

**La leyenda sobre la blasfemia de Alfonso X:  
un episodio de la conflictiva relación entre especulación teórica y razón de estado**

Antonio Rivera García  
(Universidad Complutense de Madrid)

**1. La ambivalente figura de Alfonso X en la época de la *ratio status* cristiana: la exaltación de las *Partidas* y la crítica basada en la leyenda**

Desde el final de la Edad Media, y sobre todo durante el periodo histórico del barroco español, la figura legendaria del rey-filósofo Alfonso X (1252-1284) alcanza una dimensión ambivalente. Ciertamente, se reconoce sus logros en el fomento de las ciencias, y, en particular, su magna obra jurídica. En la literatura política, las *Partidas* son una referencia fundamental, como se puede comprobar en las *Empresas Políticas* de Diego Saavedra Fajardo. En concreto, las *Partidas*, y en especial la segunda que tanta importancia tendrá para la literatura de los espejos de príncipes, es la única obra de la que Saavedra cita muchos pasajes entrecomillados dentro del texto. Es tan central que, en contraste con el uso de otras referencias, no aparece en los márgenes<sup>1</sup>.

Ahora bien, es el rey de una blasfema leyenda, la relativa a un soberbio rey que tras censurar en público a la divinidad por haber hecho mal el universo y, por consiguiente, el ser humano, sostiene que si él hubiera estado presente cuando se creó el mundo, lo habría hecho mejor. Se trata, además, del rey que hace uso de malas artes, como la astrología judiciaria, con las que pretende conocer aquello, los futuros contingentes, que sólo está permitido a la divinidad. El rey de la leyenda hace gala de un saber impropio del buen gobernante, un saber que en el fondo acelera su caída política. Para esta segunda tradición que se toma en serio la leyenda y que alcanza su punto culminante durante el Barroco, el final político de Alfonso X se debe a varias circunstancias: a desatender las obligaciones reales para ocuparse de la ciencia o de especulaciones teóricas alejadas de la *res publica* que debe gobernar; a la utilización de artes que compiten con el saber escondido de Dios; y, como consecuencia de lo anterior, al castigo divino. En realidad, tal castigo procede de desconocer lo que indica Saavedra en la empresa 18, la más antimachiaveliana de las suyas: que el rey debe su cetro a Dios y, por lo tanto, debe confiar en la providencia.

Comenzaremos abordando los orígenes medievales de la leyenda blasfema de Alfonso X; orígenes que se hallan estrechamente relacionados con el patrocinio de saberes esotéricos y mágicos y con el modelo de Alejandro, el gran rey-filósofo de la Antigüedad. Después trataremos el significado que tendrá en siglos posteriores la leyenda, y que depende en gran medida de la cuestión de la teología política tal como la planteaba Leo Strauss –y no Carl Schmitt–, es decir, depende de la relación que debe mantener la filosofía, la ciencia o la especulación más teórica con saberes que, como la teología y la política, están sujetos a una Ley de la que no es autor el hombre ni éste puede modificarla.

---

<sup>1</sup> Son muy abundantes las citas extraídas de las *Partidas*. En la empresa 19 se refiere a la rebelión de Sancho contra su padre Alfonso X, pero no aparece la leyenda sobre la blasfemia. Y es muy significativo que no haga referencia a ella cuando conoce muy bien la historia de Mariana, que también cita abundantemente.

## 2. Los orígenes medievales de la leyenda<sup>2</sup>: la función propagandística de la leyenda

Diversas fuentes medievales mencionan la leyenda. Seguramente, la primera fuente escrita que recoge la leyenda es la Crónica de Pedro IV de Aragón (1319-1387). En esta crónica, en la parte que debió redactarse después de 1382, se cuenta la leyenda pero se atribuye a Fernando IV el Emplazado. Es probable que sea un error de la copia y que en el manuscrito original figurara el nombre de Alfonso X. A esta fuente le sigue la *Crónica general de España* del navarro Fray García Euguí (escrita entre 1386-1416), la cual contiene sin duda una de las mejores redacciones de la leyenda<sup>3</sup>. Rodrigo Sánchez de Arévalo es el primer cronista castellano que se refiere a la leyenda recogida por Pedro IV, luego la tenemos en el *Valerio* de Diego Rodríguez de Almela, en Fray Alonso de Espina, en Pedro de Medina, en Castillo, etc.

Aquilino Iglesia Ferreirós (60) sostiene la tesis de que la leyenda sobre la blasfemia nace en vida de Alfonso X, e incluso antes de su enfrentamiento con el infante Sancho. En su opinión cabe apreciar cuatro versiones. Tres de ellas se formulan en la Edad Media. Tendríamos una primera versión que Iglesia Ferreirós (56) considera “no política”, pero que, por resultar al final favorable al rey, pues acaba con su arrepentimiento y devoción hacia la Virgen, también podría tener fines políticos o propagandísticos. Esta versión de la blasfemia crítica de la creación divina, que es un tema averroísta muy frecuente en el siglo XIII (Márquez Villanueva, 222), surge en un ambiente parecido al de las *Cantigas*<sup>4</sup> (Iglesia Ferreirós, 61). Parte asimismo de un núcleo histórico auténtico: la destrucción del palacio de Segovia cuando se encontraba allí el rey el 16 de agosto de 1258. En líneas generales esta versión haría referencia a que la blasfemia alfonsina, reiterada en el castillo de Segovia, provoca la ira divina que hace descargar sobre el castillo una tormenta, la cual se calma solamente gracias a la intercesión de la Virgen. Atemorizado por ello, el rey se arrepiente, primero –según sea la versión– ante un ermitaño o un franciscano, y más tarde en público como recoge Rodríguez de Almela: “I otro dia en publico el Rei confessò aquel pecado de blasphemia i sobervia que dixo contra Dios”. Sánchez de Arévalo precisa que Alfonso X, tras su arrepentimiento y confesión, mejoró su forma de vida (Iglesia Ferreirós, 57).

La segunda versión de la blasfemia tendría claros fines políticos, pues surge dentro del círculo de partidarios del infante Sancho para legitimar la rebelión de este último<sup>5</sup>. De esta versión sobresalen tres características: en primer lugar, como surge para defender la rebelión del hijo, no se encuentra todavía en ella la maldición sobre su descendencia; en

<sup>2</sup> Para el análisis de la leyenda medieval nos servimos fundamentalmente del artículo de Iglesia Ferreirós (1982). Sobre la leyenda también se debe tener en cuenta los artículos de Ruiz de Obregón (1915) y de Funes (1993, 1994).

<sup>3</sup> La parte más significativa de la crónica de Euguí para nuestra leyenda dice lo siguiente: “[...] este rey don Alfonso cuydaba saber mucho, et un dia dixo en publico que el abiese estado con Dios cuando formo el mundo que mellor seria hordenado que no es. [...] et el dicho rey don Alfonso respuso le no se repentia de lo que dito avia et que aun la ora lo dezia. Et nuestro sennor diole cierta maldición que turase, segunt algunas scripturas dizen ata el guarto genillo, et otras escripturas dizen fasta el septimo genillo suyo; et que dealli ante mas no heredasen los reynos, mas que los ubiesse uno que venrria dela parte de oriente, et mas que en su vida seria desposeido el delos regnos [...]” (Iglesia Ferreirós, 56).

<sup>4</sup> Márquez Villanueva (222) sostiene que Alfonso X se defendió de la blasfemia en la siguiente cantiga: “E como’ e om atrevudo/ en querer saber rason/ por que fezo Deus as cosas/ que non eran ant’e son/ ora, muit’e de mal siso;/ ca as obras de Deus non/ so pera saber-sse todas./ nen pode per ren ser.” (Mettmann, 136). Villanueva añade que esta tradición censurable permite comprender por qué la *Visión delectable* de Alfonso de la Torre tuvo que explicar en un apartado “por qué Dios no hizo las cosas mejor de lo que son”.

<sup>5</sup> Esta es la tesis difundida por el marqués de Mondéjar, para quien esta leyenda fue inventada por los partidarios del infante D. Sancho con el objeto de justificar la rebelión. “Conservándose oralmente llegaría a oídas de Pedro IV, que la difundiría por escrito.” (Iglesia Ferreirós, 57).

segundo lugar, se introduce un emplazamiento: será maldito y morirá a los veinte –según la crónica de Pedro IV– o treinta días –según Espina– después de serle comunicada la sentencia divina por haber blasfemado; y, en tercer lugar, la leyenda se traslada del norte al sur, pues los sucesos, que coinciden con la rebelión del infante, culminan con la ejecución de la sentencia divina: la muerte del rey en Sevilla.

Para forjar esta versión –quizá también para la primera– los partidarios del infante rebelde debieron tener muy presente la conflictiva relación del rey filósofo con la cabeza de la Iglesia. El enfrentamiento alcanzó su punto culminante en el momento en que el personaje histórico Alfonso X quiso reforzar la construcción de una nueva y poderosa monarquía con la obtención de la corona imperial. En su lucha por alcanzar el imperio, el rey emprendió una campaña de prestigio, basada sobre todo en el carisma proporcionado por el saber, que colisionaba con el reconocimiento de la superioridad espiritual del Papa, de quien, por lo demás, cualquier candidato a ser emperador esperaba su consentimiento (Villacañas, 612). En el imaginario del rey hispano, el imperio suponía un dominio tan completo que, forzosamente, debía afectar a un ámbito como el religioso donde la cabeza de la Iglesia reclamaba la potestad suprema en exclusividad.

