia, con la finalidad de evitar los daños materiales y espirituales que trae consigo. Esto se elabora, principalmente, en el capítulo 152, “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos que siempre diesen buen consejo a los que lo pediesen”. Aquí se ofrecen pautas fundamentales para dar y reconocer buenos consejos. Para ello, se distinguen tres tipos de consejo: aquellos que se realizan sobre cosas honestas y sin provecho, aquellos que se hacen sobre cosas provechosas y deshonestas y los que se elaboran sobre cosas provechosas y honestas (p. 307). Entre estos tipos de consejos, se advierte el peligro del segundo tipo (sobre cosas provechosas y deshonestas), pues ellos son motivados por la codicia: “E si la cosa fuere prouechosa e non honesta nin buena,

91 Patricia Rochwertz-Zuli elabora un análisis meticolosos sobre el *consejo* en el *Libro del caballero Zifar*, en su artículo “El valor del consejo en el *Libro del caballero Zifar*”, *e-Espania*, 2011. [En línea] <<http://journals.openedition.org/e-spania/20706>> [consultado el 23 de abril de 2019], y sobre el mismo tema, resulta de obligada consulta el artículo de Jules Piccus “Consejo y consejeros en el *Libro del Cauallero Zifar*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16, 1/2, 1962, pp. 16-30.

deuedes consejar que aquella non fagan, commoquier que aya en ella pro e ganancia; ca esta non viene synon de codicia” (p. 307). Al terminar esta sentencia se incluye otra advertencia contra este pecado: “E commoquier que, mal pecado! los omes con condicia mas se acogen a fazer quello en que cuydan a fazer su pro, que non aquello que es bueno y onesto... que non lo prouechoso e dañoso al alma e a la fama” (p. 307). Más adelante, en el mismo capítulo se vuelve a insistir en la precaución contra la codicia en este contexto, cuando se sugiere alejar del corazón tres cosas antes de elaborar un consejo, saña, codicia y arrebatamiento: “codicia, que faze a ome errar e caer a las vegadas en vergüença e en peligro, catando mas por ganancia que cuydan auer que por onrra e guarda de sy mesmo” (p. 309). Además, estos peligros se vuelven a repetir en el capítulo 170, “De commo el rey de Menton dezia a sus fijos de commo los señores deuen guardar todas las sus tierras e todos los lugares de despechamientos”: “non vos querades engañar por malos consejeros nin por mala codicia; ca podriades errar en ello e caer en grant peligro” (p. 342).

Con estos ejemplos es posible reconocer que la codicia, mediante su carácter ambiguo (pues ella señala el deseo desmedido por distintos motivos), se establece como un límite del quehacer humano y se condena enérgicamente; como parte de la *política de la riqueza*, este pecado señala los peligros espirituales y mundanos de la búsqueda excesiva de fortuna material, con especial énfasis en el rey, sus servidores, consejeros y en la naturaleza del consejo.

Hasta aquí podemos concluir, en primer lugar, que la riqueza tiene una importancia central en la obra, pues el devenir de las historias está motivado por el deseo de Zifar por recuperar el esplendor perdido de su linaje. Esta búsqueda se resuelve, exitosamente, gracias a la providencia divina y al cumplimiento de las virtudes y los conocimientos esenciales que conforman las “buenas costumbres”, código espiritual y de conducta política pensado desde el molinismo para modelar la identidad cortesana y caballeresca de su recepción. El encumbramiento de Zifar, que también es el de su familia, depende, directamente, de la posesión de fortuna material, como ocurre normalmente en una sociedad

estamental como la representada, que constituye, a su vez, el reflejo ficcional e ideológico de su contexto de producción. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, en la obra se codifica el conocimiento necesario para mostrar a los receptores de la obra la manera adecuada de obtener y utilizar la riqueza, así como su función dentro del orden político configurado desde la visión del molinismo.

Los juicios y valoraciones sobre la riqueza, su función, obtención y uso, así como sus representaciones dentro de las historias y los *exempla* que conforman la obra, con los que se busca influir en las prácticas y hábitos individuales y sociales de los escuchas o lectores, es decir, la *política de la riqueza*, se configura en torno a los preceptos cardinales del modelo cortesano del molinismo: la anteposición de Dios sobre todas las cosas, la *magnificentia*, el “seso natural” y devolver lo que se ha recibido (*redde quod debes*); preceptos que, a su vez, se construyen sobre la base de las prácticas y virtudes de las “buenas costumbres” (pues sólo es posible anteponer a Dios, llevar a término lo que se emprenda, demostrar el buen seso y retribuir lo que se ha obtenido si se es “bien acostumbrado”). De entre las “buenas costumbres” destacan la franqueza y la mesura, esenciales para retribuir las mercedes divinas y mundanas, y posibilitar su duración. Por ello, éstas y, sobre todo la franqueza, son el eje de las reflexiones que constituyen la *política de la riqueza* de texto, la cual se configura mediante el entrelazamiento de tres temas: franqueza, provisión y franqueamiento (o maneras adecuadas de franquear).

De acuerdo con el desarrollo de estos temas, sobre todo, en los “Castigos del rey de Menton”, la franqueza debe realizarse con mesura a quien lo pida y a quien lo ameriten sus actos leales y esforzados. Los galardones y mercedes que se entreguen deben otorgarse según cuatro directrices: no dar galardón mayor a la riqueza que se posee, galardonar públicamente en el debido momento debido, entregar poca riqueza con frecuencia y no mucha pocas veces y, por último, “fas bien e non cates a quien”. Esta última directriz debe realizarse cuando median cuatro condiciones: las buenas costumbres

de quien recibe el galardón o merced, las intenciones de quien recibe hacia quien entrega, el provecho que pueda obtener el señor o rey del franqueamiento que realice, y la o las virtudes de quien recibe la franqueza. Además, toda entrega de dones y mercedes debe realizarse con plena consciencia de la necesidad de conservar una provisión de los bienes materiales para poder afrontar eventualidades futuras, motivo por el cual, las franquezas deben ser realizadas con mesura.

El tema de la franqueza, en reiteradas ocasiones, se acompaña del criterio *redde quod debes*. De la elaboración de ambos se consigue explicitar el beneficio concreto del franqueamiento, uno por doble vía, recíproco, entre los vasallos, sus señores y reyes, donde se intercambia lealtad y servicio a cambio de galardones materiales y distinciones espirituales y políticas, como la caballería.

Además de la franqueza y la mesura, son indispensables para la adecuada obtención y uso de la riqueza, la justicia, la sabiduría y el *abondamiento*. La justicia es el garante de la prosperidad del reino y el señorío, del enriquecimiento y la protección de los bienes materiales. Gracias al “seso natural” es posible conocer la merced divina, las buenas costumbres y, por lo tanto, adquirir y utilizar adecuadamente la riqueza. El *abondamiento* (la conformidad con la riqueza providencial) es indispensable para evitar el pecado de la codicia.

Los límites del adecuado obtención y uso de la riqueza se configuran, principalmente, mediante la escasez (no franquear suficientemente) y la codicia. Sobre ésta última, el texto es reiterativo respecto a la figura del rey, la de sus servidores y la del consejo. Fenómeno que coincide con la teoría que asume que la codicia, durante el siglo XIV, es considerada como la raíz de todos los males.

Entre la *política de la riqueza* alfonsí y la del *Libro del caballero Zifar* hay muchos paralelismos, sobre todo, en lo fundamental: el marco de valores, desde donde se construye dicha política y sus aparentes intenciones, la de fortalecer el sistema de intercambio económico que favorece al orden monárquico, donde la franqueza del rey y los señores aseguran la redistribución de los bienes para fortalecer los lazos vasalláticos, así como la de entregar el conocimiento sobre dicha política a los

miembros de un ámbito de influencia directa en el devenir del reino: la Corte y la caballería. Los textos del periodo alfonsí analizados y el *Libro del caballero Zifar* comparten, también, la idea de que la riqueza es un don divino que debe retribuirse con un comportamiento virtuoso y compartiendo el don recibido; también, la preocupación sobre el uso adecuado de dichos bienes, el rechazo al lujo inútil, el despilfarro de los recursos, la insuficiencia del gasto, así como el entendido de que la riqueza debe ser invertida en “buenas obras”: ayudar a los necesitados, retribuir los servicios e invertir en la defensa y expansión del territorio. No obstante, resaltan algunas diferencias sustanciales. En primer lugar, el énfasis sobre la utilidad espiritual de la riqueza en el *Libro del caballero Zifar* y, en segundo, la centralidad de la figura del rey en la fiscalidad del reino y el uso de los recursos. En el *Zifar* la potestad del rey sobre la riqueza no es desplazada del todo, pues Garfín y Roboán llevan el botín de la batalla al rey después de repartir una parte entre la hueste, y es, precisamente, el rey de Menton quien concentra la sabiduría necesaria para entender la importancia de los bienes materiales en el orden espiritual, individual y colectivo, y transmite la política de la riqueza a sus hijos y, de forma oblicua, a los receptores de la obra. Sin embargo, en el *Libro del caballero Zifar* hay una mediación más activa de parte de los consejeros y los grandes señores en la redistribución de los bienes, como en el pasaje de la repartición de la riqueza tras la batalla con el conde de Nasón o en la negociación entre los mensajeros del rey de Grimalet y Roboán, quien representa a la infanta Seringa. Podemos afirmar, entonces, que el *Libro del caballero Zifar* codifica una *política de la riqueza*, que es consustancial a la ideología molinista y parte indispensable para el devenir de la ficción, de algunos *exempla* y, sobre todo, parte medular en la transmisión de los conocimientos que conforman las “buenas costumbres”.

