

QUAL DEVE SEER EL REY A SUS FIJOS E ELLOS A EL:
DISCIPLINA EXTERIOR Y DISCIPLINA INTERIOR EN EL
TÍTULO VII DE LA *SEGUNDA PARTIDA* DE ALFONSO X EL SABIO

El estudio de la infancia en textos medievales ha gozado de un lugar privilegiado en la crítica literaria e histórica de las últimas décadas. El interés creciente, sobre todo, por las representaciones pedagógicas del período medieval ha propiciado investigaciones de cierta envergadura en ámbitos culturales como el francés, el italiano o el anglosajón,¹ pero muy raramente y siempre de forma marginal con respecto a textos castellanos, a pesar de la ingente producción didáctica a la que se asiste desde mediados del siglo XIII. Sin que nuestra pesquisa pretenda remediar este vacío, en las siguientes páginas, intentaremos adentrarnos en la temática de la educación de los infantes en la *Segunda Partida*, texto decisivo en la construcción del imaginario pedagógico de la Baja Edad Media castellana y, aún más, de los siglos posteriores. Motivados por el anhelo de evidenciar la profunda unidad de pensamiento entre la *Segunda Partida* y otros textos de la misma tradición, como el *De institutione nouitiorum* de Hugo de San Víctor, el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais y el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, hemos enfocado nuestro análisis desde la perspectiva de un pormenorizado análisis filológico y sociogenético de la materia pedagógica alfonsí.

La *Segunda Partida*, paradigma de los *specula principum* en castellano, es uno de los textos menos estudiados desde el punto de vista de sus fuentes, tanto orientales como occidentales. En la actualidad, disponemos de tan sólo unos cuantos trabajos en esta dirección, entre ellos² un repertorio de influencias confeccionado por José Amador de los Ríos (1861–1865, 3:622–627), quien insiste en la relación de la *Segunda Partida* con la

1. Citamos, como muestra, algunos estudios de gran difusión: Alexandre Bidon y Lett 1999; Becchi 1994; Heywood 2001; Shahar 1990.
2. Hemos omitido de nuestra breve presentación bibliográfica los siguientes artículos: García y García 1992; Pérez Martín 1992; Perona 1992; Vázquez Janeiro 1992.

literatura oriental: el *Bonium* o *Bocados de oro*, las *Flores de filosofía*, los *Castigamientos* et consejos de Alexandre o *Poridat de poridades* y los *Dichos de los philosophos* o *Libro de los cien capítulos*;³ un artículo debido a Pío Ballesteros (1918), bastante general y, a veces, inexacto, que, sin embargo, establece algunas concordancias con el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, conocido también, en la crítica menos reciente, como Pseudo Tomás;⁴ una breve nota de Antonio Solalinde (1934), que, muy acertadamente, propone un paralelo entre la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso y el texto del Rey Sabio; una investigación llevada a cabo por Jaime Ferreiro Alemparte (1988), quien señala la ética a Nicómaco como fuente potencial de la *Segunda Partida*;⁵ y un artículo firmado por Purificación Martínez (1998), que recalca el posible influjo del pensamiento político de Santo Tomás, cuando no de Egidio Romano, en la misma *Partida*.⁶ A los estudios anteriormente mencionados podrían añadirse las glosas de Gregorio López (1843), una valiosa fuente de información para los pasajes bíblicos y de cariz religioso. Aun así, faltan, todavía, referencias documentadas a las autoridades europeas coetáneas e inmediatamente anteriores, quizá por la ardua tarea que supondría la localización de la mayoría de los textos latinos que Alfonso el Sabio y sus colaboradores pudieron haber conocido y aprovechado para la redacción de su monumental código jurídico. Asimismo, en el empeño de rastrear fuentes puntuales, muchas veces, el interés por oponer la *Segunda Partida* a textos afines ha permanecido en un segundo plano, de modo que carecemos de estudios relevantes sobre las innovaciones aportadas por el Rey Sabio y su correspondiente valoración.

A partir de mediados del siglo XIII, asistimos a una difusión cada vez mayor de las obras de Aristóteles⁷ y, como consecuencia de dicho proceso, la escritura política de carácter formativo empieza a articularse en torno a las tres divisiones de la filosofía práctica, que Eustracio de Nicea († 1120)

3. Además, Amador de los Ríos señala concordancias con el texto bíblico, con San Jerónimo, San Juan Damasceno, San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo, así como con Aristóteles, Hipócrates, Catón, Séneca, Valerio Máximo, Justiniano y Boecio, pero sin ofrecer referencias bibliográficas completas. Para la relación con la literatura oriental y, en particular, con el *Secretum secretorum* de Pseudo Aristóteles, recomendamos, también, Rucquoi y Bizzarri 2005.
4. La confusión se debe a la publicación del *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo entre las obras de filosofía política de Santo Tomás de Aquino, autor él mismo de un *De regimine principum ad regem Cypri*, tratado que, lamentablemente, no consiguió acabar. Para más detalles: Dondaine 1948, Krynen 1993:175-179 y Steiner 1942.
5. Tal y como intenta demostrar Ferreiro Alemparte (1988), el Rey Sabio tenía, en su biblioteca, la *Ética a Nicómaco*, traducida del árabe al latín por Hermann el Alemán en 1240, en Toledo.
6. Véanse, también, los siguientes artículos: Arias Bonet 1985; Iturmendi Morales 1972; Rubio 1960.
7. Además de la citada traducción de la *Ética*, para el año 1256, circulan ya versiones latinas de la *Retórica* y de la *Política*, de la mano del mismo Hermann el Alemán. Del año 1250 data la traducción de la *Política*, esta vez, del griego al latín, hecha por Robert Grosseteste, obispo de Lincoln.

recordaba en su comentario *In Ethicam Nicomacheam*, esto es, la ética o el gobierno de sí mismo, la economía o la administración de la hacienda real y la política o el gobierno de todo el reino, “la mas alta sçencia e de mas noble mester que ninguna otra que sea entre los onbres” según Brunetto Latini (ca. 1220–1294; ed. Baldwin 1989:14). De ahí que la mayoría de los *specula* de la segunda mitad del siglo XIII, además de adoptar una estructura tripartita,⁸ asuman el concepto aristotélico de *œconomia*,⁹ entendida como la administración del hogar, y traten de las relaciones que el rey ha de tener con su familia, con sus parientes y con sus oficiales. Es ésta la fórmula que aplican y, por tanto, comparten el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, la *Segunda Partida* del Rey Sabio y el *De regimine principum* de Egidio Romano.¹⁰

Como es bien sabido, los preceptos educativos del Estagirita, expuestos en las éticas y en los dos últimos libros de la *Política*, coexisten, en la segunda mitad del siglo XIII, con la materia moralizante de la *Artigüedad* latina y de las obras patrísticas, que, paulatinamente, se iría adaptando a las necesidades argumentales de los textos políticos, una etapa más de la acción civilizadora desempeñada por la Iglesia en el intento de fraguar una imagen ideal e infalible del *rex christianus*: “The flowering of literature that began in the second half of the twelfth century and maintained its vitality into the first decades of the thirteenth had a different background. It was the expression of a movement aimed at taming the reckless assertiveness of the European feudal nobility, at limiting its freedom in

8. La aplicación de las tres divisiones de la *filosofía práctica* no siempre implica un acercamiento al llamado aristotelismo político. Por ejemplo, Brunetto Latini, en su *Libro del tesoro* (ca. 1260–1267), ofrece una visión completamente prearistotélica acerca del origen del poder político. También es el caso de Vicente de Beauvais, quien, según explica en el *Prólogo* al ya citado *De eruditione filiorum nobilium*, estaba inmerso en la redacción de un *opus uniuersale*, que trataría de “la condición del príncipe, de toda su corte o familia, así como de la administración del Estado y del gobierno de todo el reino”: “[. . .] opus quodam uniuersale de statu principis ac tocius curie siue familie, necnon et de rei publice amministrazione ac tocius regni gubernatione [. . .]” (Steiner 1938:3). Para mayor información acerca del *opus uniuersale* de Beauvais, consúltese Schneider 1990.
9. Aristóteles empleaba, para referirse a cuestiones relacionadas con el manejo de capital, el término *χρηματιστική* ‘crematística’. En cuanto a la economía entendida en su dimensión aristotélica y su intrínseca relación con la ética y la política, Vicente de Beauvais dedica el libro sexto de su *Speculum doctrinale* a la *sciencia echonomica*, mientras que, en los cuatro libros siguientes, de siete a diez, trata de política y cuestiones de orden social.
10. Hay una alusión similar en el *Liber de rectoribus christianis* (ca. 855–859) del erudito Sedulio Escoto, pero sin que esto repercuta en la estructura general del tratado: “Rex pius et sapiens tribus modis regendi ministerium gerit. Nam primo se ipsum, quomodo in superioribus ostendimus; secundo uxorem propriam et liberos suosque domesticos; tertio populum sibi commissum rationali et glorioso moderamine regere debet” (Migne 1844–1865, vol. 106, col. 300). Dicha coincidencia, señalada por Margalhan Ferrat (1999), se podría deber a la lectura de textos como los *In Porphyrium dialogi* (I, 3) de Boecio, las *Etymologiae* (II, 24, 16) de San Isidoro o las *Institutiones* (II, 3, 7) de Casiodoro, que, en el intento de definir la ciencia política, presentan las tres ramas de la filosofía práctica (Luscombe 1993:163).

manners and morals, at restraining individual willfulness, and at raising this class from an archaic and primitive stage of social and civil life to a higher state, imbuing it with the ideals of modesty, humanity, elegance, restraint, moderation, affability, and respectfulness" (Jaeger 1991:3).