Esta concepción del imperio se basaba seguramente en el modelo –expuesto sobre todo por la filosofía musulmana y judía de la Edad Media– del rey-filósofo. Alfonso X adoptó –conscientemente o no– hasta tal punto este modelo de rey filósofo y profeta, para el cual la religión no está separada del gobierno de la mayoría, que fue muy difícil que su carisma, unido a su vasto proyecto de saber, no chocara con la sumisión debida al Papa en el ámbito espiritual. El encontronazo resultó aún más inevitable cuando advertimos que el fecho de imperio tuvo un innegable cariz neogótico. En realidad, Alfonso X no deseaba tanto el título imperial para intervenir en Europa, cuanto para convertirse en heredero de los godos y restaurar sus formas políticas, lo cual, entre otras cosas, implicaba afirmar la autoridad del monarca sobre la organización de los obispados (Villacañas, 654)<sup>6</sup>. La consecuencia de todo ello fue la hostilidad de la Iglesia de Roma, hasta el punto de que en 1279 el Papa dio órdenes de investigar si Alfonso X había incurrido en delito de tiranía. Es altamente probable que estas tensiones con la Iglesia católica influyeran en la elaboración de la leyenda sobre el rey blasfemo.

La tercera versión surge, al parecer, en el contexto de guerra civil entre Pedro I y Enrique II (1333-1379) con el fin de justificar la conducta de este último. La sentencia que recae sobre Alfonso X tiene tres elementos: muerte del monarca, pérdida del reino y maldición que alcanza hasta la cuarta generación. Las crónicas de Pedro IV, Euguí y Zurita, que aun con algunas diferencias siguen esta tercera versión (Iglesia Ferreirós, 59), afirman que la maldición culminará en la cuarta generación alfonsina, es decir, con Pedro I, mientras que el manuscrito publicado por Ruiz de Obregón habla de la cuarta generación de Sancho IV. Euguí añade que, según unas escrituras, la maldición recaerá sobre la cuarta generación del rey-filósofo, y, según otras, sobre la séptima. Si culmina en la cuarta, la línea de Alfonso X se interrumpe en Pedro I, y, por lo tanto, Enrique II inaugura una nueva línea dinástica<sup>7</sup>, “que podría decirse viene de la parte de oriente, pues, como recuerda Pedro IV, Enrique II ‘fo rei de Castilla ab ajuda de Deus e nostra’” (Iglesia Ferreirós, 60). No acaban en la Edad Media las versiones sobre esta leyenda, pues todavía

---

<sup>6</sup> El arzobispo de Toledo fue el aliado de Alfonso X en esta empresa, y esto era también una mimesis del tiempo de los godos: “la capital toledana siempre se mostró partidaria de construir una iglesia española, que trascendiera los límites de Castilla, y por eso secundó con fuerza los planes imperiales del rey.” (Villacañas, 655).

<sup>7</sup> Recordemos los monarcas castellanos que reinan después de Fernando III: 1. Alfonso X (1252-1284); 2. Sancho IV (1284-1295); 3. Fernando IV (1295-1312); 4. Alfonso XI (1312-1350); 5. Pedro I (1350-1369); 6. Enrique II (1369-1379); 7. Juan I (1379-1390); 8. Enrique III (1390-1406).

cabe apreciar otra en el momento, la denominada primera modernidad, que empieza a surgir el pensamiento de la *ratio status*.

Pero antes de referirnos a esta cuarta versión examinaremos dos temas fundamentales para comprender la censura que la leyenda realiza contra el gran rey-filósofo de la tradición hispana. Abordaremos primero la actividad científica que, cultivada por el rey castellano, nos permite explicar por qué la leyenda habla del saber excesivo de un monarca que pretendió competir con el del Creador. Y después nos centraremos en el gran modelo de rey-filósofo que propone la literatura sapiencial y que retoma la leyenda.

### 3. El patrocinio de saberes heterodoxos por Alfonso X y su utilidad política

Como sucede con casi todas las leyendas, la del rey blasfemo contiene algo de verdad, pues Alfonso sí concedió, como dice el relato legendario, gran importancia al conocimiento de la astronomía o astrología, así como a otros saberes ocultos y mágicos como la fisiognómica, la onomancia, los lapidarios, etc. Para ello mandó traducir y reelaborar una gran cantidad de textos procedentes en su mayor parte de la literatura árabe, a los que haremos referencia en las siguientes páginas.

Pero antes convendría aclarar que el rey blasfemo de la leyenda, el rey que compite con la omnipotencia divina, es en el fondo un rey diabólico que, como el ángel caído, pretende igualar a la divinidad. El carácter blasfemo, siniestro, de la astrología, de la magia y de todas las disciplinas que permiten acceder al saber –los futuros contingentes– que en principio sólo conoce Dios, se debe, como aclara Freud (2497), a que nos prometen la “omnipotencia del pensamiento”. La siniestra blasfemia que plantea la leyenda se ilumina si la observamos a la luz del famoso psicoanalista. Seguramente, Freud diría que aquí lo siniestro se funda en la exageración de la realidad psíquica frente a la natural. Esta exageración nos lleva a una concepción del mundo, tan vieja y pagana como el *animismo*, que se caracteriza por la sobreestimación narcisista de los propios procesos psíquicos, por la omnipotencia del pensamiento, sin la cual, por otra parte, no se entendería la magia. Desde este punto de vista, la leyenda, como otras muchas ficciones o relatos sobre lo siniestro, contaría la historia de una despotenciación, la historia de la limitación o derrota del saber proporcionado por artes mágicas que, como las de los fantasmas, vampiros y demás monstruos de la literatura de terror, parecían omnipotentes.

Aunque astronomía y astrología son términos que solían utilizarse indistintamente, sí se apreciaba en la Edad Media entre un buen y mal uso del saber sobre las estrellas. En las diferentes adaptaciones cristianas de los textos astronómicos o científicos árabes, patrocinadas por Alfonso X, se decía a menudo que los astros y sus influjos constituyen una manifestación de los designios divinos, y que quien interpreta las estrellas está, en realidad, descubriendo la voluntad divina. El error consistía –como leemos en el *Setenario*– en adorar esas “fechuras” de Dios que son las estrellas en lugar de adorar a Dios “que las fiziera”. No algo muy distinto escribía Maimónides en su *Carta sobre la astrología*, donde condenaba esta disciplina por ser una ciencia absurda o mera idolatría. En cambio, la astronomía, la verdadera ciencia de las estrellas, enseñaba que Dios gobierna el mundo inferior valiéndose de la esfera y las estrellas: “de la misma forma que decimos que Dios realiza signos y milagros por medio de los ángeles, los filósofos dicen que todas las cosas son hechas por la naturaleza del mundo y las estrellas son animadas e inteligentes” (Strauss 1988, 367). Para Maimónides, no había ningún descuerdo entre los sabios de Israel y los filósofos en relación con el gobierno general del mundo, aunque estos últimos se equivocaban cuando afirmaban que el mundo, lo material, es eterno, o cuando negaban la providencia particular de Dios (Strauss 1988, 368).

La astronomía, una de las artes liberales del *quadrivium*, estaba, sin embargo, estrechamente unida a saberes cuya ortodoxia era más discutible como los lapidarios o la fisiognómica. Todas estas artes, ortodoxas o heterodoxas, parece que interesaron al rey castellano. Sobre los tratados astronómicos y mágicos que encarga traducir Alfonso X cabe decir en primer lugar que solían ser el resultado de mezclar la tradición árabe con la hebrea. Partían de originales árabes traducidos al castellano –siempre de forma bastante libre y creativa– por hebreos, siendo el más importante de tales traductores Yehudi ben Mosé ha-Kohén (o Yehuda Mosca el Menor), *alfaquim* del rey. Este servidor comienza en 1243 a traducir para Alfonso X el *Lapidario*, un tratado de astrología centrado en las virtudes prácticas de piedras que han recibido el influjo de signos, conjunciones y planetas (Gómez Redondo, 367). En realidad, esta ciencia basada en la influencia de los astros sobre las propiedades de los minerales, se había desarrollado desde antiguo. Los mismos romanos la habían criticado y los Padres de la Iglesia la incluyeron entre los saberes heréticos.

Otra de las grandes obras que patrocina Alfonso X es el *Libro conplido en los juzizios de las estrellas*, compuesto al parecer por Aly Aben Rabel (o Ali ibn ar-Rigal) hacia 1037 y traducido por el mismo Yehudá ben Moshé ha-Kohén en 1254. Se trata de un manual de gran claridad didáctica que reúne conocimientos básicos en astrología, y que deja claro que cualquier suceso puede ser adivinado porque los astros influyen sobre todo (Gómez Redondo, 391). En 1259 se concluye la traducción castellana del *Libro de las cruces*, traducido una vez más por Yehudá ben Moshé ha-Kohen. Entre otras cosas, se detiene en la adivinación de los asuntos relacionados con el gobierno.

Entre 1256 y 1276 se elaboran los *Libros del saber de astrología*, una importante colección de tratados científicos, dieciséis en total, compilados y traducidos del árabe y caldeo por distintos colaboradores de Alfonso X, bajo la supervisión más o menos directa del rey. En estos tratados se describen estrellas, planeas y constelaciones. Para este conocimiento era necesario recurrir a toda una serie de instrumentos, sobre cuya elaboración y manejo nos informan algunos de estos tratados. Entre 1276 y 1279 se elabora el *Libro de las formas et de las imágenes*, una recopilación castellana de once tratados. Tan sólo conservamos el índice y el prólogo. Nos encontramos ante una gran variedad de textos: desde lapidarios hasta tratados herméticos de cábala práctica como el *Liber Razielis* que contiene los secretos divinos escritos en un zafiro y entregados por el ángel Raziel a Adán.