3.1. El ámbito mercantil en el *Libro del caballero Zifar*

De acuerdo con lo que he expuesto en los capítulos previos, siguiendo el camino de estudiosos y estudiosas sobre el tema, durante los últimos siglos medios, las transformaciones tecnológicas, materiales e intelectuales relacionadas con el comercio (que Robert S. López denominó Revolución Comercial) influyeron, aunque paulatinamente, entre otros aspectos de las culturas medievales, en el imaginario, el léxico y el horizonte intelectual de la monarquía, la clerecía y la Corte, centros de poder y dominio de la producción textual; esto también se ve reflejado en el *Libro del Caballero Zifar*.

El ámbito mercantil en esta obra no es un tema central; no obstante, en el entramado ficcional del *Zifar* hay varios pasajes que aluden a aquél y que llaman la atención dentro del mundo representado. En primer lugar, destacan las pocas escenas donde los personajes realizan transacciones de compra y venta, para poder intercambiar bienes y cubrir sus necesidades o para ilustrar alguna enseñanza compleja. Momentos breves, ocasionales, que mantienen la continuidad de los hechos narrados y la verosimilitud de las historias, o bien, consolidan alguna enseñanza política. Un ejemplo del primer caso es cuando Zifar y Grima venden sus pertenencias para poder sufragar su viaje y dejan algo de ello para la caridad: “Dize el cuento que el Cauallero Zifar e la buena dueña su muger vendieron aquello poco que auian e conpraron dos palafrenes en que fuesen, e vna casa que auian, fezieron dellas vn ospital e dexaron toda su ropa en que yoguiesen los pobres, e fueronse” (p. 98). En esta cita se puede confirmar, una vez más, que la riqueza se representa, en parte, como una herramienta que puede asistir en la *magnificentia* y, también, es posible asumir, en las palabras citadas, que Zifar y Grima tienen el conocimiento y las habilidades necesarias para llevar a cabo el proceso de compra y venta. Otro ejemplo de estos pasajes cortos donde ocurren intercambios mercantiles es el episodio en el que el mayordomo del rey moro y otro hombre “de su poridad”, dentro de la historia que Roboán

cuenta al emperador sobre el caballero que fue hijo de un barbero. En esta historia, los enviados del rey moro compran a un especiero los fraudulentos “poluos de alexandrique” (p. 403). En este pasaje, el enviado del rey y su acompañante también son representados realizando, sin impedimentos, ni detalles descriptivos, un intercambio mercantil, de lo que se debe asumir que, dichos personajes, habrían de entender y poseer los conocimientos y habilidades necesarias para dicho tal procedimiento. En otra ocasión, el intercambio comercial que se propone es sustituido por la franqueza real; posiblemente, con la finalidad de reforzar esta virtud y realzar la figura del rey. Esto ocurre cuando Grima parte del reino de Orbín y le pide al rey y a la reina un barco en venta: “«Señor», dixo ella, «mandat me vender vna naue destas del puerto, ca la mia vieja es e podrida es». «Dueña», dixo el ret, «yo vos mandare dar vna de las mias, de las mejores que y fueren, e mandarvos he dar todo lo que ouierdes mester»”. (p. 150). En este caso, el intercambio mercantil que Grima plantea al rey de Orbín para obtener un beneficio material que le ayude a superar la dificultad en la que se encuentra (lejos de su familia) es replanteado por el personaje del rey, para transferir dicho beneficio desde la transacción mercantil hacia la franqueza real, para resaltar, así, tanto las bondades del sistema monárquico, como las virtudes de la figura del rey.

El otro tipo de representaciones breves del intercambio comercial se elaboran, expresamente, para acusar los peligros de la codicia, como en el capítulo 174 (pp. 347-348), en los “Castigos del rey de Mentón”, que trata sobre poner en renta los oficios reales, al que ya me he referido anteriormente. En éste se desaconseja arrendar tales puestos en la curia real para evitar que los oficiales actúen movidos por sus deseos de riqueza. En otra ocasión, la representación de elementos del mundo mercantil también se utiliza para señalar los peligros de la codicia en los malos consejos y la ruina política en que pueden derivar. Esto ocurre en el ejemplo que el rey de Mentón ofrece a sus hijos sobre lo que le ocurrió a un rey de Armenia, en el capítulo 170 (pp. 341-343), sobre cómo los señores deben guardar sus tierras. En el *exemplum*, los malos consejos mueven al rey a crear dos tipos de moneda, una

débil para el comercio y otra de gran valor para los tributos o pechos, decisión que lo lleva al desheredamiento y el “lazerío”:

Dize el cuento que por consejo e por arbitramiento de malos consejeros, e cuydando auer grant parte de lo quel enperador sacase de su tierra, consejaronle que despechase los sus pueblos, maguer contra sus fueros, e que mandase fazer moneda de vil precio e que andudiese en las conpras e en las vendidas, e otras de grant precio quel pechasen a el sus pecheros, tan bien los desaforados commo los aforados, e que desta guisa abria todo a el auer de la tierra, e que abria que dexar e que despende baldonadamente quando quisiese; e el fizólo asy. (p. 342)

En esta cita, también se pone de manifiesto el conocimiento sobre las consecuencias de la variación del valor de las monedas y sus efectos en el mundo del comercio, las finanzas reales y orden social. Aquí, la representación de dicho ámbito tiene una función que trasciende lo anecdótico, incluso, asoma más allá de la moralización, pues muestra, también, un conocimiento concreto sobre el sistema monetario y comercial, sobre el cual no se emite un juicio específico.

En segundo lugar, destacan dos representaciones del mundo mercantil que ocupan mayor espacio en la obra; ambas forman parte de los “Hechos de Roboán” y se entretajan con acontecimientos que tienen un efecto directo en la configuración de los personajes de Roboán y del Caballero Amigo, así como en el devenir de los hechos narrados. Me refiero a los capítulos 193, “De commo se fizó la paz entre el rey de Grimalet e la infanta Seringa, señora del reyno de Pandulfa”, y los capítulos 219-222, que corresponden al episodio en el que el Caballero Amigo es capturado, vendido a un mercader y, eventualmente, liberado. En dichos pasajes, la representación del mundo mercantil, además de influir en la configuración de los personajes, convive con la caballería cortesana, de lo que resulta una coexistencia respetuosa y de beneficio mutuo; también, en dichos capítulos, es posible reconocer la penetración de términos mercantiles en el horizonte político de la caballería cortesana.

Los capítulos dedicados a la venta del Caballero Amigo, sirven para afirmar sus cualidades cortesanas, sobre todo, el uso de la palabra vinculada a la acción, abonando así en la justificación del

encumbramiento de su estado inicial⁹². También, estos mismo capítulos, forman parte de un episodio más amplio (donde los reyes de Garba y de Safira son mal aconsejados por el conde Farán y levantado en armas en contra del emperador Roboán), donde sirven para ejemplificar el mal consejo y el adecuado servicio y lealtad al emperador. Por ahora me referiré sólo a aquellos capítulos donde el Caballero Amigo es vendido (219-222).