Con tales antecedentes, entre los años 1246 y 1247, Vicente de Beauvais († 1264), *frater de ordine predicatorum*, escribe, a petición de la reina Margarita de Provenza, esposa del rey Luis IX el Santo (1226–1270), el *De eruditione filiorum nobilium*, en palabras de Richard Friedrich (1883:2), "the first great Christian treatise on education".¹¹ Según confiesa el mismo Beauvais, su opusculum iba a servir de guía al clérigo Simón, encargado de la educación del infante Felipe (1245–1285), futuro Felipe III de Francia.¹² Dos son los aspectos que más resaltan al leer el *De eruditione filiorum nobilium*: primero, el perfecto equilibrio conceptual entre los capítulos de edificación moral y los de orientación pedagógica, inspirados, fundamentalmente, en Quintiliano, Marciano Capella, Hugo de San Víctor, Juan de Salisbury y Pseudo Boecio; y, segundo, la importancia que Beauvais otorga a la educación de la mujer, materia que organiza de acuerdo los tres estados referidos en las obras de los Santos Padres y, sobre todo, en los sermones *ad status*, tan practicados en el siglo XIII: las *uirgines*, las *maritatas* y las *uiduas*.¹³ En realidad, el fraile dominico trata, por primera vez y de forma exhaustiva, de la educación tanto de los *fili* como de las *filiae nobilium*, temas, antes, relegados a los tratados de formación de los novicios y, respectivamente, a los *specula uirginum*.

Por las mismas fechas, el dominico Guillermo de Tournai († 1284), profesor de teología en Lille y París, redacta el *De instructione puerorum*,¹⁴ tratado recomendado en el Capítulo General de París de 1264. Escrito en un estilo más bien propio del sermón, el *De instructione puerorum* de Guillermo de Tournai afirma la necesidad de una educación en el espíritu de los más sólidos valores morales y, a la vez, cifra la finalidad del proceso educativo en la formación del bono christiano. Aun debiendo reconocerse la importancia del tratado de Tournai en el proceso de conformación medieval de la educación infantil, las nociones pedagógicas son, más bien, escasas y tanto más la materia pedagógica femenina, la cual queda reducida a un solo capítulo, dedicado a la categoría de las *uirgines*, con la figura de María como fuente de inspiración.

Mucho más influyente y, quizá, uno de los más representativos del siglo XIII es el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo (ca. 1200–1271): concluido hacia el año 1265, el tratado compendia varios capítulos de la

11. Cita extraída de Steiner 1933:51.

12. "[. . .] partem illam prefati operis, que ad puerorum regalium instructionem pertinet, componere festinaui eamque dignacioni uestre per manum symonis clerici uidelicet eruditoris philippi bone indolis filii uestri, qui eciam in hoc ipso ualde sollicitus fuit apud me, ut opusculum istud explerem cicius, destinaui" (Steiner 1938:3).

13. Casagrande 1979; D'Avray 1994; Hentsch 1975; Pellegrini 1989; Pereira 1981.

14. Véanse, para más información, Corbett 1955 y Da Costa Nunes 1999.

Summa virtutum et vitiorum (ca. 1249–1250) y del *Speculum religiosorum* (ca. 1260–1265), que el autor, también de la Orden de los Predicadores, adscribe a un discurso ético-político: “Thus, the ideals of kingship and monasticism meet tangibly in the pseudo-Thomistic *De eruditione principum*. Since more than one fifth—twelve chapters out of sixty-seven of its fifth book—have been almost literally copied from a mirror of monks [*Speculum religiosorum*], the preponderance of asceticism in this political treatise is self-evident” (Steiner 1942:526).

Ferviente adepto de la *sapientia* como principal camino hacia la salvación del alma, Peraldo dedica el libro quinto de su *speculum* a la educación de los *filii* y *filiae nobilium*, para lo que toma como punto de referencia el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais. En palabras de Steiner, “Vincent’s treatise must have had considerable influence upon the educational thought of his day. Besides William Perrault’s *De eruditione principum*, even though to a lesser extent, this influence is tangiblè in Egidius Romanus’s important treatise *De regimine principum*” (Steiner 1938:xxv).¹⁵

Sin embargo y pese a las numerosas concordancias textuales con el *De eruditione filiorum nobilium* de Beauvais, Peraldo opta por no incluir un contenido pedagógico demasiado especializado, nada pertinente en una obra de índole política, como su *De eruditione principum*: “A considerable portion of the text, together with the quotations, is copied from Vincent of Beauvais; many times, there are slight differences in the wording. A few chapters are original; a momentous part of Vincent’s treatise has been omitted, Chapters XI–XXII, dealing with the technicalities of learning” (Steiner 1933:58).

En todo caso, la iniciativa de Guillermo Peraldo no carece, en absoluto, de originalidad: su *De eruditione principum* es el primer *espejo de príncipes* medieval que dedica un espacio considerable a la educación de los infantes y de las infantas entre las responsabilidades sociales del *princeps*. Sin ir más lejos, uno de sus contemporáneos, el franciscano Gilberto de Tournai, *magister artium* en la *Universidad de París*, no llega a fusionar, en ningún momento, la pedagogía política de su *Eruditio regum et principum* (1259) con la tan minuciosa información que ofrece en el *De modo addiscendi* (1264–1268), parte integrante de un proyecto educativo más amplio, conocido como *Erudimentum doctrinae* (1259–1268).

De una época cercana, data la versión princeps de las *Siete Partidas*, cuya fecha de redacción no deja de suscitar ardientes polémicas.¹⁶ Sin lugar a dudas, la *Segunda Partida* es la sección más conocida del texto alfonsí, puesto que reúne, en sus líneas, un breve *speculum principis*, uno de los primeros de este género en romance peninsular, y una detallada presentación de la caballería castellana del siglo XIII. El Título VII de la *Segunda Partida*, rubricado *Qual debe seer el Rey a sus fijos e ellos a el*, está compuesto de trece

15. Asimismo, es recomendable la consulta de Berges 1938:331.

16. Para una síntesis de la cuestión, véase, principalmente, Sánchez-Arcilla Bernal 1999.

leyes, todas ellas de extensión reducida, de las cuales las primeras diez tratan de la educación de los hijos de los Reyes, mientras que las últimas tres están dedicadas a las hijas de los Reyes. La misma desproporción se observa en el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais,¹⁷ quien dedica a las infantas tan sólo diez de cincuenta y un capítulos. De modo similar, en el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, la educación de las *filiae* ocupa dieciocho de un total de sesenta y siete capítulos, mientras que Egidio Romano, en su *De regimine principum*,¹⁸ concede a las doncellas tres de los veinte capítulos que reserva para la educación de los *fili nobilium*.

Tenemos, por tanto, una familia ideológica de cuatro textos, uno de los cuales a caballo entre la pedagogía y la ética moral, mientras que los otros tres, de filosofía política. Además, si aceptamos la premisa de que la *compilatio* es una de las técnicas fundamentales de la escritura medieval, en general, y del scriptorium alfonsí, en particular, las coincidencias discursivas entre la *Segunda Partida* y los tres tratados latinos, difícilmente, podrían ser fruto de la casualidad. Es muy probable que Alfonso el Sabio y su equipo tuviesen a mano, al menos en una primera fase de redacción, el *De eruditione filiorum nobilium*, aunque éste no aparece citado de forma explícita en la *Segunda Partida*, fenómeno poco extraño en un mundo que desconoce el concepto moderno de originalidad. Tampoco Guillermo Peraldo, según indica Steiner, se siente obligado a dejar constancia de su deuda para con otros autores: "Most frequently, the citations were abridged. In the case of classical authors, Perrault is often satisfied with referring to *Sapiens*, perhaps in order to remove as much pagan flavor as possible from his text. The accurate references of Vincent, excepting biblical citations, are omitted" (Steiner 1933:57).