También alcanzó gran relevancia el libro de astrología mágica *Picatrix*. Se trata de un nuevo encargo del rey Alfonso X, quien ordena traducir en 1256 al más activo de los judíos a su servicio, Yehudá ben Moshé ha-Koken, un tratado árabe de mediados del siglo XI, *Ghayat al-hakim (La meta del sabio)*, atribuido a Abu-l Qasim Maslama, y que se convertirá en el *Picatrix*. De esta obra hoy sólo conservamos su traducción latina, habiéndose perdido la castellana. Dicha traducción latina llegará a tener una gran influencia sobre el neoplatónico humanismo italiano, particularmente sobre Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, esto es, sobre aquellos filósofos para los que la magia era un conocimiento filosófico esencial. Al parecer, son abundantes las coincidencias entre el *Picatrix*, el libro III del *Lapidario* y el *Libro de las formas e imágenes*. Por último, cabe citar las denominadas *Tablas alfonsinas*, obras de gran valor para la astronomía del final de la Edad Media.

La astronomía –o astrología– y la magia le permitían comprender al hombre premoderno la vinculación, el nexos, que existía entre todas las cosas. Mucho antes de que humanistas italianos como Marsilio señalaran esta unión amorosa de los elementos del cosmos, textos medievales como el *Lapidario* indicaban que todas las cosas estaban

trabadas o relacionadas, y que las más bajas recibían sus virtudes de las más nobles<sup>8</sup>. Algo parecido afirmaba el *Libro de las cruces*, cuando señalaba que la ciencia de las estrellas enseñaba, como había afirmado Aristóteles, que las cosas de abajo dependen de las de arriba<sup>9</sup>. Pero sobre todo la astronomía tenía un incalculable valor, y al mismo tiempo permitía el acceso a un saber propio de los dioses, porque permitía conocer lo que había de ser, los futuros contingentes. A este respecto *Poridat* aconsejaba al rey servirse de la astronomía para conocer el futuro, y no hacer caso a quienes sostenían que esta era una materia sobre la cual nada podía entender el hombre<sup>10</sup>. El *Libro de los juicios*, por ejemplo, indicaba claramente que la observación de los planetas, así como el cálculo de la posición de los signos astrológicos, permitía el conocimiento “de la dignidad e de la señoría del nacido e de la fortuna en el aver e del tiempo en que avrá la aventura e de qué causa l’averná” (Gómez Redondo, 398). Por lo demás, la astronomía que permitía el conocimiento de los futuros contingentes se presentaba como un saber científico, cuya verdad había sido demostrada suficientemente por los sabios que practicaban este arte<sup>11</sup>.

Los tratados de astronomía, los lapidarios, la fisiognómica, etc., no sólo permitían conocer las estrellas, las piedras, los hombres, el universo entero; también tenían una utilidad práctica en el ámbito de la medicina y del gobierno, ya que explicaban cómo tratar a los hombres o qué esperar de ellos. En relación con la medicina, ya Ramón Llull, en *De Medicina et astronomia*, comentaba que el médico debe saber qué astro rige sobre cada miembro del individuo, y de este modo intervenir en los momentos de menor dominio del astro. Pero sobre todo eran ciencias muy útiles para el gobierno, y más para un monarca como Alfonso X embarcado en un proyecto imperial. En relación con este tema del gobierno, *Poridat* señalaba que el gobernante debía consultar las estrellas y horóscopos antes de elegir a sus servidores o magistrados<sup>12</sup>. También el *Libro de las Cruces* demostraba que la astrología resultaba esencial para el arte del gobierno. Otorgaba gran importancia al problema de las decisiones reales sobre levantamientos o revueltas del pueblo, así como al de las guerras en las cuales estaban involucradas las *caballerías* (Gómez Redondo, 416 ss.). El rey, que debía garantizar en todo momento el orden y evitar

<sup>8</sup> “Aristóteles, que fue más cumplido que los otros filósofos y el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera y las hizo entender cumplidamente según son, dijo que todas las cosas que están bajos los velos (cielos) se mueven y se enderezan por el movimiento de los cuerpos celestiales, por la virtud que tienen de ellos, según lo ordenó Dios, que es la primera virtud y de donde la tienen todas las otras; mostró que todas las cosas del mundo están como trabadas y reciben virtud unas de otras, las más viles de las más nobles, y que esta virtud aparece en unas más manifiesta, así como en los animales y en las plantas, y en otras más escondida, así como en las piedras y los metales.” (Prado-Vilar, 448-449).

<sup>9</sup> “[...] el dicho de Aristótil que dize que los cuerpos de yuso, que son los terrenales, se matienen et se gobiernan por los movimientos de los corpos de suso, que son los celestiales, por voluntad de Dios entendió et conoció que la sciencia et el saber en conocer las significaciones d’estos corpos celestiales sobredichos sobre los corpos terrenales era muy necessaria a los homnes.” (Gómez Redondo, 410).

<sup>10</sup> “E non paredes mientes a los dichos de los torpes que dizen que las ciencia de la astronomia non pueden della saber nada los omnes. E que la cosa que a de ser que la non puede omne entender. E yo digo que conuiene al omne de saber las cosas que an de seer maguer non se pueda estorcer dellas mas pero rrogara a Dios quando lo sopiere, e pedir le a merced, e guardarse a quanto pudiere [...]” (Pseudo-Aristóteles, 118).

<sup>11</sup> Por eso encontramos fragmentos de este tenor en el *Libro de los juicios*: “Dize Aben Ragel: Yo prové esto en muchas nacencias e fallélo verdat. E provélo en la mi nacencia misma [...]” (Gómez Redondo, 403).

<sup>12</sup> En *Poridat* se relata dos historias, la del hijo de un tejedor y la del hijo de un rey, relacionadas con la influencia de los astros sobre los oficios de gobierno. En primer lugar, el Pseudo-Aristóteles cuenta que el signo del hijo de un tejedor predecía que sería hombre sabio y alguacil del rey, pero su padre quiso educarlo como tejedor. Su naturaleza “aborreció” pronto este trabajo, y el padre no tuvo más remedio que dejar que siguiera su destino y que se convirtiera en alguacil mayor –traducción castellana de visir– del rey. La otra historia dice lo contrario: se refiere a un infante cuyo signo de nacimiento indica que sería herrero. El rey quiso enseñarle, sin embargo, las ciencias y costumbres de los reyes, pero nunca pudo aprovechar las enseñanzas. Por este motivo, el monarca consintió al final que siguiera su naturaleza (Pseudo-Aristóteles, 125-126).

tales revueltas, podía ayudarse del conocimiento que proporcionaban astros y constelaciones para anticipar la carestía de las viandas, la abundancia de pan, lluvias, etc.

Alfonso X era consciente de que estos libros contenían o rozaban en muchas ocasiones materias tan peligrosas como la alquimia, la nigromancia o la hechicería. El *Lapidario* pretendía escapar a estos peligros cuando señalaba: “Mas porque esto pertenesce a la obra d’alquimia, no quisimos meterlo aquí en este libro” (Gómez Redondo, 367). No obstante, si se tiene en cuenta el *Picatrix* y otras obras de astrología mágica patrocinadas por el monarca castellano, parece que no consiguió tal objetivo. En cualquier caso, lo delicado y peligroso de esta materia exigía que dichos saberes fueran esotéricos o secretos, tan sólo accesibles a los sabios<sup>13</sup>.

La pasión de Alfonso X por la magia, cuya máxima expresión quizá encontremos en el *Picatrix*, le llevó incluso –como bien indica Gómez Redondo (629)– a proteger la adivinación. Así, en la *Partida VII* (XXIII, 73, vb), se indicaba que había dos maneras lícitas de adivinación: por arte de astronomía, que es sólo accesible a los sabios; y por “encantamientos o otras cosas con buena entecion”, que permite, por ejemplo, “sacar demonios de los cuerpos de los homes”, “desatar nube que echase granizo”, “matar langosta o pulgón”, etc. Y añadía que los hombres que llevaran a cabo tales encantamientos, en lugar de “haber pena”, “deben recibir gualardon”. La línea que separaba la magia positiva de la nigromancia no estaba, por tanto, clara.

No faltarán tampoco las obras más o menos contemporáneas al rey-filósofo castellano que critiquen la astronomía y artes afines. Hasta un texto alfonsino como la *General estoria* dirá que este conocimiento astrológico del futuro no era posible<sup>14</sup>. Mas la crítica a saberes que, como mínimo rozan la heterodoxia, se encuentra sobre todo en textos posteriores, como los *Castigos* de Sancho IV o *El caballero Zifar*. Resulta comprensible que Sancho IV, quien contribuye sin duda al desarrollo de la segunda versión de la blasfemia, se haga eco de la crítica dirigida contra su padre –que incluso se encontraba entre las acusaciones del legado papal– por consultar adivinos o augures. En el principal libro político de su reinado, ese espejo de príncipes ortodoxo que son los *Castigos*, encontramos así un fragmento dirigido contra los reyes que se fían de los agüeros<sup>15</sup>.