El episodio se desata como una de las consecuencias del mal consejo del conde Farán a los reyes de Garba y de Safira, a quienes los hace creer que el emperador Roboán quiere matarlos. Motivados por la sospecha, cuando éste los manda llamar, desestiman la convocatoria y se alzan en su contra. Posteriormente, Roboán recibe un mensajero de los monarcas, con quien le envían decir que “se marauillauan mucho por qual razon se mouiera contra ellos” (p. 434). La respuesta del emperador revira la incógnita y envía de vuelta al caballero con un mensaje conciliatorio: “sy ellos se quisyeren venir para la mi merçed asy commo deuen, con poca gente, e me pidiesen merçed que los perdonase, creo que non fallarian al en mi sy non merçed e piedad; ca non es ome en el que piedad non ay contra aquellos que conosçen su yerro e demandan perdon” (p. 435). Tras no obtener respuesta de los reyes, Roboán envía al Caballero Amigo a entrevistarse con ellos para disuadirlos de su levantamiento. El conde Farán al ver aproximarse al Caballero Amigo actúa soberbio y desafiante, e instiga a los reyes a mantener su postura. Cuando dan su respuesta al mensajero de Roboán, éste y sus compañías emprenden el regreso al imperio; pero, en el camino se encuentran: “con la conpañia del conde Faran, que andaua corriendo la tierra del enperador, e catiuaron a el e a todos lo que con el yuan, e llevaronlos a vna çibdad que ha nonbre Altaclara. E dezianle asy porque esta en alto logar, ca paresçe de muy grand

92 Este mismo episodio y el personaje del Ribaldo, después llamado Caballero Amigo, han sido analizados por su carácter cómico en diversas ocasiones, tanto desde la configuración de los elementos que propician la comicidad, como en las características que proyectan al personaje sobre el folclore y la tradición literaria. Remito a la lectura de los siguientes estudios de José Manuel Cacho Bleuca: “La configuración literaria del Ribaldo en el «Libro del caballero Zifar»: modelos cultos y folclóricos”, *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander: AHLM, pp. 427-440, 2002; Karla Xiomara Luna: “El episodio cómico en el *Zifar* y las formas de la risa en el *Zifar*”, *Zifar y sus libros: 500 años*, México: El Colegio de México, pp. 125-172, 2015; Kenneth R. Scholberg: “La comicidad del Caballero Zifar”, *Homenaje a Rodríguez-Moñino: estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, Madrid: Castalia, pp. 113-124, 1996.

tierra. E vn rico mercader fue a los ver par alos conprar” (p. 438). Tras esta narración ocurre un diálogo entre el mercader y el Caballero Amigo, cuyo vínculo con el folclore y la tradición literaria ha sido puesta de manifiesto y analizada por José Manuel Cacho Blecua (2002):

E quando vido al Cauallero Amigo, pagose del e del su buen razonar, e dixole: «Amigo, dime para que seras tu bueno?» «Ay! Ome bueno», dixo el, «e quien vos dixo el mi nonbre?». «E commo», dizo el mercador, «Amigo te dizen?». «Amigo», dizo el, «me dizen». «Plazeme», dixo el mercador, «pero dime para que seras tu bueno?». «Para ser libre», dixo el Cauallero Amigo. «Bien se yo eso», dizo em mercador, «mas dime sy quieres que te conpre». «E por que me pides consejo en el tu aver?», dixo el Cauallero Amigo, «ca en la tu mano es de conprar o non, puesto que aquí esto preso para vender». «Amigo», dixo el mercador, «atan entendido te veo que me conuiene de te conprar» (pp. 438-439)

El Caballero Amigo, además, convence al mercader de comprar a toda su compañía con la promesa de serle de gran provecho: “e sey tu bien çierto que seras de nosotros muy bien seruido e que avras por nos muy grand auer” (p. 439). Promesa que en efecto se cumple, pues al conseguir el pago para su propia libertad y la de su compañía, el mercader es retribuido con la suma duplicada del costo que pagó por ellos.

En el encuentro entre el mercader y el Caballero Amigo se establece una relación dialógica que reafirma el “buen razonar” del caballero mediante el propio intercambio de palabras; además, destacan, para los fines que me he propuesto en este apartado, por un lado, la relación amigable entre ambos personajes, que denota una posible coexistencia pacífica y cordial entre caballeros y mercaderes, y por otro, la respuesta del Caballero Amigo a la pregunta del mercader “mas dime sy quieres que te conpre”: “en la tu mano es de conprar o no”. Esta frase establece un paralelismo con la que remata la enseñanza del rey de Menton a sus hijos en el capítulo 163, intitulado “De commo el rey de Mentón castigaua a sus fijos e les dezia que diesen los sus dones syn faserio, e otrosy que catasen a quien los dauan”; consejo al que me he referido anteriormente, donde se detallan las directrices del adecuado fanqueamiento. Al final de dicho consejo, el rey de Mentón recomienda a sus hijos: “el dar e el non dar de lo vuestro en vuestra mano es” (p. 331).

Cada sentencia señala un sistema de intercambio y distribución de la riqueza distinto: por franqueza y por compra y venta, que podríamos vincular con los dos sistemas de intercambio que, de acuerdo con los teóricos, coexistieron, a veces de manera problemática, durante los últimos siglos de la Edad Media: la economía de regalo y la economía de beneficio. También, ambas sentencias remarcan la voluntad individual en la decisión de franquear y comprar. Estas decisiones, a su vez, tendrían que estar guiadas por algún sistema de valores. El propio texto ofrece pautas claras de comportamiento para el primer caso, que emanan del sistema ideológico que configura la obra entera y que no parece admitir ningún otro sistema como válido. De hecho, es posible asumir que en este episodio se establece una relación dialógica, también, entre sistemas políticos opuestos; pero, en este caso, el malhechor que representa la contraparte del Caballero Amigo es el conde Farán y su compañía, quien ha malaconsejado a los reyes de Garba y de Safira, moviéndolos a actuar traidoramente al apresar al Caballero Amigo y los suyos cuando a estos se les había permitido volver libremente a Trigida. Los traidores recibirán su merecido, resaltando así la justicia divina en favor de las “buenas costumbres” (en general), de la justicia de Roboán como emperador y de las “buenas costumbres” del Caballero Amigo. El mercader, por su parte, recibirá un beneficio económico por “el trabajo que ha pasado, e por el gualardon del bien que a nos fizo en nos sacar de poder del conde” (p. 440). La representación del mundo comercial mediante la figura del mercader, entonces, no se corresponde con el sistema político y de valores que se pretende condenar en la obra. Por el contrario, de este mismo episodio es posible hacer un lectura de esta relación, como una en dependencia mutua.

Una vez que el mercader ha comprado al Caballero Amigo y a su compañía, juntos toman rumbo hacia algún lugar no mencionado en la obra, y en el camino se encuentran con el conde Farán. En esta circunstancia el Caballero Amigo está a merced del mercader y se desplaza a pie. Cuando el mercader “vido venir al conde Faran, pero con poca gente, mando al Cauallero Amigo que subiese en su cauallo, e a los otros todos en sendos cauillos; ca el se lleuaua asas cauillos para vender” (p. 439).

Esta decisión del mercader, permite al Caballero Amigo confrontar al conde Farán en igualdad de circunstancias y como conviene a un caballero. De tal forma, la decisión del mercader propicia la restauración de la afrenta al Caballero Amigo, quien queda en “deuda” con aquel y entrega su palabra en garantía de la retribución: “«Yo vos fago pleito e omenaje», dixo el Cauallero Amigo, «que de vos non me parta ffasta que cobredes todo lo vuestro e mas; ca yo fio por Dios que yo vos dare muy buenos peños dello»” (pp. 439-440). El caballero cumple con ello, al capturar a la hija del conde Farán, por la cual pide el doble de lo que el mercader pagó por él y su compañía. Posteriormente, el mercader vuelve a ser recompensado, esta vez por franqueza, por Roboán cuando le entrega al Caballero Amigo: “E desque pagaron los mill pesantes de oro al mercader por la fija del conde, el mercadero fue con el Cauallero Amigo al enperador; ca ya lo sabía de commo fuera catiuo el Cauallero Amigo, e plogole mucho con el, e dio de su algo al mercadero e tornose” (p. 442).

La convivencia entre estos personajes revela una relación no sólo de coexistencia pacífica, sino también de servicio y protección mutua: el mercader posibilita la restauración de la afrenta, pero el Caballero Amigo también evita un posible ataque del conde y sus compañías y retribuye a su comprador con justicia, cumpliendo así (lo mismo que Roboán) con uno de los principios que articulan la obra entera: *redde quod debes*.

Esta coexistencia de beneficio mutuo también puede reconocerse cuando Zifar y Grima venden sus pertenencias, probablemente a un mercader (aunque esto no se especifica), para poder comprar un par de caballos para su viaje. De esta misma transacción podríamos inferir que los personajes, bien acostumbrados, conocen los procedimientos de la compra y venta y pueden beneficiarse de este tipo de intercambio. Otro indicio en la obra permite validar esta suposición. Según he expuesto en el capítulo 170, en los “Castigos del rey de Metón”, donde se aconseja sobre cómo los señores deben guardar sus tierras, se incluye un *exemplum* donde el rey de Armenia pierde todo por seguir a malos consejeros que le sugieren alterar las monedas de uso en el comercio y en los tributos; de esto se puede asumir que

dichos conocimientos debería formar parte de los saberes de un rey ideal, con los que podría ejercer adecuadamente sus funciones gubernativas y procurar el bien común.