En perfecta consonancia con la estructura del *De eruditione filiorum nobilium* y del libro quinto del *De eruditione principum*, el Título VII de la *Segunda Partida* se organiza en función de la dicotomía entre disciplina interior y disciplina exterior, subyacente ya en la *Política*¹⁹ de Aristóteles y en el *De officiis*²⁰ de Cicerón, que, en la primera mitad del siglo XII, Hugo de San Víctor (1096–1141) había expuesto en su *De institutione nouitiorum*:

Sicut enim de inconstantia mentis nascitur inordinata motio corporis, ita quoque, dum corpus per disciplinam stringitur, animus ad constantiam solidatur. Et paulatim intrinsecus mens ad quietem componitur, cum per dis-

17. Gran parte del contenido del *De eruditione filiorum nobilium* figura también en los libros II, V, VI y VIII del *Speculum doctrinale*. Más, sobre este aspecto, en Bourgeat 1856:19–20.

18. Ni la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio ni el tratado de Egidio Romano contemplan a las *uirgines* y a las *uiduas*.

19. "[. . .] se debe educar antes con los hábitos que con el razonamiento, y antes en cuanto al cuerpo que a la inteligencia" (García Gual y Pérez Jiménez 1977:309).

20. "Este decoro de que tratamos debe manifestarse no solamente en las palabras y en las acciones, sino hasta en los movimientos del cuerpo y en todo nuestro exterior, y ofrece tres características: la gracia, la ordenada regularidad en los movimientos y el conveniente modo de vestir" (Santa Cruz Tejeiro 1975:92).

cipline custodiam mali motus eius foras fluere non sinuntur. Integritas ergo uirtutis est, quando per internam mentis custodiam mali motus eius foras non sinuntur. (Feiss y Sicard 1997:48)

[De la misma manera que la inconstancia del alma genera movimientos desordenados del cuerpo, el alma se fortifica en la constancia cuando el cuerpo se rige por la disciplina. Así, poco a poco, por dentro, el alma descansa en tranquilidad cuando, gracias a la vigilancia de la disciplina, se impide la exteriorización de movimientos indecentes. Por tanto, la virtud alcanza la perfección cuando, gracias a la guardia interior del alma, los miembros del cuerpo se rigen por el orden.]

Dicho de otro modo, “le corps est pour Hugues un interprète de l’esprit. Son harmonie ou son agitation traduit la santé morale ou le dérèglement de l’esprit; à l’inverse, la maîtrise intérieure peut s’acquérir par la discipline du corps” (Feiss y Sicard 1997:12). A pesar de que el teólogo de San Víctor sea el autor más citado en este sentido, gracias a la impresionante tradición posterior de su *De institutione nouitiorum*, nada de lo que se expone en su tratado es ajeno a las *consuetudines* y *regulae* monásticas, según las cuales, “el cuerpo sólo debe ser el instrumento para expresar los sentimientos del alma” (Giordano 2001:33).

Para Hugo de San Víctor, cuatro son las circunstancias en las que *disciplina seruanda est*: el *habitus* o la manera de vestir, los *gestus* o el control de los gestos, la *locutio* o la forma de hablar y, por último, la *comestio* o la disciplina en la mesa.

En el *Capítulo XXXI* del *De eruditione filiorum nobilium*, encontramos una exposición detallada de dicha teoría, que Vicente de Beauvais sintetiza de la siguiente forma:

Interior disciplina consistit in humilitate ac benignitate, paciencia et caritate, ceterisque uirtutibus, de quibus alias dictum est superius. Exterior autem consistit in decenti compositione membrorum, de quibus hugo in libro *de institutione nouiciorum* (Steiner 1938:117–118).

[La disciplina interior se caracteriza por la humildad y la benevolencia, por la paciencia y la caridad, así como por las demás virtudes de las que se ha hablado con anterioridad. La disciplina exterior, en cambio, consiste en una decente disposición de los miembros del cuerpo, tema que trata Hugo (de San Víctor) en el libro *De institutione nouiciorum*.]

Guillermo Peraldo, a su vez, alude al *De institutione nouitiorum*, pero sin ahondar en la diferencia que separa la disciplina moral de la corporal. Además, entre las *auctoritates* que cita, Hugo de San Víctor sólo figura al final, después de un versículo de *Hebreos* y una breve definición de la disciplina extraída del *De duodecim abusiuis séculi* de Pseudo San Cipriano. Otro aspecto interesante del *De eruditione principum* consiste en que el número de circunstancias de la *disciplina exterior* asciende a seis, cambio que nos indica que, posiblemente, Peraldo conociera el texto de Hugo de San Víctor mediante algún intermediario, como, tal vez, Vicente de Beauvais:

Puerorum eruditor uolens eos in bonis moribus informare, primo debet disciplinae correctionis corporis intendere, quae circa sex attenditur, quae

sunt: gestus, habitus, loquela, sumptio cibi et potus, continentia conjugalis, vel majoris perfectionis. (Busa 2006 [1864])

[El ayo, en cuya responsabilidad recae la educación moral de los infantes, ha de empezar por enseñarles nociones de disciplina corporal, desde seis puntos de vista, que son los siguientes: el control de los gestos, la manera de vestir, el modo de hablar, la forma de comer y de beber, así como la continencia sexual, como camino hacia una mayor perfección.]

Las recomendaciones de Hugo de San Víctor figuran, también, en el *Título VII* de la *Segunda Partida*. Las leyes quinta y sexta tratan de *Que cosas deven acostunbrar los ayos a los hijos de los Reyes para ser linpios e apuestos en su comer* y, respectivamente, de *Commo los hijos de los Reyes deven ser mesurados en beber el vino*, contenido correspondiente a la *comestio* en los tratados de Hugo de San Víctor y Vicente de Beauvais, y a lo que Guillermo Peraldo define como *sumptio cibi et potus* en su *De eruditione principum*. A continuación, la ley séptima versa sobre *Commo los ayos deven mostrar a los hijos de los Reyes que fablen bien apuesta mente*, dicho de otro modo, la *locutio* o *loquela*, mientras que la ley octava, titulada *Que los ayos deven mostrar a los hijos de los Reyes que ayan buen contenente*, reúne, en sus líneas, sugerencias relacionadas con el *habitus* y con los *gestus*, aparentemente, de menor relevancia en la economía del texto.²¹

A primera vista, podría sorprender la importancia que el texto alfonsí atribuye al “comer” y al “bever, la primera cosa que los ayos deven fazer aprender a los moços”. Desde luego, la disciplina en la mesa no ocupaba un lugar tan privilegiado en los tratados de Hugo de San Víctor, Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo, los *sabios* más destacados que “fablaron de commo los ayos” deven nodrir a los hijos de los Reyes y que otorgaban mucho mayor relieve a la *locutio* o a los *gestus*, en tanto que, éstos últimos, traidores de la *dispositio animi*. Por tanto, los *sabios* que dedican páginas extensas de sus tratados a la *urbanitas* de los novicios o, según el caso, de los infantes no parecen ser los mismos que, según el Rey Sabio, “dixieron que la primera cosa que los ayos deven fazer aprender a los moços es que coman e bevan linpia mente e apuesto” (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:76).