El *Caballero Zifar* también asume el punto de vista de la ortodoxia cristiana, y denuncia todas aquellas artes que, como la astronomía o fisiognómica, afirman el determinismo de los astros y, en consecuencia, atentan contra el católico dogma del libre albedrío. Desde este punto de vista, el entendimiento y el libre albedrío del hombre pueden vencer si quieren a la *natura*<sup>16</sup>. A este respecto, y para denunciar las excesivas

<sup>13</sup> Baste como ejemplo estas palabras del *Libro conplido en los judizios*: “e sabet que en este capítulo á grant poridat que non la sabe nin la entiende si non el muy sabio, el qui mucho prueba las cosas e á entendimiento e sutileza en sossacar las cosas encerradas e profundas.” (Gomez Redondo, 393). Algo parecido se aconseja en este otro fragmento del prólogo del *Libro de las imágenes de los doze signos*, en donde se manda que los lectores del libro lo tengan “en poridad, ca pues que el saber fizo Dios noble por sí et ennobletió el omne a qui lo quiso dar, guisado es que otrosí que l’ tenga noblemente et que non lo vilesca descubriéndolo.” (Gómez Redondo, 636-637).

<sup>14</sup> “[...] ca si es del tiempo que ha de venir, non pueden los omnes saber el comienço nin la fin de las cosas que y avernán, e por ende non lo saben çiertamientre.” (Gómez Redondo, 389).

<sup>15</sup> “Non creas que las siete [fol. 67v] planetas te daran buena andança contra el juyzio de Dios. Non te puede el aguero desengañar njn fazer çierto de lo que Dios tiene ordenado de fazer de ti. Los agoreros mjsmos dizen que el aguero que ellos catan, asi gujan a aquel que cata derecha mente por muerte commo la guiarie por vna andança buena. Ihesuxpisto lo dixo en el euangelio: maldito es el omne que fia por aguero. Non puedes tú serujr dos señores, segund que dixo Ihesuxpisto en el euangelio, a Dios y al diablo.” (Sancho IV, 139).

<sup>16</sup> “E por eso dio dios al ome entendimiento e razon, por que se podiese guardar del mal e fazer bien, e diole Dios su aluedrio para escoger lo que quisiese; asy que sy mal feziese que non resçebiese galardon. E ciertamente sy el entendimiento del ome quisiese vençer a la natura, seria siempre bien.” (Bizzarri 2006, 58).

pretensiones de la fisiognómica o de la “escuela de fisonomía”, en los *Castigos del rey Mentón*, incluidos dentro del *Caballero Zifar*, se relata el *exemplum* de Filemón, el sabio que, a pesar de carecer de las facciones propias de un hombre virtuoso, forzó la “naturaleza del cuerpo” y logró convertirse en modelo de virtud<sup>17</sup>. En suma, obras como los *Castigos* o el *Libro del caballero Zifar* prueban que enseguida se cuestionó el saber esotérico que tanto interesaba al rey-filósofo castellano, y por eso no es de extrañar el éxito de la blasfema leyenda.

#### 4. La influencia del mito medieval de Alejandro sobre Alfonso X

En este apartado abordamos el principal modelo de rey filósofo, Alejandro Magno, con el que contaba Alfonso X. La leyenda blasfema no podía dejar de recordar al mítico rey griego, a un monarca al que la literatura medieval atribuía el conocimiento de saberes esotéricos e incluso heréticos. Para una buena parte de los tratados sapienciales (*Poridat*, *Libro de los buenos proverbios*, *Bocados de oro*, etc.) que son tan importantes para entender el tipo de gobierno promocionado por Alfonso X, Alejandro fue el más grande de los reyes-filósofos porque consiguió grandes conquistas gracias a su saber<sup>18</sup>.

En la literatura castellana, el gran texto consagrado exclusivamente a Alejandro como modelo de príncipes es el *Libro de Alexandre*. Por supuesto, el rey griego aparece prácticamente en todos los demás textos de la literatura sapiencial como paradigma de rey-filósofo. El *Libro de Alexandre*, escrito a comienzos del siglo XIII, es una obra encargada por Fernando III para la formación del joven infante Don Alfonso. Constituye una buena muestra de la popularización de la imagen de un discípulo real, Alejandro, que adquiere la sabiduría (*sapiencia*) gracias a la educación recibida de manos de un maestro y filósofo como Aristóteles. Con este texto se abre el género de los espejos de príncipes y de obras didácticas escritas en lengua romance, y en las que se mezcla la herencia hispánica y las influencias orientales y occidentales. El libro (2000, 146-152) coloca tal espejo después de que Alejandro señale que conoce las siete artes necesarias para adquirir la *sapiencia* o sabiduría, y antes de emprender su conquista de Asia y la lucha contra Darío. Es en este momento, y con motivo del consejo solicitado a Aristóteles, cuando el autor nos ofrece un auténtico regimiento de príncipes.

El *libro de Alexandre* conoce la tradición sapiencial alejandrina a través de la principal versión romance de *Historia de Proeliis*, el *Roman d'Alexandre*, en donde se destacan como en el tratado castellano la educación de Alejandro y sus exploraciones científicas, si bien también es reseñable la influencia recibida del célebre *Alexandreis* de Chatillon. Tenemos así dos versiones distintas del mito alejandrino. La primera procede de la clásica *Historia de Alejandro Magno* (*Historia rebus gestis Alexandra Magni*) de Quinto Curcio. Esta obra nos proporciona una imagen tiránica de Alejandro que será acogida por los círculos clericales más reacios a la exaltación mesiánica de la realeza (Rodríguez de la Peña, 466). No es otro el Alejandro de la Escolástica. Quizá la obra más

<sup>17</sup> “Fijos sabet que todas aquellas cosas que la mi cara demuestra, esas mesas cosas cobdiçio yo todavia, e aquellas me vienen al coraçon. E yo forçelo de guisa que non paso poco nin mucho a nada de quanto la natura del cuerpo cobdiçia, e punto todavía en esforzar el alma e en la ayudar, porque cunpla quantos bienes deue conplir.” (Bizzarri 2006, p. 59).

<sup>18</sup> El siguiente fragmento de *Bocados de Oro* refleja muy bien la capacidad intelectual de este monarca: “E cuando ellos oyeron estas sus razones maravilláronse del su seso e del su grant entendimiento, e de cómo pensó en lo que non pensaron los otros reyes que fueron ante d’él.” (Gómez Redondo, 468). En otro fragmento de *Bocados*, se demuestra la gran valía de Alejandro con la ayuda de la fisiognómica, uno de esos saberes cercanos a la heterodoxia que encontramos en los libros patrocinados por el rey castellano: “E dixo Aristóteles: ‘De cierto sé yo que tú serás grant rey, ca la tu natura lo demuestra, e la tu fación del tu rostro’.” (Gómez Redondo, 470).

relevante dentro de esta tradición sea el *Alexandreis* (1182) de Gautier de Chatillon, pues nos ofrece un Alejandro militar, sin los componentes sapienciales que caracterizan a la otra tradición textual. Forma parte de esta versión del mito alejandrino no incluir un capítulo inicial sobre la infancia y educación del rey griego.

La obra de Chatillon comienza con un discurso de Aristóteles en el cual se exponen los cuatro principios de la realeza: *amor patriae*, que lleva a tomar las armas contra la tiranía persa; la virtud moral<sup>19</sup>, que debe anteponerse a las riquezas y a la gloria del linaje; el mantenimiento del orden social jerárquico, pues lo que la naturaleza ha humillado no debe ser exaltado por los gobernantes; y la defensa de la justicia como oficio real. Según Rodríguez de la Peña (473), estas enseñanzas, más que a instruir, estaban destinadas a despertar en Alejandro el *amor belli* y el deseo de reinar. Chatillon no creía que la sabiduría fuera fundamental para ejercer bien el oficio real porque en realidad ya contaba, como el Sancho IV castellano, con un sabio clero que podía ejercer una función semejante a la de Aristóteles, la de aconsejarle bien. No debe olvidarse que este autor medieval dirigió su poema a un arzobispo, y que en ocasiones actuó como embajador en Francia de Thomas Becket, el gran partidario de la causa hierocrática en Inglaterra. También es digno de reseñar que el *Policraticus* de Juan de Salisbury proporciona una visión negativa del mito alejandrino. Alejandro –pero algo parecido se podría haber dicho de Alfonso X– le sirve de perfecto ejemplo para explicar qué castigo reserva Dios a los príncipes injustos: la privación del reino para sus descendientes.

En cambio, la *Vita Alexandri* del Pseudo-Calístenes representa la otra tradición, más orientalizante y difundida, sobre la figura legendaria de Alejandro, la que le considera el más sabio de los reyes. Pseudo-Calístenes nos presenta a un rey, hijo de un mago egipcio, que adquiere el *dominium mundi* por sus grandes conocimientos (Rodríguez de la Peña, 467). Esta versión se introdujo en el Occidente altomedieval a través de la *Historia de Proeliis*, que es una reelaboración de fines del siglo X realizada por León, un arcipreste de Nápoles. Antes de dicha obra, sólo encontramos en el *De ordine palatii* del arzobispo Hincmar de Reims la alusión a Alejandro como símbolo del “rex sapiens et forti” (Rodríguez de la Peña, 476). Es decir, encarna el ideal medieval de unión de *fortitudo* y *sapientia*<sup>20</sup>, ideal que, en cierto modo, está relacionado con la diferencia entre *potestas* y *auctoritas*.