Estos ejemplos indican que en la obra se codifican algunos saberes sobre procedimientos mercantiles y administrativos, que al momento de su recepción habrían sido entregados a sus lectores o escuchas, para que extrajeran eficazmente dichos conocimientos y comprender su provecho. Por lo que podríamos dar por sentado que tales saberes tendrían que haber formado parte del horizonte intelectual de su autor (o autores) y sus receptores. Esta penetración del mundo mercantil en el horizonte intelectual cortesano y caballeresco se puede confirmar a través del personaje de Roboán. Éste, antes de alzarse como emperador, defiende a la infanta Seringa de la injusticia del rey de Grimalet. Roboán lo vence, captura al hijo del rey y encabeza la delegación de la infanta en el trato para la liberación del príncipe. Este tipo de negociación tras la guerra, si bien no es una novedad, llama la atención que se proponga en términos comerciales: “«Amigos», dixo Roboán, «mal mercarie la ynfanta». «E commo mercarie mal?», dixeron los otros”, y más adelante: “E por ende digo que non mercarie bien la infanta en querer pleytar por lo suyo, que de derecho le deue tornar; mas el ynfante fijo del rey fue muy bien ganado e preso en buena guerra” (p. 380). En este proceso de negociación podemos asumir que tanto Roboán como los enviados del rey de Grimalet pueden distinguir entre un “buen mercar” y un “mal mercar”, y lo mismo se esperaría de los receptores, ya sea antes de entrar en contacto con la obra ya después. El propio diálogo entre los personajes muestra que el criterio para resolver esta ambigüedad descansa en la justicia, es decir, en el sistema de valores que articula la obra y configura la ideología molinista:

«E commo mercarie mal?», dixeron los otros. «Yo vos lo dire», dixo el infante. «Vos sabedes bien que el rey de Grimalet tiene grand pecado de todo quanto tomo a la infanta, contr Dios e contra su alma, e de buen derecho deue gelo todo tornar, con todo lo que ende leuo, ca con ella non auie enemistad ninguna nin demanda por que el deuiese hazer esto de derecho, ni enbio mostrar razon ninguna por que le querie correr su tierra nin gela tomar». (p. 380)

Si bien la negociación se establece con la finalidad de reparar la justicia, no se acuerda sólo la recuperación de lo que se le arrebató a la infanta, sino también se incluye una compensación y unas garantías de no agresión:

«Creo que para bien pleytear el rey e la ynfanta, las dos villas e seys castillos que ha el rey, que entran por el reyno de la ynfante, e todo lo al que le ha tomado que gelo diese, e demas que le asegure e que le fiziese omenaje con çinquenta de los mejores de su reyno que lo non fiziese ningud daño en ningund tiempo por sy nin por su consejo, e sy otro alguno le quisiese fazer mal, que el que fuese en su ayuda». (p. 381)

Así, la justicia que define este “buen mercar” considera un valor que repara lo perdido, pero también que aumenta su cuantía por compensación a los daños, de forma semejante a la beneficio extra que recibe el mercader por “el trabajo que ha pasado”, además del galardón por su servicio.

Este pasaje, donde Roboán sirve como negociador, que incide en la configuración del personaje, aporta un elemento más para poder asumir que, mediante la representación del proceso de compra y venta, así como el uso de conceptos relacionados al comercio y la representación del mercader, la obra muestra una actitud de coexistencia y beneficio mutuo con el ámbito comercial, e incorpora conocimiento del sistema de intercambio de beneficio (*profit economy*) en el horizonte intelectual de la sociedad curial y caballeresca, tanto al interior de la obra como en su ámbito de recepción. Esta actitud frente al mundo del comercio coincide con obras anteriores al *Zifar* analizadas o mencionadas previamente en este estudio, como en el *Libro de Apolonio*, donde la cortesía del personaje incorpora saberes relacionados con el comercio, o bien, en el *Libro de los cien capítulos* donde asoman, tímidamente, un par de sentencias que tratan con admiración a los mercaderes y donde también se configuran conocimientos mercantiles para ser decodificados por sus receptores.

Este breve análisis y comentario sobre el ámbito mercantil en el *Libro del caballero Zifar* también abre otras preguntas que no contestaré por ahora: ¿qué información podríamos obtener si analizamos la literatura de caballerías de siglos posteriores, destacando la “política de la riqueza” de los

textos? ¿De qué forma evolucionó la penetración del mundo mercantil en el horizonte cortesano y caballeresco? ¿Circularon o se elaboraron en la Península Ibérica, durante el siglo XIII y mediados del XIV, algunas guías morales y éticas para mercaderes?

En el siglo XVI Tomás de Mercado, quien realizó sus estudios sacerdotales en el Colegio de Santo Domingo en la capital de México, donde también fue maestro de Teología, lo mismo que en Sevilla, España, y escribió una exitosa (pues se editó en dos ocasiones) *Suma de tratos y contratos*, cuya finalidad fue la de proveer una guía moral, ética y técnica al gremio de mercaderes. ¿Cuáles son los precedentes de esta obra? ¿Podrían rastrearse hasta finales del siglo XIII?

“E pues que los omes codician naturalmente saber todas las cosas e mas aquellas que son a su pro”

(*Espéculo*, Libro I, Título I, Ley XI, p. 6)

Conclusiones

Con lo que expuse a lo largo de esta tesis es posible afirmar que las cinco obras elegidas para este estudio comparten un sistema semejante de valoraciones y juicios destinados a influir en el ámbito político para regular la adecuada obtención y el uso correcto de la riqueza. Este sistema de valoraciones y juicios se configura desde el marco moral de las virtudes: mesura, justicia, franqueza y sabiduría y de sus opuestos: escasez, codicia y avaricia. Estas valoraciones y juicios pueden nombrarse como *política de la riqueza*, pues el conocimiento que las conforma deriva del saber político que articula el *corpus*. Es posible afirmar, también, que esta misma política reafirma el sistema de enriquecimiento a través de la conquista bélica y de la recaudación tributaria, y prioriza su redistribución mediante la franqueza o largueza del rey y los señores; que el *corpus* comparte una valoración común de la riqueza y la pobreza, el lugar y la importancia de la fortuna material dentro del sistema monárquico. También, es notable en el *corpus* utilizado para este estudio la penetración del mundo del comercio dentro del horizonte ético y político del ámbito curial y caballeresco.

Las obras elegidas para esta investigación fueron producidas durante la formación como príncipe de Alfonso X, durante su reinado y, probablemente, durante los primeros años del gobierno de su hijo, Sancho IV, cuando se continuó y finalizó el proyecto historiográfico del Rey Sabio: el *Libro de los doze sabios*, las *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos*, el *Espéculo* y las *Partidas*; sobre éstas últimas, específicamente, el primer título de la *Partida Primera*, los primeros once títulos (considerados como un espejo de príncipes) y el título vigésimo séptimo (dedicado a la repartición de galardones) de la *Partida Segunda* y el título VII de la *Partida Quinta*, dedicado a los mercaderes y los mercados. Si bien, no es posible afirmar que todas ellas hayan sido redactadas bajo la supervisión de Alfonso X, dentro de su *scriptorium*, las obras comparten un sistema político e ideológico semejante.

Entre las coincidencias sobre las valoraciones y juicios respecto a la obtención y el uso de la fortuna material, el *corpus* comparte, también ideas comunes sobre la riqueza y su lugar en el mundo. Ésta es considerada como un elemento constitutivo del sistema monárquico, que debe ser destinada al socorro de los necesitados y, sobre todo, a la retribución de los caballeros. Esto último, con el fin de mantener el orden, la defensa y la expansión del reino. Además, las obras coinciden en asumir que la riqueza se obtiene, esencialmente, del trabajo del pueblo y de aquello conquistado a los enemigos, y que el rey, el emperador y los señores son las figuras centrales de la administración de la riqueza. En el ámbito espiritual, la fortuna material es un don divino que debe retribuirse con gratitud y confianza en Dios, para procurar el buen mantenimiento de los bienes y preparar el alma para el otro mundo. Conviene al emperador y al rey regular las prácticas de sus súbditos sobre la obtención y el uso de la riqueza, mediante la ley, pues ésta protege la fortuna material y garantiza su adecuada repartición en forma de galardones o mercedes (pago monetado u otro tipo de bienes y privilegios). La riqueza, de acuerdo con los textos, además, debe utilizarse para llevar a término “buenas obras”, cuyos beneficios redunden en quien las hace, quien las recibe, y asegura el reconocimiento del rey, de la sociedad y de Dios. El *corpus* también coincide en su desprecio por la pobreza, a la cual se le considera la peor condición de existencia, pero que facilita la obediencia y la fe en Dios.