Esta significativa peculiaridad de la *Segunda Partida* podría explicarse, en nuestra opinión, por la confluencia de dos tradiciones, hasta cierto punto, de desarrollo paralelo en la mentalidad medieval. En primer lugar, hemos de tener presente la materia higiénica de la tratadística occidental y cómo ésta enfoca el concepto de *urbanitas* desde la oposición doctrinal entre cuerpo y alma, esto es, entre vicio y virtud: “No sólo la vida del hombre, sino también su mismo cuerpo, en la especulación doctrinal, asume una valoración completamente negativa y una situación de sometimiento total a los intereses exclusivos del alma” (Giordano 2001:14). En segundo

21. Observamos una organización textual parecida, es decir, una unificación de los *gestus* y del *uestitus* en el *De regimine principum* de Egidio Romano (Blado 1968 [1556]:192–194).

lugar, habría que considerar la literatura médica, “bastante difundida y bien conocida en el mundo de la cultura” (Giordano 2001:33), como resultado, por una parte, del prestigio adquirido por la escuela de Salerno, fundada a principios del siglo XII; y, por otra, como consecuencia de la creciente difusión de la medicina grecoárabe, a partir de las múltiples traducciones y compilaciones llevadas a cabo en Toledo.²²

Asimismo, nos hallamos en un momento de inflexión del comportamiento social, que, de acuerdo con la teoría de Norbert Elias (*Über den Prozess der Zivilisation*; véase Elias 1989), vendría espoleado por el refinamiento de los gestos: la cortesía; una nueva dimensión escenográfica en el arte de dominar y de dominarse. Sería muy difícil, en cualquier caso, separar la producción cultural del siglo XIII de la dinámica de la sensibilidad y de los usos, en la dirección de una, cada vez mayor, racionalización, refinamiento y ritualización. No se puede perder de vista, a este respecto, que el propio desarrollo de la medicina como ciencia aplicada al arte de gobernar el cuerpo, así como la configuración de la higiene o de la dieta, reflejan la tensión que las distintas categorías sociales mantenían en la pugna por imponer, cada cual, su propio imaginario cultural, sus modos de hacer y pensar, y, con ello, mantener sus posiciones sociales hegemónicas. Desde este punto de vista, la materia alimenticia en la que se concreta la *disciplina in mensa* puede considerarse como una pieza clave del armazón ideológico mediante el cual se legitimaban las técnicas dominantes del cuidado corporal y, a la postre, se naturalizaba una forma de entender, ejercer y acatar el orden médico.

De ahí que Alfonso el Sabio y sus colaboradores presten tanta atención a los hábitos nutritivos, los cuales han de ser entendidos no sólo como condición del equilibrio orgánico y de una buena salud, sino también como un aspecto más del logro de la apariencia y de la distinción nobiliaria:

E dixieron que la primera cosa que los ayos deven fazer aprender a los moços es que coman e bevan linpia mente e apuesto; ca maguer es cosa que ninguna criatura non la puede escusar, con todo eso los omnes non lo deven fazer bestial mente comiendo e beviendo ademas e desapuesto, e mayor mente los fijos de los Reyes por el linage onde vienen, e el lugar que an de tener son tres rrazones: la primera porque del comer e del beber les viniese pro; la segunda por escusallos del danno que les podrie venir quando los fiziesen comer o beber ademas; la terçera por costunbrarlos a seer linpios e apuestos, que es cosa que les conviene mucho, ca mientre que los ninnos comen e beven quanto les es menester, son por ende mas sanos e mas rrezios; e sy comiesen ademas, serien por ende mas flacos e enfermyzos, e avenirles ye que el comer e el beber, de que les devie venir vida e salud, se les tornarie enfermedat o en muerte. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:76)

22. Uno de los pocos puntos de encuentro de ambas tradiciones parece ser la filosofía aristotélica. Leemos, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles: “Una vez que hayan nacido los hijos hay que tener en cuenta que es de gran importancia para el vigor de sus cuerpos la calidad que tenga la comida” (García Gual y Pérez Jiménez 1977:313).

A la esfera médica pertenecen, también, la referencia a los “malos umores, de que vienen las enfermedades”, una alusión al paradigma hipocrático-galénico, así como el sucinto comentario sobre las propiedades de la *vianda* que “quanto mas linpia mente es comida, tanto mejor sabe, e tanta mayor pro faze” (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:77), inspirada, quizá, en algún tratado de *diaetetica*, una de las tres ramas de la medicina medieval. En este mismo sentido, resulta interesante, en la ley correspondiente a *Commo los fijos de los Reyes deven ser mesurados en beber el vino*, la exposición de los innumerables efectos negativos que puede comportar el inmoderado consumo de vino, uno de los ingredientes esenciales en las mesas de la corte:

Costunbrar deven a los fijos de los Reyes a beber el vino mesurada mente e aguado; ca segunt dixieron los sabios que sy lo bebiesen fuerte ademas tornar se ye en grant danno, que faze postemas en las cabeças de los moços que mucho vino beven, e caen por ende en otras grandes enfermedades: asy que cuydan los omnes que es demonio: e demas fazeles seer de mal sentido, e non bien costunbrados, ca les enciende la sangre de guysa que por fuerça an de seer sannudos e mal mandados. E despues quando son grandes an de ser follones contra los que con ellos biven, que es mala costunbre e muy dannosa para los grandes sennores, e aun syn todo eso fazenles menguar las saludes, e encorta la vida; e aun dixieron que los deven costunbrar que non bevan mucho de una vegada, ca esto faze mucho menguar el comer, e creçer en la sed, e faze danno a la cabeça e enfraqueçe el viso. E otrosy non deven acostunbrarlos a beber vino mucho a menudo entre dia, ca esto es cosa que dannan al estomago non dexando cozer la vianda, por esta rrazon misma faze mal a la cabeça, nin otrosy lo deven beber despues que son echados, porque es mala costunbre, e los que lo usan semeja que no pueden estar syn ello, e demas faze al omne ser muy dormidor, e sonnar malos suennos e rromadyzar a menudo. E dixieron otrosy que non deven beber luego que esdepertasen, porque quien lo usa cae por ello en grandes enfermedades, asy commo en troposia e en dannamiento del eneldo, que son enfermedades por que aborreçen los omnes mucho a quien las a: e aun dixieron quel destorvava mucho la rrazon que a de dezir: e otrosy dixieron que los devien guardar que non bebiesen mucho sobre comer, e esto mueve al omne cobdiçiar luxuria en tiempo que non conviene, e siguese ende grant danno al que lo usa en tal sazón, ca enflaqueçe el cuerpo, e sy algunos fijos faze salen pequennos e flacos. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:77)

Evidentemente, los *sabios* invocados con tanta reverencia por el Rey Sabio y sus colaboradores no coinciden, en esta ocasión, ni con Séneca ni con San Bernardo, autores citados por Guillermo Peraldo, quien adscribe el consumo de vino a un ámbito más bien ético-moral: aunque admite entre las nefastas consecuencias del vino las *fumositates* que perturban la razón, su principal y más temible inconveniente consiste en la disminución de la capacidad intelectual.²³ De hecho, desde la Antigüedad clásica,

23. “Excessum cibi et potus sequuntur fumositates, quæ lucem sapientiæ impediunt. De ebrietate hoc planum est, quæ hominem quasi insanum reddit” (Busa 2006 [1864]).

los moralistas habían relacionado el vino con los caprichos de un apetito voraz y, posteriormente, con vicios como la *gula* o la *ebrietas*, tan recriminados en las *summae de uirtutibus et uitiis* o en los *specula principum*, entre otros. Incluso cuando se contemplan los efectos fisiológicos de los abusos gastronómicos, el planteamiento no deja de ser uno puramente moral, como es el caso del *Liber exhortationis* (ca. 795) de San Paulino de Aquilea († 804), probablemente, el más antiguo de los textos de formación moral de la edad carolingia:

Solet enim per nimiam ciborum auiditatem et poculi intemperantiam frangi stomachi fortitudine, nec non et abundantia sanguinis et cholera, et plurimae aegritudines escarum largitate contrahi. Sicut enim animae et corpori sunt ista contraria; ita medela esta utriusque temperantia jejunii. Et si non per omne tempus, saltem sacratissimos dies jejuniorum, quantum possumus cum Dei adiutorio, delicias mundi et ciborum opulentiam fugiamus. (Migne 1844-1865, vol. 99, col. 235)

[Una cantidad exagerada de comida y bebida suele provocar enfermedades gástricas, y, al mismo tiempo, puede generar efectos secundarios en la circulación de la sangre y en el funcionamiento de la bilis. Además, un número considerable de enfermedades se originan en el consumo excesivo de alimentos. Todo esto es nocivo tanto para el alma como para el cuerpo. En ambos casos, el remedio es una dieta equilibrada, si no siempre, por lo menos los santísimos días de ayuno, cuando, con la ayuda de Dios, nos podemos alejar de las delicias del mundo y de la opulencia de la comida.]