La *Historia* va a ser la fuente de numerosos romances de tema alejandrino en Francia, entre los cuales destaca el *Roman d’Alexandre* (ca. 1177) del normando Alejandro de Bernay, que puede ser considerado el equivalente al *Alexandreis* de Chatillon para esta otra tradición. La *Historia de Proeliis* y las versiones romances contienen una exaltación de la Antigüedad clásica, y dedican bastante importancia a la educación de Alejandro y a sus cualidades sapienciales. Se considera que las conquistas de Alejandro se deben a su gran sabiduría, pues, como señala el Pseudo-Calístenes, “el guerrear tiene necesidad de la inteligencia” (Rodríguez de la Peña, 477). Son igualmente reseñables las versiones de *Historia de Proeliis* auspiciadas por otro rey-filósofo, el emperador Federico II de Sicilia, porque fusionan en la figura de Alejandro *Sophia* y *Astraea* (sabiduría y

<sup>19</sup> La virtud moral pasa con el Eneas de Virgilio a sustituir la sabiduría (Curtius, 250).

<sup>20</sup> Curtius (252-258) realiza en su libro sobre la Edad Media latina una breve genealogía de la unión *sapientia-fortitudo*. En su opinión, tal unión, que ya se puede encontrar en la *Ilíada*, se convierte después de la *Eneida* en un tópico. Y así, por ejemplo, en las *Etimologías*, Isidoro de Sevilla dice acerca de los héroes que son “los hombres que por su sabiduría y su valor se hacen merecedores del cielo”. El tópico *sapientia-fortitudo* pasará a los tratados cortesanos del Renacimiento. La conversación entre las armas y las ciencias – las letras – será un tema cultivado por autores tan relevantes como Ariosto y Rabelais o, en la España del siglo de Oro, por Cervantes, Garcilaso, Lope o Calderón. Curtius añade una muy cuestionable opinión sobre este tema: “el hecho de que el ideal de las armas y las letras encuentre en España tan alta estimación explica la gloria del Imperio español.”

justicia). De este modo, el monarca griego aparece en tales versiones como un conquistador amante de la justicia (Rodríguez de la Peña, 481).

La figura de Alejandro, el hijo de un mago, se halla también estrechamente unida, en esta segunda tradición, a los “saberes arcanos” de la Edad Media, que tan decisivos son para la leyenda de Alfonso X. Como señala Rodríguez de la Peña (484-485), los *mirabilia* que contenían los textos que estamos examinando eran aceptados como algo verosímil. La *Historia de Proeliis* estaba repleta de ellos, como el de las “puertas de Caspio” construidas por Alejandro para evitar la milenarista invasión de Europa por los diabólicos pueblos de Gog y Magog. No es así de extrañar que los reyes quisieran adquirir conocimientos mágicos como la lecanomancia con la cual Nectanebo vencía a sus enemigos. Al parecer, son estos saberes arcanos los que están detrás del gran éxito de las diferentes versiones de la *Historia de Proeliis*<sup>21</sup>, pues, de acuerdo con la tradición gnómica árabe, se pensaba que Alejandro había logrado el dominio del mundo gracias a las enseñanzas mágico-sapienciales de Aristóteles.

La semilla de la leyenda medieval del Alejandro sabio, la de que su éxito militar se debía al genio intelectual y enseñanzas de Aristóteles, surge en Siria y Persia en los siglos VIII y IX, cuando escribas nativos al servicio de los califas reafirmaron la tradición bizantina frente a sus señores árabes (Rodríguez de la Peña, 486). Esta leyenda se vierte en el libro *Sirr al Asrar*, escrito en el siglo IX por encargo del califa abasí Al-Mamun, que solicita a su secretario nestoriano, Yahya ibn al Batriq, que recupere el legendario libro sobre política que Aristóteles había escrito para Alejandro<sup>22</sup>. La obra, una heterogénea compilación –presentada bajo la autoridad de Aristóteles– de conocimientos militares, políticos, dietético-sanitarios, alquímicos y numerológicos, estaba compuesta a la manera de una epístola. Pues Aristóteles, que se excusaba por no poder ir a Persia debido a su avanzada edad, le enviaba a Alejandro un tratado con sus consejos políticos, dietéticos y astrológicos o mágicos. Este libro, traducido con el título de *Secretum secretorum*, fue muy utilizado por filósofos y literatos medievales, como Roger Bacon, que en 1257 lo comentó en su cátedra de Oxford, o Marsilio de Padua (Bizzarri 2006, 50). En Castilla, la primera mención al *Secretum secretorum*, con el nombre de “Epístola de Aristóteles a Alejandro”, la tenemos en el siglo XII, en la *Disciplina clericalis* del judío converso Pedro Alfonso (Bizzarri 2006, 18).

El *Secretum* también será traducido al castellano en dos versiones, *Poridat de las poridades* y *Secreto de los secretos* (Bizzarri 2006, 14 ss.). La influencia, en cualquiera de sus versiones, sobre la literatura sapiencial castellana parece haber sido muy considerable<sup>23</sup>. Por lo demás, la obra sufrió la censura en diversas copias latinas. Sobre todo eran expurgados los capítulos en los que se creía ver elementos nigrománticos, hasta el punto de que se reemplazaban capítulos enteros por otros extraídos de obras árabes (Bizzarri 2006, 50). Y es que el libro va a tener una gran relevancia por los pasajes dedicados a la astronomía y la fisiognómica, dos artes que se consideraban esenciales para el buen gobierno. En contraste con lo que el cristianismo escolástico considerará ortodoxo,

<sup>21</sup> Rodríguez de la Peña (485) nos habla de libros, como el de Sidrach, que relacionan el dominio de Alejandro con el dominio de ciencias como la astronomía.

<sup>22</sup> En el contexto árabe se conservaba la pseudo-aristotélica *Epístola sobre el gobierno del pueblo*, pero la *Política* se había perdido. Dicha ausencia fue compensada por al Batriq con la ayuda de diversas fuentes: *Siyásatu al âmmyyah* (espejo de príncipes omeya compuesto para el califa Hisam, ca. 724), *Ética a Nicómaco*, *Strategikon* del Pseudo-Mauricio y la obra médica falsamente atribuida a Aristóteles, *Physiognomika*.

<sup>23</sup> Podemos encontrar influencias directas en la *Segunda Partida*, en algunos pasajes del *De preconiis Hispaniae*, en el *Libro de los Cien capítulos*, en los *Castigos del rey Mentón*, y hasta en las obras de Don Juan Manuel (sobre todo en pasajes como el ejemplo IV del Conde Lucanor) y en la Glosa de Castrojeriz al *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano.

esta obra afirmaba la influencia del mundo lunar sobre el sublunar. Asimismo, con su fisiognómica (caps. 69-72), *Poridat* pretendía descubrir aquellas leyes, independientes del saber teológico, que permitían conocer la naturaleza humana. Parece así evidente que el Alfonso X de la leyenda resulta afín al Alejandro del *Secretum secretorum*, al rey que adquiere del Filósofo saberes heterodoxos.

Por lo demás, la legendaria figura del rey Alejandro Magno se va a convertir en la Edad Media, y particularmente en Castilla, en el arquetipo de “rey sabio o entendido”, de *Rex Litteratus*. En esta imagen sapiencial desempeña un papel muy importante las enseñanzas que recibe del príncipe de los filósofos, las cuales, según George Cary, servían entonces para demostrar la necesidad que tienen los reyes de instrucción y de un tutor, así como la conveniencia de rodearse de un círculo de sabios (Rodríguez de la Peña, 465). Ahora bien, como nos informa el mismo investigador (461-462), la figura de Alejandro –el más importante modelo literario de Alfonso X– no suscitaba tanta unanimidad como las de Arturo o Carlomagno. Este es el caso de Roberto de Blois, quien denigraba al macedonio y elevaba a Carlomagno y Arturo a paradigmas de monarcas justos; o el de Egidio de París que, en su *Karolinus*, proponía sólo a Carlomagno como ejemplo de buen rey. Se comprende así que acerca de la leyenda de Alejandro encontremos en la Edad Media las dos fuentes antagónicas comentadas, y que por ello se produzca –en palabras de Pedro Abelardo– una *dissonantia hystoriographum* (Rodríguez de la Peña, 465).

Por último cabe mencionar que, en otra obra, ya perteneciente a las patrocinadas por el propio Alfonso X, la *General estoria*, Alejandro aparece como modelo de emperador. Entre otras cosas, se subraya su engendramiento maravilloso, esto es, los signos que anteceden a su nacimiento; su buena formación en las artes liberales, enseñadas por los más grandes filósofos<sup>24</sup>; y una excelencia filosófica que le condujo a “los quiciales del cielo”. Asimismo conecta al rey macedonio con Julio César, con el conquistador, precisamente, de Alejandría (Gómez Redondo, 770-772). Dos emperadores, en cualquier caso, cuyo ejemplo va a tener muy en cuenta la leyenda sobre Alfonso X en sus versiones barrocas.