Sobre las virtudes, vicios y pecados que conforman la *política de la riqueza*, en síntesis, podemos afirmar que la medida regula la distribución adecuada de los galardones, la solicitud de impuestos y tributos a los súbditos, el gasto prudente de recursos y debe controlar la codicia y la avaricia, pecados que constituyen los mayores peligros individuales y colectivos de la mala obtención y el mal uso de los bienes materiales. La justicia también asegura el buen estado de la propia riqueza, pues conduce a los individuos hacia las formas correctas de obtenerla y usarla, castiga la codicia y

sistematiza la adecuada redistribución de los dones materiales. Por otro lado, la franqueza es el uso justo y medurado de la riqueza, es decir su redistribución efectiva, que fortalece el reino, estrechando los lazos entre vasallos y señores. Esta misma virtud debe ser utilizada por los individuos para corresponder el don divino y real que los ha enriquecido. La reserva innecesaria de riquezas, la escasez, así como otorgar riqueza a quien no lo merece, son prácticas que deben ser evitadas a toda costa. Por último, la sabiduría es fundamental, pues en ella yace el conocimiento sobre la medida, la franqueza, la justicia, el significado de la riqueza, su lugar en el mundo, así como los vicios y pecados relacionados con el mal uso de la fortuna material.

Además de la configuración de una *política de la riqueza* y de la representación de la función de la fortuna material en el orden monárquico, en *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos* y la *Partida Quinta* las figuras del mercado y los mercaderes son valoradas positivamente, y en el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos* y la *Partida Quinta* se incluyen conocimiento específico sobre el sistema de compra, venta y asignación de precios, que revela la penetración del ámbito mercantil en el horizonte ético y político de la sociedad curial y caballeresca. Esto último ocurre de forma indirecta en el *Libro de los doze sabios*, y de manera explícita en el resto de los textos, particularmente, en el *Libro de los cien capítulos* y en la *Partida Quinta*.

La incorporación del sistema de valoraciones que configura una *política de la riqueza* en el entramado ideológico del *corpus* podría haber sido motivada por los planes e intentos de Alfonso X por centralizar el poder del reino en la figura del rey, ya que dicha política le habría permitido afirmar en la figura del monarca las facultades de administrador supremo, de guía moral y referente legal sobre la adecuada relación entre los individuos y la fortuna material. Difundir entre la curia y la caballería un código de conducta a este respecto habría sido indispensable para un propósito centralizador entorno a la figura del monarca. Con esta política, además, se habría podido crear un balance entre los sistemas económicos o de intercambio, de regalo y de beneficio (*gift economy*, *profit economy*) que, según

algunos teóricos modernos, generaron una tensión teórica y práctica durante los últimos siglos medievales respecto al uso de la riqueza; balance que demuestra el intento por dominar, desde la monarquía, las fuerzas y los beneficios tanto de la expansión territorial, como de la recaudación tributaria y del comercio.

La *política de la riqueza* podría ser consustancial a las ideologías monárquicas de los últimos siglos medios si consideramos la incuestionable importancia de los bienes materiales como elementos esenciales en dicho orden político y la determinante influencia del comercio y el crecimiento económico que impulsaron el destino de las culturas europeas hacia el Renacimiento. Esta intuición se confirma por lo menos durante el molinismo, a través del análisis de la *política de la riqueza* en el *Libro del caballero Zifar*. Esta obra revela una sofisticación en dicha política, respecto a aquella planteada en los textos analizados del periodo alfonsí. Los juicios y valoraciones sobre la riqueza, su función, obtención y uso se configuran en torno a los preceptos cardinales del modelo cortesano propuesto por el molinismo en la obra: la anteposición de Dios sobre todas las cosas, la *magnificentia*, el “seso natural” y devolver lo que se ha recibido (*redde quod debes*), mediante el desarrollo de los temas de la franqueza, la medida, la provisión y el franqueamiento.

La riqueza, en el *Libro del caballero Zifar*, es considerada un don providencial, y como tal debe influir en la consecución del destino de los individuos y de los reinos; debe ocuparse para las “buenas obras” que consoliden la virtud en el mundo, que agraden a Dios y enaltezcan a los hombres y mujeres bien acostumbrados. La medida conserva la fortuna material y regula el gasto adecuado de los recursos. La franqueza garantiza la continuidad y transmisión del don divino y fortalece los lazos entre los individuos. En esta obra, también son indispensables, para la adecuada obtención y uso de la riqueza, la justicia, la sabiduría y el *abondamiento*. La justicia se representa como el garante de la prosperidad del reino y el señorío, del enriquecimiento y la protección de los bienes materiales. Gracias al “seso natural” es posible conocer la merced divina, las “buenas costumbres” y, por lo tanto, adquirir y utilizar

adecuadamente la riqueza, y el *abondamiento* (la conformidad con la riqueza providencial) es necesario para evitar el pecado de la codicia. Los límites que se marcan frente al pecado y el vicio en la obtención y el uso de la riqueza se configuran, principalmente, mediante la escasez (no franquearse suficientemente), que linda con la avaricia, y la codicia. Sobre ésta última, el texto es insistente, sobre todo, en lo que respecta a la figura del rey, la de sus servidores y la del consejo.

En las disposiciones sobre el franqueamiento, la *política de la riqueza* en el *Libro del caballero Zifar* es más específica que en la del *corpus* del periodo alfonsí; pues se establecen cuatro directrices según las cuales deben otorgarse las franquezas (lineamientos en los que las obras de mediados y finales del XIII analizadas en este estudio no ahondan): no dar galardón mayor a la riqueza que se posee, galardonar públicamente y en el debido momento, entregar poca riqueza con frecuencia y no mucha pocas veces y, por último, “fas bien e non cates a quien”. Esta última directriz, a su vez, debe realizarse según cuatro condiciones: las buenas costumbres de quien recibe el galardón o merced, las intenciones de quien recibe hacia quien entrega, el provecho que pueda obtener el señor o rey del franqueamiento que realice, y la o las virtudes de quien recibe la franqueza. Además, se estipula, también, que toda entrega de dones y mercedes debe realizarse con plena consciencia de la necesidad de conservar una provisión para poder afrontar eventualidades; por lo cual, las franquezas deben ser realizadas con mesura.

La *política de la riqueza* del *corpus* del periodo alfonsí y la del *Libro del caballero Zifar* comparten lo fundamental: el marco de valores, desde donde se construye dicha política y sus aparentes intenciones: la de fortalecer el sistema de intercambio económico que favorece al orden monárquico, donde la franqueza del rey y los señores aseguran la redistribución de los bienes para fortalecer los lazos vasalláticos, así como la de entregar el conocimiento sobre dicha política a los miembros de un ámbito de influencia directa en el devenir del reino: la Corte y la caballería. También comparten la idea de que la riqueza es un don divino que debe retribuirse con virtuosismo; la preocupación sobre el uso

adecuado de dichos bienes, el rechazo al lujo inútil, el despilfarro de los recursos, así como el entendido de que la riqueza debe ser invertida en “buenas obras”: ayudar a los necesitados, retribuir los servicios e invertir en la defensa y expansión del territorio. Pero difieren en la especificidad del mecanismo del franqueamiento y en que, desde la perspectiva molinista, la participación de los consejeros en la administración de los bienes debe ser más activa y determinante.

Respecto a la representación del mundo mercantil en el *Libro del caballero Zifar* y la incorporación de prácticas comerciales en el horizonte ético y político curial y caballeresco: la obra muestra una actitud de coexistencia y beneficio mutuo entre el estamento nobiliario y la sociedad comercial, e incorpora conocimiento del sistema de intercambio de beneficio (*profit economy*) en el horizonte intelectual de la Corte y la caballería. Esta actitud frente al mundo del comercio coincide con obras anteriores al *Zifar* como el *Libro de Apolonio*, el *Libro de los cien capítulos* y la *Partida Quinta*.

Sobre el estudio de la *política de la riqueza* en obras producidas durante el reinado de Alfonso X, quedan abiertas dos líneas de investigación, por un lado, un análisis que incorpore la historiografía, la poesía narrativa y más literatura sapiencial, y por otro, un estudio que rastree en la ciencia política previa (incluyendo en aquella producida en los reinos musulmanes) y en la de los reinos del otro lado de los Pirineos, las raíces de dicha política. Además, resultarían aportaciones relevantes y de interés para la filología medieval y renacentista investigaciones sobre la literatura de caballerías posteriores al *Zifar*, donde se ponga de relieve la *política de la riqueza*, con la finalidad de reconocer la evolución sobre las ideas respecto a la obtención y uso de los bienes materiales, así como sobre la penetración del mundo mercantil en el horizonte cortesano y caballeresco. También, de relevancia e interés resultaría una indagación sobre los orígenes de obras como la *Suma de tratos y contratos* de Tomás de Mercado, escrita trescientos años después del reinado de Alfonso X. Una investigación como ésta podría responder una pregunta legítima: ¿habrán existido durante la Edad Media guías morales y éticas para mercaderes escritas en lengua romance?