Un planteamiento similar es el del *De regimine principum* (1277-1279) de Egidio Romano († 1316), el *speculum principis* más extenso y más leído de toda la Edad Media, profundamente marcado por la filosofía aristotélica. La relativa independencia de las fuentes monásticas, una de las virtudes más alabadas del *De regimine principum*, no parece ser la característica predominante de las líneas dedicadas a la *disciplina in mensa*, en el libro segundo del tratado: la explicación fisiológica del acto nutritivo, inspirada en los postulados hipocrático-galénicos, contrasta con la enumeración de los *tria mala* causados por el vino *immoderate sumptum*, ya que ninguno de los inconvenientes invocados por el agustino es ajeno al discurso moralizador de algunos de sus predecesores. De esta manera, el primer *malum* que suele provocar el exceso de vino es la propensión a la lascivia, puesto que, debido a la elevación de la temperatura corporal, *venerea prouocat*. Sobra decir que el vino como motivo erótico, presente, también, en la lírica medieval, es uno de los aspectos más recurrentes en la literatura patristica. Sin retroceder demasiado en el tiempo, Vicente de Beauvais cita las *Epistulae* de San Jerónimo (340-420) y el *De conuersione ad clericos* de San Bernardo (1090-1153), donde podemos leer cómo un estómago *vini potacionibus irrigatum* despierta la *uoluptas genitalium* (Steiner 1938:142). El segundo de los *tria mala* es la *depressio rationis*, a causa de que, *ascendentibus fumositatibus vini ad caput, turbatur cerebrum*, casuística empleada, entre otros, por Guillermo Peraldo. Tampoco constituye novedad alguna el ter-

cer *malum*, representado por actitudes conflictivas que generan *lis et dissensio* (Blado 1968 [1556]:185-190).

Desde este punto de vista, el *Título VII* de la *Segunda Partida* tiene el gran mérito de dar un paso, aún algo tímido, hacia la secularización de cierta mentalidad moralizante compartida por los pedagogos más prestigiosos de su tiempo: a diferencia del Rey Sabio, Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo todavía asimilaban el *potus* al *cibus* y trataban del exceso de vino y de comida junto con otros vicios que habían de rehuir los hijos de los nobles. Tenemos aquí uno de los múltiples aspectos que denuncian las incongruencias que se producen al trasladar una materia destinada a la educación de la comunidad monástica a la realidad social de los infantes y, para generalizar, de los *fili nobilem*. Como observa Joseph McCarthy (1976:64), en un estudio sobre el pensamiento educativo de Beauvais, "Vincent was demanding of lay children the sort of conduct expected of novices in religious life".

Ahora bien, la *Segunda Partida* no ignora algunos de los consejos repetidos hasta la saciedad por quienes habían reflexionado sobre la *disciplina in mensa*. Según Hugo de San Víctor en su *De institutione nouitiorum*, la *disciplina in mensa* se define como *duplex*, dado que radica *in habitu e in cibo*. La *disciplina in habitu*, a su vez, tiene un carácter *triplex*, puesto que requiere silencio, un buen control de la mirada y, por último, la capacidad de dominarse a sí mismo.²⁴ Si, en la *Segunda Partida*, no encontramos referencia alguna a la segunda de las tres subdivisiones de la *disciplina in habitu*, no se puede decir lo mismo de las otras dos, bien representadas en el texto alfonsí. Para empezar, se hace referencia a la *disciplina tacendi*, de indudable origen bíblico:

E aun dixieron que non deven mucho fablar mientras que comieren, porque non es lugar conveniente para ello e semejarie que lo fazien más con alegría de vino que por otra cosa. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:77)

La cercanía con el *De institutione nouitiorum* de Hugo de San Víctor (Feiss y Sicard 1997:92) y con el *De eruditione filiorum nobilem* de Vicente de Beauvais no necesita mayores aclaraciones:

Taciturnitas siquidem inter epulas est necessaria, quia lingua, que omni tempore prona ad peccatum labitur, periculosius tamen cum per crapulam inflammata fuerit, ad loquendum relaxatur. (Steiner 1938:121)

[El silencio es necesario durante la comida, porque la lengua, en todo momento propensa a pecar, es motivo de mayor preocupación, una vez incitada por la ebriedad.]

También Guillermo Peraldo cita a Hugo de San Víctor en su *De eruditione principum*, tal vez por intermedio del *De eruditione filiorum nobilem*:

24. "In mensa est duplex custodia discipline. Ibi enim debet homo seruare disciplinam in habitu suo, et disciplinam in cibo suo. Disciplinam in habitu tribus modis: in disciplina tacendi, in disciplina uidendi, in disciplina continendi sese" (Feiss y Sicard 1997:93).

Specialiter etiam loquacitas in mensa cavenda est. Hugo de Sancto Victore: *Lingua, quae omni tempore prona ad peccatum labitur, periculosius, cum per crapulam inflammata fuerit, ad loquendum relaxatur.* (Busa 2006 [1864])

[Sobre todo, se ha de evitar hablar durante la comida. [Según] Hugo de San Víctor: “La lengua, en todo momento propensa a pecar, es motivo de mayor preocupación, una vez incitada por la ebriedad”.]

El espacio dedicado a la *disciplina sese retinendi*, que regulaba el control del propio cuerpo durante la comida, constituye una ocasión más en la que el texto alfonsí se aleja de las fuentes resaltadas aquí como predominantes, por lo general, parcas en detalles de higiene y orientadas hacia una visión satírica, que asocia lo noble y lo virtuoso con lo sano y lo limpio:

E apuesta mente dixieron que les devien fazer comer, non metiendo en la boca otro bocado fasta que oviesen comido el primero, que sy la desapostura que podrie ende venir tan grant danno, que se afogarien a so hora. E non les devien consentir que tomen el bocado con todos los cinco dedos de la mano, porque non los fagan grandes: e otrosy que non coman fea mente con toda la boca, mas con la una parte; ca mostrarse yen en ello por glotones, que es manera de bestias mas que de omnes: e de ligero non se podrie guardar el que lo fiziese que non salliese de fuera de aquello que comiese, sy quisiese hablar. E otrosy dixieron que los deven acostumar a comer de vagar e non aprieta, porque quien dotra guysa lo usa, non puede bien maxcallo lo que come, e por ende non se puede bien moler, e por fuerça se a de dannar e tornarse en malos umores, de que vienen las enfermedades. E devenles fazer lavar las manos ante de comer, porque sean limpios de las cosas que ante avien comido, porque la vianda quanto mas linipa mente es comida, tanto mejor sabe, e tanta mayor pro faze; e despues de comer gelas deven fazer lavar, porque las lleven limpias a la cara e a los ojos. E alinpiarlas deven a las tovaías e non a otra cosa, que sean limpios e apuestos, ca non las deven alinpiar en los vestidos, asy commo fazen algunas gentes que non saben de linpietat nin de apostura. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:76-77)

El incontestable parecido con la *Disciplina clericalis* (ca. 1110) de Pedro Alfonso (ca. 1076-1150), señalado por Solalinde (1934), suscita, a nuestro modo de ver, dos problemas. El primero tiene que ver con la inaudita fama alcanzada por la *Disciplina clericalis*, que, al ser el primer tratado de urbanidad de la cultura medieval europea, ejerció una considerable influencia sobre otros textos de *savoir-vivre* de los siglos XII-XIII, como, por ejemplo, las *contenances de table*, breves poemas dedicados a resaltar los aspectos más prácticos del *cibus*, entre ellos la necesidad de limpiarse las manos después de comer: “Il était indispensable de se laver les mains après le repas, car la fourchette était inconnue et l’on mangeait avec les doigts” (Glixelli 1921:8-9).²⁵ Por consiguiente, si admitimos la *Disciplina clericalis*

25. Según Giordano (2001:43), “[...] las manos, como la cara, son asimismo las partes más visibles para todos; el presentarlas limpias es una señal de respeto hacia los demás; la originaria exigencia natural se transforma en norma de comportamiento, se convierte

entre las fuentes de la *Segunda Partida*, habría que considerar la relación, por lo menos indirecta, del texto alfonsí con esta otra rama de la *urbanitas* europea, dadas las coincidencias, nada desdeñables, con el *Phagifacetus* de Reiner el Alemán, el *Morale scolarium* de Juan de Garlandia, el *Stans puer ad mensam* de Robert Grosseteste, el *Regimen mense honorabile* o, incluso, con el *Urbanus magnus* de Daniel de Beccles, todos ellos textos del siglo XII.²⁶

El segundo problema consiste en que, una vez publicado el artículo de Solalinde, no se ha mostrado interés alguno por buscar semejanzas con otros textos, de hecho, fácilmente localizables en Hugo de San Víctor y sus epígonos. Merecen ser reseñados, en esta dirección, el *munde sumatur* de Hugo de San Víctor (Feiss y Sicard 1997:98) y Vicente de Beauvais, similar al “apuesta mente dixieron que les devien fazer comer” de la *Segunda Partida*, o el *sumendus est eciam temperate, id est tractim et non cum nimia festinatione* que transmite el mismo mensaje que “otrosy dixieron que los deven acostumar a comer de vagar e non apriesa”, o bien las secuencias *alij manus unctas ad uestimenta sua detergentes y non las deven alimpar a los vestidos* (Steiner 1938:122).