## 5. La cuarta versión: la difusión de la leyenda por los historiadores Zurita y Mariana

Tras comentar la importancia, para Alfonso X, de los saberes mágicos y del carismático modelo de rey-filósofo propuesto por el mito de Alejandro, comentaremos en los dos próximos apartados una nueva versión de la leyenda que se forja tras el final de la Edad Media, y dentro de la cual reencontramos los temas de la magia y del modelo alejandrino de rey-filósofo. Lo cierto es que, con el paso del tiempo, la leyenda blasfema deja de estar vinculada a intereses políticos inmediatos, como cuando servía a los partidarios de Sancho IV o Enrique II, y se va a convertir en ejemplo histórico de un gobernante que actúa tanto contra la providencia y sabiduría divinas como contra la prudencia política. El núcleo de la leyenda va a ser ahora la soberbia del rey, y se va a centrar en la cuestión astrológica, en la práctica de un saber que compite con el divino<sup>25</sup>.

Especial relevancia alcanza la leyenda en dos historiadores del siglo XVI, el aragonés Zurita y el jesuita Mariana. En los *Anales* del primero (274), después de referirse a las razones por las que ganó el renombre de sabio (“por haberse dado a las ciencias de

<sup>24</sup> “Aprendiera de Aristótil e de Calisten e de Maximene, filósofos de Athenas, las artes liberales.” (Gómez Redondo, 770).

<sup>25</sup> Pedro de Medina, ya en el siglo XVI, señalaba que “el rey como fuesse tan gran Astrologo conocio que aquella Tempestad no se causava por curso natural, sino que Dios le quería castigar por su Peccado”, mientras que Diego de Colmenares, en una obra publicada en 1637, afirmaba que “no alcanzaba el rey esta tempestad con su astrología y saber, porque la causaba su ignorancia.” (Iglesia Ferreirós, 68-69).

astronomía”; “haber mandado ordenar aquellos libros de leyes, por los cuales se desecharon las antiguas góticas”; y “haber favorecido sumamente las artes liberales”), explica que perdió este renombre por su mal gobierno y la inconstancia con que gobernaba. Esta última, la inconstancia, es uno de los defectos que se suele repetir a menudo en relación con Alfonso X, y que volvemos a reencontrar en Mariana. Para el imaginario de esta época, la inconstancia es más bien característica de la plebe que se deja arrastrar por su ligereza y temeridad. Debe estar siempre ausente en un monarca que, llevado por una confiada espera y fortaleza de ánimo, sepa ser constante y resistir los embates de la tormenta política<sup>26</sup>.

Seguidamente, Zurita menciona la leyenda, aludiendo expresamente a la crónica de Pedro IV de Aragón. Desde este enfoque, la insolencia y arrogancia del rey, derivada de su sabiduría, es la que le lleva a proferir la conocida blasfemia<sup>27</sup>. Añade el historiador aragonés que Dios le impuso el castigo de ser “desheredado de sus reinos y desamparado de todos los príncipes cristianos, y que faltase en la cuarta generación la línea de sus sucesores”. Por último indica que una hechicera griega ya reveló a la madre de Alfonso X, la reina Beatriz, que su hijo moriría desheredado<sup>28</sup>. De este modo, el Alfonso X que, según esta versión transmitida por Zurita, conoce su suerte futura, es el monarca que podría haber actuado como un tirano para evitar su terrible final, pero con la paradoja de que su actitud desembocaría en la rebelión del hijo y en el cumplimiento de la profecía (Iglesia Ferreirós, 62). Tradición que probablemente pudo servir de inspiración a Calderón, como veremos más adelante, para la creación del rey Basilio de *La vida es sueño*.

Juan de Mariana, en la *Historia de España*, dedica los libros XIII y XIV al rey castellano. En ellos muestra a un extraordinario hombre de letras y estudios, un rey-filósofo con enormes conocimientos de astrología, filosofía e historia, que, sin embargo, no supo gobernar bien; es decir, ni supo conservar y defender “el imperio que los extraños le ofrecieron, ni el reino que su padre le dejó”. El renombre de sabio que ganó por las letras, por su “gran erudición”, lo perdió porque “no supo mirar por sí y prevenirse” (Mariana 1789, 49-50).

El historiador jesuita (1789, 108) señala que es precisamente esta excesiva dedicación a los estudios lo que le impidió entregarse con más dedicación y acierto a la vida práctica del gobernante:

D. Alonso, rey de Castilla, era persona de alto ingenio, pero poco recatado, sus orejas soberbias, su lengua desenfadada, más a propósito para las letras que para el gobierno de los vasallos; contemplaba el cielo y miraba las estrellas, mas en el entre tanto perdió la tierra y el reino.

<sup>26</sup> Sobre esta temática alcanzó especial importancia el *Libro de la Constancia* de Justo Lipsio, que fue traducido y publicado en España en 1616. En todos los grandes autores de la época se elogia la constancia, y más aún cuando se trata del príncipe. A este respecto, Saavedra (1988, 225), en la empresa 34, comentaba que el primer magistrado debe conservar un ánimo constante, “expuesto a lo que sucediere, sin que le acobarden las amenazas de la mayor tempestad, pues a veces sacan las olas a uno del bajel que se ha de perder, y le arrojan en el que se ha de salvar.”

<sup>27</sup> “[...] llegó a decir en menosprecio de la providencia y suma sabiduría del universal Criador, que si él fuera de su consejo al tiempo de la general creación del mundo, y de lo que en él se encierra, y se hallara con él, se hubieran producido y formado algunas cosas mejor que fueron hechas; y otras, ni se hicieran o se enmendaran y corrigieran [...]” (Zurita, 274-275).

<sup>28</sup> “[...] y así cuenta un autor antiguo de las cosas de Portugal, que fue revelado a la reina doña Beatriz, su madre, por una griega gran hechicera y por diversas visiones, que había de morir desheredado.” (Zurita, 275).

Sin duda, estas palabras finales nos recuerdan a otra leyenda, la de Tales, que hace referencia al destino que depara a quienes, concentrados en alejadas especulaciones teóricas, pierden de vista los asuntos terrenales. El carácter atribuido a este rey castellano, inconstante, tardo e irresoluto –defectos que autores barrocos españoles como Saavedra o Gracián atribuyen, en general, a sus compatriotas–, era, según Mariana, más propio del sabio “dado al sosiego de las letras”, y dedicado en su gabinete a los estudios teóricos, que del gobernante<sup>29</sup>.

Por otra parte es también significativo comprobar cómo Mariana va empeorando la visión del rey en los capítulos de su *Historia*. Ciertamente, en las primeras páginas dedicadas al monarca del siglo XIII, éste es “muy amigo de justicia”, pues

quitó en toda la provincia los salteadores y libertad de hacer mal, ca por la revuelta de los tiempos y por la flojedad del rey D. Sancho prevalecían en todas partes los males. Ordenó leyes, estableció fueros, tuvo con cierta igualdad trabados entre sí los mayores con los medianos, y con estos los más bajos del pueblo. (Mariana 1789, 74)

Pero, paulatinamente, va cambiando su opinión. Sobre todo después del “fecho de imperio”, suceso en el que la imprudente conducta del rey castellano contrasta con la de su suegro, el rey Jaime I de Aragón, quien a propósito de esta cuestión le enseña a Alfonso los famosos siete consejos, que, sin embargo, no sigue su yerno<sup>30</sup>. Al final, en el capítulo dedicado a la rebelión del hijo Sancho IV, el historiador alude a que, entre las principales razones por las que se encendió el odio del pueblo contra el rey y pudo triunfar la rebelión, se encuentra el hecho de que no administrara bien la justicia. Ya no “tenía –escribe Mariana (1789, 150)– tanta cuenta con la justicia como con las riquezas”, pues incluso despojaba a algunos vasallos de sus haciendas con “cargos y acusaciones fingidas”. Por ello recuerda el jesuita que “con ninguna cosa se ganan más las voluntades de los vasallos para con su príncipe, que con una entereza e igualdad en hacer a todos justicia”.

El capítulo de la rebelión termina con la referencia a la leyenda, la cual tiene la función de poner de relieve que la pasión teórica –filosófica– del rey, propia del hombre de letras, lleva, por un lado, a descuidar los asuntos principales del buen gobernante, y, por otro, engendra una soberbia que puede acabar en blasfemia y en algo sobre lo cual insistían obras medievales como los *Castigos* de Sancho IV, el “desconocimiento de Dios”. De este modo, el destronamiento del rey fue un “castigo del cielo”, que, entre otras causas, fue merecido por haberse atrevido a criticar la creación de la divinidad.

---

<sup>29</sup> Sobre el carácter del rey, el jesuita escribe estos fragmentos: “Tenía el rey D. Alonso condición mansa, ánimo grande, más deseoso de gloria que de deleites; era dado al sosiego de las letras, y no ajeno de los negocios, pero poco recatado y de maravillosa inconstancia en su manera de proceder; codicioso de allegar dinero, vicio que si no se mira bien, causa muy graves daños como entonces sucedió, que perdió las voluntades del pueblo y no supo ganar las de los grandes.” (Mariana 1789, 62). “Era el rey D. Alonso de ingenio vario, mudable, doblado; tenía en sus acciones una maravillosa inconstancia, falta que con la edad suele tomar más fuerza.” (Mariana 1789, 147).

<sup>30</sup> “[...] reprendió a D. Alonso con gravísimas palabras y le dio consejos muy saludables. Estos eran: que quisiese antes ser amado de sus vasallos que temido: la salud de la república consiste en el amor y benevolencia de los ciudadanos con su cabeza: el aborrecimiento acarrea la total ruina: que procurase granjear todos los estados del reino: si esto no fuese posible, por lo menos abrazase los preladados y el pueblo, con cuyo arrimo hiciese rostro a la insolencia de los nobles: que no hiciese justicia de ninguno secretamente, por ser muestra de miedo y menoscabo de la majestad: el que sin oír las partes da sentencia, puesto que ella sea justa, todavía hace agravio. Estas eran las faltas principales que en D. Alonso se notaban; las cuales, si con tiempo se remediaban, el reino y él mismo se librarán de grandes afanes.” (Mariana 1789, 109).