Bibliografía

Ediciones de textos:

ARIAS BONET, J. A. (1975): *Alfonso el Sabio. Primera Partida*, Valladolid, 1975.

ARISTÓTELES (1985): *Ética Nicomáquea*, Emilio Lledó Íñigo (int.), Julio Pallí Bonet (traducción y notas), Gredos: Madrid.

_____ (1988): *Política*, Manuel García Valdés (introducción, traducción y notas), Madrid: Gredos.

DE BEAUVAIS, Vicente; Carmen Teresa Pabón de Acuña (ed. y trad.) (2008): *De la formación moral del príncipe*, Madrid: Biblioteca de Autores cristianos.

BIZZARRI, Hugo (ed.) (2001): *Castigos del rey dos Sancho IV*, Madrid: Iberoamericana.

_____ (estudio y edición) (2010): *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles Secretum Secretorum*, Valencia: Universitat de València.

CORBELLA, Dolores (ed.) (2007): *Libro de Apolonio*, Madrid, Cátedra.

GONZÁLEZ, Cristina (2013): *Libro del caballero Zifar*, Madrid: Cátedra.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (ed.) (1999): *Crónica de Alfonso X: según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real, Madrid*, Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (trad.) (1953): Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato Menéndez y Pelayo. Instituto Miguel Asín.

HARO CORTÉS, Marta (ed.) (1998): *Libro de los cien capítulos. (Dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana.

KNUST, Herman (de.) (1878): *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de la Biblioteca del Escorial*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.

_____ (de.) (1879): *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Tübingen: Gedruckr für del Litterarischen Verein in Stuttgart.

LÓPEZ, G. (de.) (1843). *Las Siete Partidas del rey don Alfonso El Sabio, cotejado con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia y glosadas por el Lic. Gregorio López*, Tomos I, II, III, IV y V, París: Lecointe y Lasserre, Editores.

MAESTRE Pedro; Barry Taylor (ed.) (2014): *Libro del consejo e de los consejeros*, San Millán de la Cogolla, Cilengua.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.) (1906): *Primera Crónica General. Estoria de España. Que mandó componer Alfonso El Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos Editores.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (1807): *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio*, Tomos I y II, Madrid: Imprenta Real.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (1836): *Opúsculos legales del Rey don Alfonso El Sabio, El Espéculo o Espejo de todos los derechos*, Madrid: Imprenta Real.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (1836): *Fuero Real del Rey don Alonso El Sabio. Copiado del códice del Escorial señalado ij. z.-8 y cotejado con varios códices de diferentes archivos*, Madrid: Imprenta Real.

WAGNER, Charles Philip (1929): *El libro del Cauallero Zifar (El libro del Cauallero de Dios)*, I, Michigan: University of Michigan.

Artículos, estudios y monografías:

- ARIAS BONET, J. A. (1985): “Sobre presuntas fuentes de las *Partidas*”, *Revista de la Facultad de Derecho* de la Universidad Complutense, monográfico 9, dedicado a Alfonso X el Sabio, pp. 11-23.
- ASTARITA, Carlos (2005): *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental, 1250-1520*, Valencia: PUV.
- AUBENQUE, Pierre (1999): *La prudencia en Aristóteles. Con apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona: Crítica.
- ALVAR, Carlos y José Manuel Lucía Megías (2002): *Diccionario de Literatura Medieval Española*, Madrid: Castalia.
- BALDWIN, JOHN W. (1959): “The Medieval Theories of the Just Price: Romanist, Canonist, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 49, 4, pp. 1-92
- BALLESTEROS BERETTA, Antonio (1911): “Las Cortes de 1252”, *Anales de la Junta para ampliación de estudios é investigaciones científicas*, III, pp. 114-148.
- _____ (1918): “Alfonso X, emperador (electo) de Alemania”, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- BENITO VESSELS, Carmen (2011): “Valor y crematística: el testimonio del castellano medieval”, *Acta Poética*, 32, 1, pp. 233-278.
- BIZZARRI, Hugo (1989) “Consideraciones en torno a la elaboración de *El libro de los doze sabios*”, *La Corónica*, 18, p. 85-89.
- _____ (1993): “La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana”, *Incipit*, 13, pp. 21-49.

- _____ (1995): “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. No. 20, pp. 35-73.
- _____ (1995a): “Deslindes histórico-literarios en torno a *Flores de filosofía* y *Libro de los cien capítulos*”, *Incipit*, XV, pp. 46-63.
- _____ (1996) : “La idea de la Reconquista en el *Libro de los doze sabios*”, *Revista de Filología Española*, LXXVI, 1/2, pp. 5-29.
- _____ (2002): “El surgimiento de un pensamiento económico en Castilla (Historia de una idea desde Pedro Alfonso hasta Fray Juan García Castrojeriz)”, *En la España Medieval*, No. 25, pp. 113-133.
- _____ (2004): “Los castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación”, *Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, 37, Queen Mary, University of London.
- _____ y Adeline Rucquoi (2005): “Los espejos de príncipes en Castilla, entre el Oriente y el Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, pp. 7-30.
- _____ (2006): “La metamorfosis sapiencial”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29, pp. 45-61.
- _____ (2012): “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1, pp. 163-181.
- BOBBIO, Norberto (1989): *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, London: Cambridge University Press.
- BURKE, James F. (1972): *History and Vision: The Figural Structure of the Libro del Cavallero Zifar*, Gran Bretaña: Tamesis Book.

- _____ (1999): “The *Libro del cavallero Zifar* and the Fashioning of the self”, *La Corónica*, 27, 3, pp. 35-44.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (1999): “El género del *Zifar* (Sevilla, Cromberger, 1512)”, *Thesavruvs*, LIV, 1, pp. 76-105.
- _____ (1999a): “Bibliografía del Libro del cavallero Zifar (1983-1998)”, *La corónica. [Special Issue: El «Libro del caballero Zifar»]*, 27, 3, pp. 227-258.
- _____ (2000): “La configuración literaria del Ribaldo en el «Libro del caballero Zifar»: modelos cultos y folclóricos”, *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander: AHLM, pp. 427-440.
- CAMPS, Victoria (ed.) (1998): *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona: Editorial Crítica.
- CARTA, Constance (2014): *El vocabulario de la actividad intelectual en la Castilla del siglo XIII: las figuras de la sabiduría entre cuentística oriental y mester de clerecía*, (tesis doctoral), Ginebra: Universidad de ginebra. [En línea] <<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:36855>> [consultado el 15 de noviembre de 2018].
- CASAGRANDE, Carla y Silvia Vecchio (1987): *I peccati della lingua. Disciplina de etica della parola nella cultura medievale*, Roma: Instituto della Esciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani.
- _____, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio (coord.) (2004): *Consilium: teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze: Galluzzo.
- CASTÁN LANASPA, Guillermo (2000): *Política económica y poder político: moneda y fisco en el reinado de Alfonso X el Sabio*, España: Junta de Castilla y León.
- CATALÁN MENÉNDEZ-PIDAL, Diego (1963): “El taller historiográfico Alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio”, *Romania*, 335, pp. 354-375.

- COLMEIRO, Manuel (1883): *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1988. [En línea] <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cortes-de-los-antiguos-reinos-de-leon-y-de-castilla--2/html/fefc50d0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_89.html#I_10_> [15 de septiembre de 2017].
- CRADDOCK, J. R. (1981): “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, en el *Anuario de Historia de Historia del Derecho Español (AHDE)*, 51, pp. 365-418.
- _____ (1986): “El *Setenario*: última e inconclusa refundición alfonsina de la primera *Partida*”, en *AHDE*, 56 , pp. 441-446.
- DONCEL, Luis (2017): “Las burbujas especulativas, un invento español”, *El País*. [En línea] <https://elpais.com/economia/2017/07/21/actualidad/1500639917_726301.html> [20 de marzo de 2019].
- DUBY, Georges (1980): *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Ediciones Petrel.
- _____ (2009): *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*, Madrid: Siglo XXI.
- ELIAS, Norbert (1987): *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996): *La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- FAULHABER, Charles B. (Dir.), *PhiloBiblon*. Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997.
- [En línea] <Web: <http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/index.html>> [3 de febrero de 2017].
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura (2013): *Arte y ciencia en el scriptorium de Alfonso X el Sabio*, Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla.

- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime (1998): Recepción de las Éticas y de la Política de Aristóteles en las Siete Partidas del Rey Sabio”, *Glossae. Revista de historia del derecho europeo* 1, Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, pp. 97-133.
- FORONDA, François (2005-2006): “Sociedad política, propaganda monárquica y *regimen* en la Castilla del siglo XIII. En torno al *Libro de los doze sabios*”, *Edad Media. Revista de Historia*, 7, pp. 13-36.
- GARCÍA DÍAZ, Jesús (2011): “El fenómeno del mercado en la obra legislativa de Alfonso X, El Sabio”, *Historia. Instituciones. Documentos*, pp. 111-140.
- _____ (2012-2013): “La Europa de Alfonso X el Sabio. En torno a una historia jurídica comparada”, *Alcanate*, VIII, pp. 263-290.
- GARCÍA-GALLO, Alfonso (1951-1952): “El *Libro de las leyes* de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, pp. 345-528.
- _____ (1975): “Cuestiones de historiografía jurídica, II: La historia del Derecho europeo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, pp. 751-764.
- _____ (1976): “Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X”, en *AHDE*, 46, pp. 509-570.
- _____ (1984): “La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54, pp. 97-161.
- _____ (1991): “El derecho canónico medieval”, A. Iglesia Ferreirós (Ed.), *El Dret Comú i Catalunya. Actes del 1 er Simposi Internacional, Barcelona, 25-26 maig de 1990*. Barcelona: Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuic II, pp. 17-51.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1998): “El renacimiento de la teoría y la práctica jurídicas. Siglo XII”, *Renovación intelectual del Occidente europeo (Siglo XII). XXIV Semana de Estudios*

Medievales de Estella, 14-18 julio de 1997, Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, pp. 99-118.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis (1931): “El mercado. Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media”, *Anuario de historia del derecho español*, 8, pp. 201-405.

GÓMEZ REDONDO, Fernando (1998): *Historia de la prosa medieval castellana I: la creación del discurso prosísitoco*, Madrid, Cátedra.

_____ (1999): “Los modelos caballerescos del Zifar”, *Thesaurus*, Tomo LIV, 1, pp. 106-154.

_____ (2000): “Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 285-304.

_____ (2001): “Los públicos del Zifar”, *Studia in honorem Germán Orduna* (eds. Leonardo Funes y José Luis Moure), Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 279-297.

_____ (2012): “El molinismo un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)”, *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, pp. 45-81.

_____ (2018): “El Libro del caballero Zifar: el modelo de «ficción» molinista”, *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval, pp. 57-86. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019].

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (1991): *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla: Fundación El Monte.

_____ (1993-94): “Alfonso X y las oligarquías urbanas de cabaleros”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 5-6, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 195-214.

_____ (2004): *Alfonso X El sabio*, Barcelona: Ariel.

_____ (2006/7): “La corte de Alfonso X”, *Alcanate*, V, pp. 13-30.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (2012): “El perfil político de la reina María de Molina”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 25, pp. 239-254.

GONZÁLEZ MUELA, Joaquín (1977): “¿Fererand Martínez, Mallorquín, autor del *Zifar*?”, *Revista de Filología Española*, LIX, 1/ 4, pp. 285-288.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie (1982): *El pensamiento económico en España. 1177-1740*, Barcelona: Editorial Crítica.

_____ (1995): “El pensamiento económico popular en la Castilla del siglo XIII”, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Laurence S. Moss, Christopher Ryan (Ed. e Int.), Madrid: Alianza Editorial, pp. 209-225.

HARNEY, Michael (1994): “Economy and Utopia in the Medieval Hispanic Chivalric Romance”, *Hispanic Review*, 62, 3, pp. 381-403.

HARO CORTÉS, Marta (1995): *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Universitat de Valencia.

_____ (1996): *La imgaen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, London: Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College.

_____ (2003): *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid: Ediciones del Laberinto, Aracadia de las Letras.

_____ (2011): “Escritura y adaptaciones de los regimientos de príncipes castellanos medievales”, *Le Miroir du Prince Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe – XVIe siècles)*, pp. 21-40.

_____ (coord.) (2018): *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019].

- HEUSCH, Carlos (1993): “Les fondements juridiques de l'amitié à travers les Partidas d'Alphonse X et le droit médiéval”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19. pp. 5-48.
- IGLESIAS FERREIRÓS, Aquilino (1980): “Alfonso X el sabio y su obra legislativa”, *Anuario de historia del derecho español*, 50, (Ejemplar dedicado a: A Alfonso García-Gallo y de Diego), pp. 531-562.
- _____ (1982): “Fuero Real y Espéculo”, *Anuario de Historia dd Derecho Español*, 52, p.111-191.
- _____ (1982a): “Alfonso X, su labor legislativa y los historiadores”, en *Historia Instituciones Documentos*, 9, pp. 9-112.
- _____ (1985): “Cuestiones alfonsinas”, en *AHDE*, 55, pp. 95-149.
- _____ (1986): “La labor legislativa de Alfonso X el Sabio”, en el volumen *España y Europa. Un pasado jurídico común*, Murcia, pp. 275-599.
- _____ (1991): *El Dret Comú i Catalunya. Actes del 1 er Simposi Internacional, Barcelona, 25-26 maig de 1990*. Barcelona: Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuic.
- IGUAL, Luis (2008): “Economía, mercado y comercio en la Península Ibérica (1350-1516)”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 10, pp. 170-200.
- JECKER, Mélanie (2014): “Las virtudes intelectuales en tres obras de divulgación aristotélica (*Ética a Nicómca VI*)”, *Svmmma*, 3, pp. 39-53.
- KASTEN LLOYD, A. y John J. Nitti (2002): *Diccionario de la prosa castellana del Rey Alfonso X. Tomo I y II*, New York: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- KLEINE, Marina (2007): “La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso el Sabio”, *Res publica*, 17, pp. 223-239.

- _____ (2015): “Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (III): *Rex sapiens*”, *De Medio Aevo*, 7, pp. 63-98.
- KNUST, Herman (1878): *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de la Biblioteca del Escorial*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- KRITSCH, Raquel (2005): “La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía”, *Res publica: revista de filosofía política*, 15, pp. 7-26.
- KRÜGER, Sabine (1964): “Zum Verständnis der *Œconomica* Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 20, pp. 475-561.
- LAREDO QUESADA, Miguel Ángel (1991): *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid: Editorial Complutense.
- _____ (1991a): “Fiscalidad regia y génesis del Estado en la Corona de Castilla (1252-1504)”, *Espacio, Tiempo y Forma, S. III, Hª Medieval*, 4, págs. 95-135.
- _____ (1999): “Estructuras y políticas fiscales en la Baja Edad Media”, *Edad Media: Revista de Historia*, 2, pp. 169-194.
- LE GOFF, Jacques (1982): *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (1987): *La vida y la bolsa*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (1999): *La civilización del occidente medieval*, Barcelona: Paidós.
- LITTLE, Lester K. (1978): *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca: Cornell University Press.
- LOPEZ, Robert S. (1976): *The Commercial Revolution of the Middle Ages (950-1350)*, Nueva York: Cambridge University Press.

- LUNA MARISCAL, Karla Xiomara, Axayácatl Campos García Rojas y Aurelio Gonzáles (eds.) (2015): *Zifar y sus libros: 500 años*, México: El Colegio de México, pp. 125-172.
- MARAVALL, José Antonio (1965): “El intelectual y el poder. Arranque de una actitud histórica”, *Cuadernos del Idioma*, I, 3, pp. 5-25.
- _____ (1973): *Estudios de historia del pensamiento Español. Serie primera. Edad Media*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (2004): *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona: Ediciones Balleterra.
- MARTIN, Georges (1995): “Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20, pp. 7-33.
- _____ (2000): “Alphonse X de Castille, roi et empereur. Commentaire du premier titre de la Deuxième Partie”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 323-348
- _____ (2002): “De nuevo sobre la fecha del Setenario”, *e-Spania*. [En línea] <<https://journals.openedition.org/e-spania/381>> [29 de julio de 2018].
- _____ (2006-2008): “De lexicología alfonsí: *naturaleza*”, *Alcanate VI*, pp. 125-138.
- MACDONALD, Robert A. (1984): “Problemas políticos y derechos alfonsinos considerados desde los tres puntos de vista”, en *AHDE*, 54, pp. 25-53.
- _____ (1986): “El *Espéculo* atribuido a Alfonso X, su edición y problemas que plantea”, en el volumen *España y Europa. Un pasado jurídico común*. Murcia, pp. 611-645.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzálo (1980): “Los comienzos de la Recepción del Derecho Romano en España y el Fuero Real”, en *Diritto Comune e Diritti locali nella Storia dell’ Europa*, Milán, pp. 253-260.
- MAUSS, Marcel (2002): *The Gift. The Form and the Reason for Exchange in Archaic societies*, Londres: Routledge.

- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1948): “Alfonso X y las leyendas heroicas”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, num 1, pp. 13-37.
- _____ (1951): “Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes”, *NRFH*, V, pp. 363-380.
- MELL, Juliel L. (2014): “Cultural Meanings of Money in Ashkenaz: On Gift, Profit, and Value in Medieval Judaism and Christianity”, *Jewish History*, 28, pp. 125-15.
- MORETA VELAYO, Salustiano (1978): *Malhechores-feudales: violencia, antagonismo y alianzas de clases en Castilla siglos XIII-XIV*, Madrid: Castalia.
- NANU, Irina (2013): *La Segunda Partida de Alfonso X, el Sabio, y la tradición de los specula principum*, (tesis doctoral), Valencia: Universitat de València. [En línea] <https://www.academia.edu/2492265/La_Segunda_Partida_de_Alfonso_X_el_Sabio_y_la_tradici%C3%B3n_occidental_de_los_specula_principum_La_Deuxi%C3%A8me_Partie_d_Alphonse_X_le_Sage_et_la_tradition_occidentale_des_specula_principum_> [consultado el 4 de octubre de 2018].
- NIETO SORIA, José Manuel (1988): *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla(Siglos XIII-XVI)*, Madrid: Eudema.
- _____ (1991): “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales*, 27, pp. 43-101.
- _____ (2012): “Las Siete Partidas de Alfonso X”, *Historia de Europa a través de sus documentos*, Feliciano Novoa Portela y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo (eds), Madrid: Lunwerg, pp. 64-83.
- NOGALES RINCÓN, David (2006): “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XIV)”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16, pp. 9-40.
- OLSEN, Marilyn A. (1992): “Hacia un concepto de la riqueza en el *Libro del Cauallero Cifar*: la aventura de Galapia”, *AIH. Actas XI*, pp. 20-24.

- OLVERA, Olinca (2017): “El hombre frente a la adversidad: Job, san Estaquio y el Zifar. Un motivo literario que caracteriza al caballero cristiano peninsular del siglo XV”, *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Abel Lobato Fernández, Esperanza de los Reyes Aguilar, Irene Pereira García, et al (eds.), 2, pp. 13-29.
- ORDUNA, Germán (1996): “La élite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en la época de Sancho IV”, *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá: Universidad de Alcalá, pp. 53-61.
- ORELLANA CALDERÓN, Raúl (2008): “En torno a la datación y lugar de redacción de la *Tercera Partida* de Alfonso X el Sabio”, Javier Elvira, Inés Fernández-Ordoñez, Javier García Gonzáles, Ana Serradilla Castaño (eds.), *Lenguas, reinos y dialectos en la Edad Media Ibérica. La construcción de la identidad. Homenaje a Juan Ramón Lodares*, Madrid: Iberoamericana, pp. 367-388.
- DE LA PEÑA, José María (1984-85): “La obra jurídica de Alfonso el sabio”, *Minervae Beaticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, XII y XIII, 12 y 13, pp. 93-107.
- PÉREZ LÓPEZ, José Luis (2005): “Algunos datos nuevos sobre Ferrand Martínez y sobre el prólogo del *Libro del Cavallero Zifar*”, *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alcant: AHLM, pp. 1305-1319.
- PÉREZ-PRENDES, José Manuel (1984): “Las Leyes de Alfonso X el Sabio”, en *Revista de Occidente*, 43, pp. 64-84.
- PÉREZ MARTÍN, Antonio (1998): “La obra jurídica de Jacobo de las Leyes: Las *Flores del derecho*”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 22, pp. 247-270.
- PICCUS, Jules (1962): “Consejo y consejeros en el *Libro del Cauallero Zifar*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16, 1/2, pp. 16-30.

- PINET, Simone (2006), "Toward a Political Economy of the Libro de Alexandre", *Diacritics*, 36, 3/ 4, pp. 44-63.
- _____ (2016): *The Task of the Cleric: Cartography, Translation, and Economics in Thirteenth-century Iberia*, Toronto: University of Toronto Press.
- PIRENNE, Henri (1933): *Historia económica y social de la Edad Media*, México: Fondo de Cultura.
- PRIETO, Alfonso (1975): "El proceso de formación del derecho canónico", *Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA, pp. 89-137.
- PROCTER, Evelyn S. (1998), *Curia y cortes en Castilla y León. 1072-1295*, Madrid: Cátedra.
- RAMOS, Rafael (2012): "Para la tradición del *Libro de los doze sabios*", *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, coord. Natalia Fernández Rodríguez, María Fernández Ferreiro, Salamanca: Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 843-853.
- REMIE CONSTABLE, Olivia (1994): *Trade and Traders in Muslim Spain*, Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. [En línea] <buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle> [6 de mayo de 2017].
- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús (2006): "Espacio de certidumbre. Palabra legal, narración y literatura en Las siete partidas (y otros misterios del taller alfonsí)", *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29, pp. 423-451.
- ROCHWERT-ZULI, Patricia (2011): "El valor del consejo en el *Libro del caballero Zifar*", *e-Espania* [En línea] <<http://journals.openedition.org/e-spania/20706>> [Consultado el 23 de abril de 2019].
- ROUND, Nicholas G. (1997): "Juan Ruiz and Some Versions of 'Nummus'", *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*. Ed. Ian Macpherson y Ralph Penny, London: Tamesis, pp. 381-400.

- RUCQUOI, Adeline (1993): “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana”, *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del románico*, pp. 1-21.
- RUIZ, Teófilo F. (1984): “Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 39, 3, pp. 429-453.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José (1999): “La obra legislativa de Alfonso X el sabio. Historia de una polémica”, *El scriptorium alfonsí: de los libros de Astrología a las “Cantigas de Santa María”*, Madrid: Editorial Complutense.
- SÁNCHEZ BELDA, Luis (1951-52): “La cancillería castellana durante el reinado de Sancho IV (1284 – 1295)”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, pp. 171-223.
- SÁNCHEZ PÉREZ, José A. (1944): *Alfonso X, el Sabio*, Madrid: M. Aguilar.
- SAS, Luis F. (1974), “‘Non vale una paja’ y expresiones de este tipo en el *Libro de Alexandre*”, *Homenaje a Angel Rosenbalt en sus 70 años: Estudios filológicos y lingüísticos*. Ed. María Josefina Tejera. Caracas: Instituto Pedagógico, pp. 467-477.
- SCHOLBERG, Kenneth R. (1996): “La comicidad del Caballero Zifar”, *Homenaje a Rodríguez-Moñino: estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, Madrid: Castalia, pp. 113-124.
- SEVERIN, Dorothy (1989), “Non vale un dinero”, *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*. Ed. Dian Fox, Harrt Sieber, Robert Ter Horst, Newark: DE. Juan de la Cuesta, pp. 67-73.
- SHELL, Marc (1982): *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, California: University of California Press.
- _____ (2014): *La economía de la literatura*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DE STÉFANO, Luciana (1972): “El Caballero Zifar: novela didáctico-moral”, *Thesaurvs*, XXVII, 2, pp. 173-260.

- _____ (1987): “El malhechor feudal en el *Libro del caballero Zifar*”, *Anales de Filología Hispánica*, 3, pp. 25-35.
- TAYLOR, Barry (2015): “El *Libro de los doze sabios y Flores de filosofía*: ¿la primera o la segunda generación de libros sapienciales castellanos?”, *Memorabilia*, 17, pp. 144-153.
- VAQUERO, Mercedes (1992): “Relectura del *Cavallero Çifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas”, *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Alcalá: Universidad de Alcalá, pp. 857-871.
- VEBLEN, Thorstein (2007): *The Theory of the Leisure Class*, Oxford: Oxford University Press.
- WAGNER, Charles Philip (1903): *The Source of El Cavallero Cifar*. Extrait de la *Revue Hispanique*, tome X, Paris.
- WALKER, Roger M. (1974): *Tradition and Technique in El Libro del Caballero Zifar*, Gran Bretaña: Tamesis Books Limited.
- WEISS, Julian (2006): *The ‘mester de clerecía’. Intellectual and Ideologies in Thirteenth-Century Castille*, Gran Bretaña: Tamesis Books Limited.
- WOOD, Diana (2004), *Medieval Economic Thought*, United Kingdom: Cambridge University Press.