La *locutio*, que reúne, conceptualmente, el discurso oficial (*oratio*) y la conversación familiar (*sermo*) de los antiguos, es la segunda circunstancia de la *disciplina exterior* que aparece en la *Segunda Partida*, una de las actividades más socializadoras de la época junto con la *comestio*. Una vez más, es evidente la intertextualidad entre el *speculum* del Rey Sabio y los tratados de urbanidad de la época, sobre todo, el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo. Al ser un factor, como se ha dicho, socializador, la *locutio* o la *fabla* es “cosa que aparta al omne de las otras animalias”, constatación que nos remonta a los tratados filosóficos de Aristóteles²⁷ y de Cicerón,²⁸ y que Guillermo Peraldo desarrolla en su *De eruditione principum*:

en un signo de distinción, adquiere el valor de un símbolo y es igualmente el reflejo de una *imagen* mejor de sí mismo; la limpieza de las manos se inscribe en el código social”.

26. Aparte del artículo de Glixelli véase, también, Gieben 1967. Para una visión más amplia sobre el concepto medieval de *urbanitas*: Duroux 1995 y Montandon 1994.
27. “La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. [. . .] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto y demás apreciaciones. La participación comunitaria, en éstas, funda la casa y la ciudad” (García Gual y Pérez Jiménez 1977:49–50).
28. “El primer principio es el que se refiere al género humano en su totalidad; la virtud unificadora es la razón y la palabra, las cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, hermanan a los hombres entre sí y los agrupan en una especie de asociación natural. Y es ésta la condición que más nos separa de los brutos. Decimos con frecuencia que en éstos se dan la audacia y el valor, pero jamás decimos que se dé en ellos la justicia, la equidad, la bondad, pues carecen de razón y de palabra” (Santa Cruz Tejeiro 1975:59).

Lingua enim est membrum nobile, rationis organum speciale, in quo membro homo specialiter honoratus est a Deo, quod specialiter deputatum est divino officio, electum specialiter a spiritu sancto, quo fit instrumentum gratiae et sapientiae, scilicet sermo. (Busa 2006 [1864])

[La lengua es un noble órgano, el órgano propio de la razón, miembro con que Dios ha honrado, de forma excepcional, al ser humano; miembro que, de forma excepcional, ha sido dotado de una función divina; miembro que, de forma excepcional, ha sido escogido por el Espíritu Santo para que sea el instrumento de la gracia y de la sabiduría, es decir, el instrumento del habla.]

Por tanto, un buen uso de esta capacidad articuladora que Dios le ha concedido al ser humano será equivalente a una muestra de madurez y sabiduría:

Fabla e rrazon es cosa que aparta al omne de las otras animalias, commo quier que nazca del entendimiento, non se puede mostrar syn palabra: e por ende todos los omnes deven punnar en seer rrazonados e mayõr mente los que tienen grandes lugares, porque en sus palabras meten los omnes mientes mas que en las de los otros. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:78)

Aunque bastante resumidos, los consejos que se dan en la *Segunda Partida* para que los infantiles aprendan a hablar “bien e apuesta mente” coinciden con los de Hugo de San Víctor, Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo, “los sabios que fablaron en esta rrazon”. Según el texto alfonsí, el arte del bien hablar depende de toda una serie de condicionantes:

Ca segunt dixieron los sabios que fablaron en esta rrazon, estonce es buena la palabra e viene a bien quando es verdadera e dicha en el tienpo e en el lugar do conviene; e apuesta mente es dicha a grandes voces, nin otrosy muy baxo, nin mucho apriesa, nin muy de vagar, e diziendola con la lengua e non mostrandola con los mienbros, e faziendo mal contenente con ellos, asy commo moviendolos mucho a menudo, en manera que semejase a los omnes que mas se atrevie a mostrarlo por ellos que por palabra, ca esto es grant desapostura, e mengua de rrazon. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:78)

Reconocemos, en las palabras del Rey Sabio, una referencia clara a cuatro de las seis categorías escolásticas aplicadas a la *locutio* desde el *De institutione novitiorum* de Hugo de San Víctor hasta el *De arte loquendi et tacendi* (1245) de Albertano de Brescia († 1270), a saber, *quid*, *quando*, *ubi* y *quomodo*. Las dos categorías restantes, las de *quis* y, respectivamente, *cui*, figuran en la *Ley X*, donde se dice que “despues que fueren entrando en edat de seer donçeles devenles dar quien los costunbre e los muestre a saber conosçer los omnes quales son e de que lugares, e commo los an de acoger e fablar con ellos e a cada uno segunt qual fuere” (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:79).

Al *De institutione novitiorum* de Hugo de San Víctor (Feiss y Sicard 1997:68-70) se remontan, indudablemente, las líneas finales del último fragmento citado de la *Segunda Partida*, que se proponen corregir algunos de los gestos indecorosos asociados a la *locutio*, que también censura

Vicente de Beauvais (Steiner 1938:119-120) y que Guillermo Peraldo resume de una forma parecida a los comentarios irónicos del texto alfonsí:

Discretio actionum in membris conservanda est, ut scilicet id agat unumquodque ad quod factum est, ut nec loquatur manus, nec os audiat, nec oculus linguae officium assumat. Sunt enim qui nesciunt auscultare, nisi buccis patentibus, alii loquentes digitum extendunt, supercilia erigunt. (Busa 2006 [1864]) [La discreción de las acciones se ha de reflejar en los movimientos de los miembros, de manera que cada miembro cumpla con su propio oficio, esto es, que no hable la mano ni escuche la boca ni los ojos asuman el oficio de la lengua. Hay algunos que no saben escuchar sino con la boca abierta, otros que hablan gesticulando con los dedos y frunciendo las cejas.]

Se puede detectar la misma veta satírica al comienzo de la *Ley VIII*, *Que los ayos deven mostrar a los fijos de los Reyes que ayon buen contenente*, una síntesis de lo que Hugo de San Víctor y sus sucesores definen como *gestus* y *habitus*:

Contenente bueno es cosa que faze al omne seer noble e apuesto, e por ende los ayos que an de guardar los fijos de los Reyes deven punnar en mostrargelo, e fazerles que lo usen, e devenlos aperçebir que quando alguna cosa los dixieren que lo non escuchen teniendo la boca abierta, nin fagan otro contenente desapuesto, catando a los que gelo dizen. E otrosy que anden apuestamente, non muy enfiestos ademas, nin otrosy corvos, nin mucho apriesa, nin muy de vagar, e que non alçen los pies mucho de tierra quando andudieren, nin los trayan rrastrando, e quando quisieren seer que non se dexen caer a so ora, nin se levanten otrosy arretabatada mente. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:78)

En el caso del *habitus*, el último requisito de la *disciplina exterior*, la *Segunda Partida* discrepa, nuevamente, de la tradición occidental, dado que los "nobles pannos e muy apuestos" (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:78) recomendados por el Rey Sabio y sus colaboradores parecen contradecir la austeridad que sugieren, en su mayoría, los tratadistas europeos. Aunque admitan el valor jerárquico y la función representativa de la indumentaria real, Vicente de Beauvais, Guillermo Peraldo y Egidio Romano se abstienen de recomendar una vestimenta demasiado *mollis*, *preciosa* o *speciosa*, en tanto que expresión de vanidad, cuando no de lujuria. Todo lo contrario, el texto alfonsí rechaza una interpretación moral demasiado estricta de un acto sumamente laico y protocolar. Es patente, en este sentido, la familiaridad con la literatura oriental, por ejemplo, con la *Poridat de las poridades*, traducción castellana del texto árabe *Sirr al-asrâr*, escrito, al parecer, en la segunda mitad del siglo X y atribuido, erróneamente, a Aristóteles:

Et que se uista mui bien et de buenos pannos de guisa que sea estremado de todas las yentes otras, et que sea apuesto et de buena palabra et que sepa bien lo que quier dezir. (Kasten 1957:37)

Según hemos planteado, la *disciplina exterior*, materializada en la *urbanitas*, no es sino la expresión física de un concepto, ideológicamente, más valioso, a saber, la *disciplina interior*. A este respecto, aunque la Edad Media incorpora, del acervo clásico, los principios de somatización de la moral mediante cierto valor litúrgico desde siempre asociado a los gestos, nunca se abandonó el tratamiento de la *disciplina interior*, la cual gozó, al menos en el ámbito monástico, de un lugar capital.

No parece ser éste el caso del *Título VII la Segunda Partida*, donde la *disciplina interior* ocupa tan sólo dos leyes, la novena y la décima. Comparado con los demás tratados de educación de príncipes de la época, el texto alfonsí es el único en otorgar a la *disciplina interior* un espacio considerablemente inferior al ocupado por la *disciplina exterior*, opción que sería la confirmación del esfuerzo del monarca por demarcar las borrosas fronteras que separaban el mundo laico del religioso.