De la versión ofrecida por Mariana de la leyenda<sup>31</sup> debe destacarse, en primer lugar, que la crítica no sólo se refiera a la genérica creación del universo, sino también a “la fábrica y compostura del cuerpo humano”, rasgo muy significativo<sup>32</sup> y que tendrá especial relevancia para comprender la censura de Gracián. Y, en segundo lugar, el jesuita –y en este aspecto no se aparta de Zurita– subraya que Alfonso X conocía su destino político gracias a las artes de la astrología, si bien, en contraste con lo que dice el historiador aragonés, este conocimiento lo adquiere el propio rey, y no a través de una hechicera. Las fuentes aludidas por Mariana “añaden que de este conocimiento procedieron sospechas, y que con el miedo se hizo cruel, de que resultó el odio que le tenía, y del odio procedió su perdición y caída”. La versión de Mariana es así todavía más cercana al argumento de *La vida es sueño*.

Por lo demás puede sorprender que libros históricos, ya alejados de las crónicas medievales, presten tanta importancia a la leyenda para evaluar el reinado de Alfonso X. Está claro que el género histórico todavía se halla lejos de menospreciar estas fuentes, de las que, en lugar de un conocimiento histórico objetivo, se extrae una enseñanza moral y política. No se olvide la función educativa que, para los príncipes, tiene este género y, en particular, los ejemplos proporcionados por los monarcas del pasado<sup>33</sup>, como nos recuerda Mariana en *De Rege et regis institutione*.

## 6. El Barroco y la leyenda: la censura a la divinidad por haber hecho mal los cielos y el hombre

La leyenda circuló no sólo entre los historiadores como Mariana, sino también entre literatos y filósofos, como Mateo Alemán, Pedro Calderón de la Barca o Baltasar Gracián. Los escritores barrocos recogen de la leyenda dos aspectos distintos, uno relacionado con la cuestión astrológica y otro con la antropológica. De una parte, la leyenda ataca la arrogancia y soberbia de un rey entregado a la astronomía o astrología. Alfonso X es tanto el rey que se dedica a artes especulativas y estériles para el buen gobierno, como el soberbio monarca que, aparte de censurar la creación divina, se sirve del arte astrológico para conocer lo que únicamente puede saber Dios. En su condición de rey-astrólogo aparece en la obra de Gracián (2000, 71) *El Político D. Fernando el*

<sup>31</sup> Así cuenta la leyenda Mariana (1789, 153-154): “por haberse atrevido con lengua desmandada, confiado en su ingenio y habilidad a reprender y poner tacha en las obras de la divina providencia y en la fábrica y compostura del cuerpo humano; tal es la fama y voz del vulgo desde tiempo antiguo continuada de padres a hijos. Este atrevimiento castigó Dios con tratarle de esta manera: revés que dicen él había alcanzado por el arte de Astrología en que era muy ejercitado, si arte se puede llamar, y no antes engaño y burla, la cual siempre será reprendida y siempre tendrá valedores.”

<sup>32</sup> Mariana (1981, 193-194), en *De Rege et regis institutione*, atribuye al monarca castellano la crítica a Dios por haber hecho mal el cuerpo humano, y no sólo el universo: “Guárdese aún más de imitar la fatuidad de Alfonso llamado el Sabio, que, hinchado por la fama de su sabiduría, cuentan que acusó a la divina Providencia de haber hecho deforme el cuerpo humano; palabras necias que castigó Dios hasta su muerte con continuas calamidades.” En este mismo fragmento de Mariana, el cultivo de la astrología se atribuye inmediatamente después al marqués de Villena: “Ha de repugnarle aún más el marqués de Villena, tan adelantado en los estudios que no se abstuvo siquiera de entrar en la magia sagrada; falta que castigó Dios y merece la infamia entre los hombres.”

<sup>33</sup> Esto no impide que algunos barrocos, como Saavedra Fajardo (1988, 194), consideren en ocasiones necesarias –pero siempre son cautos en esta materia– las novedades: “no siempre las novedades son peligrosas. A veces conviene introducirlas. No se perfeccionaría el mundo, si no innovase. Cuanto más entra en edad, es más sabio. Las costumbres más antiguas en algún tiempo fueron nuevas. Lo que hoy se executa sin ejemplo se contará después entre los ejemplos. Lo que seguimos por experiencia se empezó sin ella. También nosotros podemos dejar loables novedades que imiten nuestros descendientes. No todo lo que usaron los antiguos es lo mejor, como no lo será a la posteridad todo lo que usamos ahora.”

*católico*, donde, tras alabarse las virtudes morales y políticas de Alfonso el Magnánimo, podemos leer:

Las virtudes del oficio tenía el magnánimo de los Alfonsos por las primeras en la solicitud, así como en el aprecio. Que importa que sea el otro Alfonso gran matemático, si aun no es mediano político: presumió corregir la fábrica del universo, él que estuvo a pique de perder su Reyno.

De otra parte, Alfonso X aparece en la literatura barroca como el rey que critica a la divinidad por no haber hecho bien a la criatura, por crearla con capacidad para el engaño, y de este manera haber dificultado en gran medida aquella virtud, la amistad, sin la cual no es posible la comunidad política. Veamos seguidamente cómo la versión barroca de la leyenda aborda esta doble censura que supuestamente Alfonso X dirigió contra la creación divina.

### 6.1. La primera censura, o el papel de la astrología en el buen gobierno

En principio, podemos afirmar –como nos indica Blumenberg (2000, 83)– que la Edad Media utiliza como sinónimos astrología y astronomía. El cultivador de este arte siempre corre el peligro de incurrir en una viciada curiosidad. Pero en el fondo se distingue ya en la Edad Media, si tenemos en cuenta el criterio espacio-temporal, entre estas dos figuras, sin que ninguna de ellas escape al peligro citado. El astrónomo sería más bien aquel interesado por la lejanía espacial, por las estrellas. El problema –como escribe el filósofo alemán– es que esta distancia espacial podía perturbar la relación con los objetos cercanos. Para la leyenda, Alfonso X es, desde luego, un astrónomo de este tipo, pues es un censor del macrocosmos que, sin embargo, no sabe ordenar el cercano microcosmos de la comunidad política. El astrólogo sería, en cambio, el interesado en la distancia temporal, “el que penetra en la lejanía del futuro reservada a la sabiduría y providencia divinas y parece por ello trastornado en el trato con las realidades de la proximidad temporal de su presente”. También el Alfonso X de la leyenda, el más próximo al Basilio de Calderón, es un astrólogo que, al descubrir su destino y tratar de remediarlo, se convierte en un príncipe cruel. Por tanto, en el rey castellano encontramos rasgos tanto del astrónomo como del astrólogo.

El drama de Calderón no debe confundirnos y hacernos olvidar la advertencia de Blumenberg (2000, 83-84): “la sustitución de la orientación hacia la lejanía espacial por la orientación a la inminencia temporal”, esto es, la sustitución de la astronomía por la astrología, “hubiera tenido que significar en el sistema cristiano un agravamiento de la censura”, y, sin embargo, no sucedió así:

La tolerancia –añade el filósofo alemán– frente a la astrología, como satisfacción de una necesidad incoercible [...] fue mayor que la que se produjo frente a la aspiración puramente teórica<sup>34</sup>, a la que se consideraba como presunción y extravagancia que sobrepasaban gratuitamente las preocupaciones elementales de la existencia.

---

<sup>34</sup> Puede ponerse como ejemplo de esta tolerancia hacia la astrología la actitud del Papa Urbano VIII, quien llegó a pedir ayuda a su admirado Campanella para contrarrestar una predicción de sus enemigos, la de que moriría en 1628. Ambos –escribe Sebastián (19)– “celebraron ese año un rito mágico de acuerdo con el procedimiento que Campanella expone en su *Tratado de Astrología*, método bueno por cuanto estaba fundamentado en la Biblia y en dos grandes teólogos dominicos: Santo Tomás y San Alberto Magno.”

A esa vana “aspiración puramente teórica” se refiere Saavedra Fajardo cuando, en su empresa 30, señala la necesidad que tiene el gobernante de sabiduría y experiencia, y critica al político que, entregado exclusivamente a la búsqueda de la sabiduría, prescinde del conocimiento proporcionado por la experiencia y la virtud ligada a ella, la prudencia<sup>35</sup>. Y es que, como señala en la *Corona Gótica*, “las artes de reinar que inventó la especulación hicieron tiranos, y antes derribaron que levantaron imperios”.

Por lo demás, es preciso tener en cuenta que la astrología tenía una doble dimensión, racional y mítica. En ella se reunían dos fuerzas espirituales tan heterogéneas como la matemática, “la herramienta más precisa del pensamiento abstracto”, y la magia o el miedo a los demonios, “la forma más primitiva de la causalidad religiosa” (Warburg, 458). Es sobre todo el nuevo cristianismo reformado, tanto el protestante como el católico, el que se va a dirigir contra la astrología que alcanza su mayor grado de esplendor con el Humanismo pagano italiano, con el de un Ficino, por ejemplo. A este respecto son muy relevantes las críticas que Lutero y Savonarola dirigieron contra los humanistas que hacían uso de la astrología. Una breve aproximación a estas críticas puede ayudar a comprender el contexto europeo –y no sólo español– de rechazo a este arte en el que, durante los siglos XVI y XVII, sigue difundándose la leyenda blasfema de Alfonso X.