Entre las pocas *virtutes morales* ensalzadas en el *Título VII*, encontramos las siguientes, parcialmente asimilables a las cuatro virtudes cardinales: el “amor e temor a Dios”, sentimiento que los “fijos de los reyes” han de mostrar, también, “a su padre, e a su madre e a su hermano mayor, que son sennores natural mente por rrazon del linaje; la lealtad hacia los otros parientes e a sus vasallos”; la justicia, esto es, los infantes deben procurar “que sus palabras sean ciertas e verdaderas, e que non juren mucho a menudo, synon sobre cosas que en todas guysas ayan a tener, e que non maldigan a sy nin a otrie”; y la templanza, dado que “les deven mostrar que non cobdiçien mucho las cosas que non pueden aver nin deven, porque quando lo toman por uso de las cobdiçiar, e non las an, ponen todo su pensamiento en cuidando en aquello que cobdiçian, e menguan por ende en su seso, e en los otros fechos que an de fazer” (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:78-79).

Además, “les deven fazer aprender a leer e escribir, que tiene muy grant pro a quien lo sabe para aprender mas de ligero las cosas que quisiese saber, e para saber mejor guardar sus poridades”. Dicho de otro modo, mediante el saber, se puede alcanzar la prudencia, virtud imprescindible para el ejercicio de un buen gobierno. Aun así, la formación de los infantes no será completa, si no se armoniza con la estimulación del espíritu lúdico y se compagina con un buen aprendizaje del manejo de las armas:

E otrosy les deven mostrar commo sepan cavalgar, e caçar, e jugar toda manera de juegos, e usar toda manera de armas, segunt que conviene a fijos de Reyes. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:79)

En este punto, la *Segunda Partida* vuelve a coincidir con los textos de tradición oriental, aunque, al mismo tiempo, se podría invocar un leve influjo de la *Política*, donde Aristóteles recomendaba el juego como forma de descanso, eso sí, siempre sometido al buen gobierno de los hábitos, la

eutrapelia.²⁹ También es susceptible de origen aristotélico la referencia a los vicios más peligrosos para los *donçeles*, al final de la *Ley X*:

E aun dezimos que non les deven convidar con aquellas cosas que la natura demanda por sy, asy commo comer, e beber e aver mugeres, ante los deven desviar dello que lo non fagan de manera que les este mal, nin les venga ende danno. (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991:79–80)

Aunque el exceso de comida y el deseo sexual fueran algunos de los vicios más recriminados por los moralistas, en general, la idea de que la natura los “demanda por sy”, esto es, la invocación de una tendencia intrínseca a los seres vivos, podría remitir, sin equívoco, a la *Ética a Nicómaco*:

Por consiguiente, la templanza tiene que ver con tales placeres y la intemperancia lo es de cosas de las que también participan los demás animales, por lo que parecen propias de esclavos y de animales. Y éstos son el tacto y el gusto. Pero incluso con el gusto parece que tienen que ver poco o nada, pues lo propio del gusto es juzgar los sabores, como hacen precisamente los cataadores de vino y los que preparan manjares. No es, en absoluto, que las gentes se complazcan con éstos o al menos, desde luego, no los intemperantes, sino con el disfrute que se produce en su totalidad a través del tacto tanto en los alimentos, como en la bebida, como en los llamados placeres de Afrodita. (Calvo Martínez 2005:120)

Dichas consideraciones del *Philosophus*, un *locus communis* en la hermenéutica aristotélica medieval,³⁰ aparecen, en un contexto similar, en el *De regimine principum* de Egidio Romano, quien dedica un capítulo entero a la reprehensión de los vicios más perniciosos para la edad juvenil:

Temperantia autem circa tria est adhibenda: circa cibum, potum et venerea. (Blado 1968 [1556]:190)

29. “El juego se hace con vistas al descanso, y el descanso tiene que ser placentero (ya que es una cura de las penalidades del trabajo), y la diversión ha de contener, según el común acuerdo, no sólo belleza, sino también placer (ya que la felicidad se compone de estos dos factores)” (García Gual y Pérez Jiménez 1977:327). Vicente de Beauvais expresa una opinión semejante al citar un comentario de Avicena en el libro duodécimo, *De arte medicine*, de su *Speculum doctrinale*: “Cum autem a somno puer excitatur, balneandus est et post hoc una hora ludere dimittendus: deinde vero ad comedendum ei prebeatur et postea prolixius ludere permittatur: post hoc iterum blaneandus, deinde vero cibandus” (Draelants y Duchenne 2006).
30. Hemos localizado formulaciones similares en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino: “Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi”; “Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea” (Busa 2006 [1864]); en el *Comentario a la Política de Aristóteles* de [Tomás de Aquino y] Pedro de Alvernia: “[...] lo que más impresiona es lo que suscita más adhesión y más fácilmente, como la deshonestidad en lo venéreo, en la comida y la bebida y el deseo de estas cosas, que es como natural en nosotros ya desde la juventud, según Aristóteles en el libro II de la *Ética*” (Mallea 2001:631); y en el comentario *Super ethica* de Alberto Magno: “Præterea, sicut temperantia est circa cibos, ita circa uenerea est [. . .] Præterea, sicut in cibus est multa diuersitas, ita in potibus; ergo [. . .] circa potum quot circa cibum [. . .]” (Kübel 1968–1972:216).

[La templanza se ha de mostrar en el comer, en el beber y en los asuntos del amor.]

El parentesco textual e ideológico entre la *Segunda Partida* del Rey Sabio y la tratadística occidental de su época, resultado indudable de la prolongada redacción del *speculum* alfonsí y del uso predominante de métodos compilatorios, impone, a nuestro modo de ver, una interconexión obligada con la producción literaria y cultural europea. Si bien, según la cronología más tradicional de la *Segunda Partida*, el año 1265 representa el *terminus ad quem* de la redacción del texto, el análisis comparativo y, además, el seguimiento sociogenético de las ideas pedagógicas aquí reseñadas parecen consolidar la hipótesis de una o varias reelaboraciones posteriores, que, de algún modo, permitan explicar las concomitancias con el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo y, al mismo tiempo, con algunos de los comentarios aristotélicos de la segunda mitad del siglo XIII.

Un simple cotejo entre la *Segunda Partida* y el *Espéculo*, la versión más temprana de las *Partidas*, concluida, al parecer, hacia el año 1258, pone de relieve cambios sustanciales en la visión pedagógica alfonsí: casi una década después de la aparición del *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais, el libro segundo del *Espéculo*, que dedica los títulos cuarto y quinto a la *guarda* y, respectivamente, a la *onrra* de los “ffijos del rrey” (MacDonald 1990:20-23), no hace mención alguna de la *disciplina exterior*, concepto a cuyo alrededor gravita el *Título VII* de la *Segunda Partida*. La falta de unidad ideológica entre las dos obras podría apuntar hacia una asimilación algo tardía de las nociones pedagógicas expuestas en el *De eruditione filiorum nobilium*, sin excluir la posibilidad de que los colaboradores del Rey Sabio accedieran al tratado de Beauvais en una fase ulterior de redacción, mediante el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, uno de los títulos más difundidos y encomiados en la segunda mitad del siglo XIII, gracias a su inclusión en la obra política de Santo Tomás de Aquino.

IRINA NANU
Universitat de València

MIGUEL VICENTE PEDRAZ
Universidad de León

Obras citadas

- ALEXANDRE BIDON, DANIELÉ Y DIDIER LETT. 1999. *Les enfants au Moyen Âge: V^e-XV^e siècles*. La vie quotidienne. París: Hachette.
- AMADOR DE LOS RÍOS, JOSÉ. 1861-1865. *Historia crítica de la literatura española*, vol. 3. 7 voll. Madrid: José Rodríguez.
- ARIAS BONET, JUAN ANTONIO. 1985. “Sobre presuntas fuentes de las *Partidas*”. *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense monográfico* n.º 9:11-23.

- BALDWIN, SPURGEON, ed. 1989. Brunetto Latini, *Libro del tesoro: versión castellana de "Li livres dou Tresor"*. Spanish Series, 36. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- BALLESTEROS, PÍO. 1918. "Algunas fuentes de las *Partidas*". *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* 1:542-547.
- BECCHI, EGLE. 1994. *I bambini nella storia*. Storia e società. Roma & Bari: Laterza.
- CASAGRANDE, CARLA. 1979. *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*. Milán: Bompiani.
- BERGES, WILHELM. 1938. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde. Monumenta Germaniae Historica, 2. Leipzig: Hiersemann.
- BLADO, ANTONIO, ed. 1968 [1556]. Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*. Francfort: Grapischer Betrieb Heinz Saamer.
- BOURGEOAT, J. B. 1856. *Études sur Vincent de Beauvais*. París: Durand.
- BUSA, ROBERTO, ed. 2006 [1864]. Guillelmus Peraldus, *De eruditione principum*. Fundación Tomás de Aquino. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/xre0.html> [fecha de la última consulta: 31 de octubre de 2006].
- , ed. 2006 [1864]. Sanctus Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*. Fundación Tomás de Aquino. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/sth2026.html> [fecha de la última consulta: 31 de octubre de 2006].
- CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS, trad. 2005. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Clásicos de Grecia y de Roma. Madrid: Alianza Editorial.
- CORBETT, JAMES A., ed. 1955. *The "De instructione puerorum" of William of Tournai, O.P.* Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 3. Notre Dame, Indiana: The Mediaeval Institute, University of Notre Dame.
- D'AVRAY, DAVID L. 1994. "Marriage Sermons in *ad status* Collections of the Central Middle Ages". En *Modern Questions about Medieval Sermons*, edd. Nicole Bériou y David L. D'Avray, 77-134. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- DA COSTA NUNES, RUY AFONSO. 1999. "A Educação dos Meninos segundo Guilherme de Tournai". *Notandum*, 4. Disponible en: <http://www.hottopos.com.br/notand4/edumenin.htm> [fecha de la última consulta: 31 de octubre de 2006].
- DONDAINE, ANTOINE, O. P. 1948. "Guillaume Peyraut. Vie et œuvres". *Archivium Fratrum Praedicatorum* 18:162-236.
- DRAELANTS, ISABELLE y MARIE CHRISTINE DUCHENNE, eds. 2006. Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale (Dijon, BM 568, 1244)*. Bases Textuelles de l'Atelier Vincent de Beauvais. Disponible en: <http://atilf.atilf.fr/bichard> [Fecha de la última consulta: 31 de octubre de 2006].
- DUROUX, ROSE, ed. 1995. *Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal*. Clermont-Ferrand: Université Blaise-Pascal.
- ELIAS, NORBERT. 1989. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. esp. de Ramón García Cotarello. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FEISS, H. B. y P. SICARD, eds. 1997. *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor: De institutione nouitiorum. De virtute orando. De laude caritatis. De arrha animae*. Traduction française par D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard; introductions, notes et appendices par D. Poirel. Sous la règle de Saint Augustin, 3. Turnhout: Brepols.
- FERREIRO ALEMPARTE, JAIME. 1988. "Recepción de las éticas y de la política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio". *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 1:97-133.
- GARCÍA GUAL, CARLOS y AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ, trads. 1977. Aristóteles, *La polí-*

- tica. Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales, 14. Madrid: Editora Nacional.
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO. 1992. "Fuentes canónicas de las *Partidas*". *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 3:93-101.
- GIEBEN, SERVUS, O. F. M. 1967. "Robert Grosseteste and Medieval Courtesy-Books". *Vivarium* 5:47-74.
- GIORDANO, ORONZO. 2001. *Higiene y buenas maneras en la Alta Edad Media*. Trad. esp. de Pilar García Mouton y Valentín García Yerba. Madrid: Gredos.
- GLIXELLI, STEFAN. 1921. "Les Contenances de Table". *Romania* 47:1-40.
- HENTSCH, ALICE A. 1975. *De la littérature didactique du Moyen Âge s'adressant spécialement aux femmes*. Ginebra: Slatkine Reprints. 1ª ed. Cahors: A. Coueslant, 1903.
- HEYWOOD, COLIN. 2001. *A History of Childhood: Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*. Cambridge: Polity; Malden, Massachusetts: Blackwell.
- ITURMENDI MORALES, JOSÉ. 1972. "En torno a la idea de imperio en Alfonso X el Sabio". *Revista de Estudios Políticos* 182:83-157.
- JAEGER, C. STEPHEN. 1991. *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939-1210*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- JUÁREZ BLANQUER, AURORA y ANTONIO RUBIO FLORES, eds. 1991. *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio: manuscrito 12794 de la B. N.* Granada: Impredisur.
- KASTEN, LLOYD A., ed. 1957. *Seudo Aristóteles, Poridat de las poridades*. Madrid: S. Aguirre Torre.
- KRYNEN, JACQUES. 1993. *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France: XIII^e-XV^e siècles*. Bibliothèque des Histoires. París: Éditions Gallimard.
- KÜBEL, WILHELM, ed. 1968-1972. *Albertus Magnus, Super ethica: commentum et questiones*. Münster: Aschendorff.
- LÓPEZ, GREGORIO. 1843. *Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio glosadas por el Lic. Gregorio López del Consejo Real de Indias de S. M.* Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros.
- LUSCOMBE, DAVID EDWARD. 1993. "La formation de la pensée politique en Occident". En *Histoire de la pensée politique médiévale*, ed. James Henderson Burns, 151-166. Trad. fr. de Jacques Ménard. París: Presses Universitaires de France.
- MACDONALD, ROBERT A., ed. 1990. *Espéculo. Texto jurídico atribuido al Rey de Castilla Don Alfonso X, el Sabio*. Spanish Series, 54. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- MALLEA, ANA, trad. 2001. [Tomás de Aquino y] Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- MARGALHAN FERRAT, CORINNE. 1999. "Le concept de *ministerium*". En *Specula principum*, edd. Angela De Benedictis y Annamaria Pisapia, 121-157. Francfort: Vittorio Klostermann.
- MARTÍNEZ, PURIFICACIÓN. 1998. "La influencia del pensamiento político de Santo Tomás en la Segunda Partida". *Romance Languages Annual* 9:600-603.
- MCCARTHY, JOSEPH M. 1976. *Humanistic Emphases in the Educational Thought of Vincent of Beauvais*. Leiden: E. J. Brill.
- MIGNE, JACQUES PAUL, ed. 1844-1865. S. Paulinus Patriarcha Aquileiensis, *Liber exhortationis ad Henricum comitem seu ducem Forovuliensem*. En la *Patrologia Latina* vol. 99:197-282. París.
- , ed. 1844-1865. Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*. En la *Patrologia Latina* vol. 106:291-332. París.
- MONTANDON, ALAIN, ed. 1994. *Les traités de savoir-vivre en Europe*. Clermont-Ferrand: Université Blaise-Pascal.

- PELLEGRINI, LETIZIA. 1989. *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli exempla di Stefano di Borbone*. Religione e società, 14. Roma: Edizioni Studium.
- PEREIRA, MICHELA, ed. 1981. *Né Eva né María. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*. Letture storiche, 20. Bolonia: Zanichelli.
- PÉREZ MARTÍN, ANTONIO. 1992. "Fuentes romanas en las *Partidas*". *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 3:215-232.
- PERONA, JOSÉ. 1992. "Qué sea una fuente (Una hermenéutica de Las Siete *Partidas*)". *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 3:199-254.
- RUBIO, FERNANDO. 1960. "De regimine principum de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media". *La Ciudad de Dios* 173:32-72.
- RUCQUOI, ADELINÉ y HUGO Ó. BIZZARRI. 2005. "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente". *Cuadernos de Historia de España* 79 (1):7-30.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, JOSÉ. 1999. "La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. Historia de una polémica". En *El "scriptorium" alfonsí de los libros de astrología a las "Cantigas de Santa María"*, edd. Jesús Montoya Martínez y Ana Domínguez Rodríguez, 17-81. Madrid: Editorial Complutense.
- SANTA CRUZ TEJEIRO, JOSÉ, trad. 1975. Marco Tulio Cicerón, *Tratado de los deberes*. Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales, 7. Madrid: Editora Nacional.
- SCHNEIDER, ROBERT J. 1990. "Vincent of Beauvais' *Opus uniuersale de statu principis*: A Reconstruction of Its History and Contents". En *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, edd. Serge Lusignan, Monique Paulmier Foucart y Alain Nadeau, 285-299. Bellarmin: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SHAHAR, SHULAMITH. 1990. *Childhood in the Middle Ages*. Londres: Routledge.
- SOLALINDE, ANTONIO G. 1934. "Una fuente de las *Partidas*. La *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso". *Hispanic Review* 2 (3):241-242.
- STEINER, ARPAD. 1933. "Guillaume Perrault and Vincent of Beauvais". *Speculum* 8:51-58.
- , ed. 1938. Vincent of Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America.
- . 1942. "New Light on Guillaume Perrault". *Speculum* 17:519-548.
- VÁZQUEZ JANEIRO, ISAAC. 1992. "Las *auctoritates* escolásticas en las *Siete Partidas*". *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 3:65-92.