### **6.1.1. La crítica protestante y católica de la astrología cultivada por el humanismo pagano: Lutero, Savonarola, Mariana y Saavedra**

Todo lo que sucedía en el cosmos era, según Lutero, obra de Dios y nada debía atribuirse a la influencia de las estrellas: la “astrología –escribía el reformador alemán– no es un arte, pues no tiene principios ni demostraciones en las cuales pueda basarse y fundarse con firmeza y certeza” (Warburg, 466). El prólogo de Martín Lutero al libro de la profecía de Johannes Lichtenberger, publicado en 1527, quizá sea el texto donde mejor puede apreciarse la opinión del reformador sobre la astrología, esto es, sobre las profecías o el conocimiento de lo que los escolásticos denominaban el “futuro contingente”. Aquí, Lutero distinguía tres tipos de profecías (Warburg, 497-500). En primer lugar, las puras o inspiradas por el Espíritu Santo, como las recogidas por las sagradas Escrituras. Tales profecías –explicaba el reformador– tienen como “tema y fundamento el hecho de que los impíos serán condenados y los piadosos redimidos, y su objetivo es siempre afianzar y alentar las conciencias y la fe en Dios”. En segundo lugar mencionaba las profecías satánicas, aquellas que se dan cuando falsos profetas o herejes corrompen la fe en Dios, destruyen y tientan las conciencias, y consuelan “con mentiras y amenazan con falsedades”.

Por último, Lutero mencionaba la profecía natural. A diferencia de las dos anteriores, la natural, la de Lichtenberger, “ni remite al Espíritu Santo ni se jacta de estar inspirada por él, como hacen los verdaderos y los falsos profetas, sino que fundamenta su predicción en la dinámica celeste y en el *arte natural de los astros* con sus influencias y efectos”. Se trataba de un arte pagano de origen muy antiguo, pues ya era utilizado por romanos y caldeos, y completamente “referente a cosas materiales y mundanas”. Sostenía Lutero que cuando acierta, o bien “lo hace a partir de las señales y advertencias de Dios”, “o bien se debe a la inspiración de Satán por designio divino”; y cuando falla, “el motivo

---

<sup>35</sup> La sabiduría –nos indica Saavedra Fajardo (1988, 196)– tiene por objeto las cosas universales y perpetuas, que se alcanzan con especulación y estudios, mientras que la experiencia, que atiende a las acciones singulares, “es hábito de la razón”, adquirido “con el conocimiento de lo bueno o lo malo, y con el uso y ejercicio. Ambas juntas harán perfecto a un gobernador, sin que baste la una sola. De donde se colige cuán peligroso es el gobierno de los muy especulativos en las ciencias y de los entregados a la vida monástica, porque ordinariamente les falta el uso y práctica de las cosas.”

sólo ha de buscarse en su arte y en la tentación de Satán”. Por todo ello estaba claro que, en el fondo, las profecías se reducían a dos tipos, a las inspiradas por Dios y por el diablo. Ciertamente, Lutero contribuyó al desencantamiento del mundo al rechazar el fatalismo astrológico, esto es, al rechazar la fabricación de horóscopos y la “superhumanidad demoníaca de los astros”, pero seguía viviendo en un mundo encantado cuando mostraba su temor a la influencia terrenal del demonio y a los prodigios, monstruos o señales cósmicas (Warburg, 488).

Esta posición luterana ya fue, no obstante, anticipada por Savonarola y sus seguidores. El mayor enemigo de estos italianos era el neoplatonismo ficiniano, un humanismo que, lejos del pesimismo antropológico y de la separación luterana de los dos reinos, intentaba restaurar la potencia natural de la criatura y conciliar –en armonía con la filosofía humanista de la concordia– la trascendencia cristiana con el naturalismo mágico e inmanente de la tradición pagana (Granada, 103). En contraste con el platonismo de Ficino o el naturalismo de Pomponazzi y Maquiavelo, el fraile partía, en sus obras *Compendio di rivelazione* y *Dialogus de veritate prophetica*, de una antropología tan pesimista como la de Lutero. Desde este punto de vista, el hombre carecía de la suficiente luz natural para conocer anticipadamente los futuros contingentes, salvo que fuera inspirado por la divinidad. La verdadera profecía, la de origen exclusivamente sobrenatural, no requería ni de la naturaleza melancólica del profeta, ni de sueños ni de la fuerza de la imaginación (Granada, 81). Savonarola también aludía a toda una serie de criterios que permitían saber si una profecía tenía un origen divino: absoluta certeza subjetiva en la fuente divina de visión, vida virtuosa del profeta, éxito de la predicación de este último, crecimiento de la profecía en la adversidad, y bondad de sus seguidores (Granada, 84-85).

En realidad, como nos muestra claramente Mariana, no se rechazaba todo tipo de astrología, sino la que acabamos de comentar, la judiciaria o relacionada con las profecías y con el conocimiento de los futuros contingentes. Pues el jesuita sí consideraba necesaria la astronomía o la astrología, e incluso estimaba conveniente que el príncipe conociera el rudimento de esta ciencia, en la medida que era útil para la navegación o el cultivo de las tierras<sup>36</sup>. Mariana (1981, 199) pensaba que mientras este *arte* reconocía la grandeza de Dios y no competía con el saber del Ser supremo, la astrología judiciaria resultaba, como mínimo, un arte frívolo que practicaban los reyes supersticiosos:

Cuando pedimos que el príncipe atienda la religión no queremos tampoco que bajo una apariencia falsa de religión menoscabe su majestad con supersticiones, indagando los sucesos futuros, por medio de algún arte adivinatorio (si es que puede llamarse arte y no mejor burla de hombres vanos), para por medios prohibidos curar las enfermedades o evitar peligros con necios y pueriles amuletos o con versos mágicos. (Mariana 1981, 257)<sup>37</sup>

En esta línea de pensamiento, Saavedra (1988, 194), en la empresa 29, presentaba la astrología como un saber que podría llevar al político a la megalomanía, a rivalizar con Dios. En contraste con la ambición de los modernos, los barrocos eran muy conscientes de las limitadas pretensiones del saber político:

<sup>36</sup> “Dejemos –puntualizaba Mariana (1981, 200)– que los astrólogos discurran con más extensión sobre este punto y expliquen qué astros sirven para la navegación y qué astros determinan el tiempo en que se han de arar los campos, sembrarlos y segar las mieses.”

<sup>37</sup> Y agrega más adelante: “¡Oh dulcísimo príncipe! [...] Evita toda clase de superstición, ten por futilísima y vana toda arte que pretenda aprovecharse del conocimiento del cielo para indagar lo futuro, no emplees nunca el tiempo debido a los negocios en ocio o en la contemplación.” (Mariana 1981, 265).

La presunción de saber lo futuro es una especie de rebeldía contra Dios y una loca competencia con su eterna sabiduría, la cual permitió que la prudencia humana pudiese conjeturar, pero no adivinar, para tenerla más sujeta, con la incertidumbre de los casos. Por esta duda es la política tan recatada en sus resoluciones, conociendo cuán corta de vista es en lo futuro la mayor sabiduría humana, y cuán falaces los juicios fundados en presupuestos.

El rechazo de la astrología, de la presunción de ver el futuro, estaba unido en el Barroco al rechazo de esa *curiosidad indiscreta* que caracterizaba a la “arrogante investigación” de los sabios. Blumenberg nos recuerda a este respecto dos críticas, la de Alciato, cuyos emblemas tanta importancia tendrán para el Barroco, y la del predicador barroco Abraham a Santa Clara. Del primero cabe mencionar el emblema LIII en el que la caída de Ícaro –comparable con la caída política del propio Alfonso X, pues personaje mitológico y rey castellano comparten los mismos rasgos mesiánicos y la actitud de rivalizar con la divinidad– sirve para criticar a los astrólogos:

Ícaro se precipitó en el mar porque se había elevado demasiado. Quien pretende aproximarse al cielo tiene demasiada osadía. Según esta fábula, los astrólogos deberían precaverse de que su arrogante investigación no los conduzca allí donde Dios hace que acaben todos los presuntuosos. (Blumenberg 2000, 88)

Y del predicador tenemos aquel fragmento en el que, bajo la rúbrica “El maestro de balanzas y signos”, eleva, como Gracián y otros barrocos, “una pedante filípica contra la *indiscreción* de la astrología”. En este fragmento, el predicador se dirige a su “narigudo hermano Curioso” y a la “insolente hermana Curiosa” para “disuadirles de la osadía de cavilar sobre la obra inconmensurable de Dios”. Curiosidad indiscreta que no quiere plegarse a una superior porque no reconoce las limitaciones de su razón: “Si tu razón es yerma y necia hasta el punto de que no puede averiguar cosas naturales, ¿por qué quieres entonces hacer la anatomía del juicio natural y divino?” (Blumenberg 2000, 132)<sup>38</sup>.

Lo ejemplos suministrados ponen, en definitiva, de relieve que protestantes y católicos sólo aceptaban durante los siglos XVI y XVII la astrología y sus profecías cuando se suponía que eran directamente inspiradas por la divinidad. Esto significa que, para la ortodoxia protestante o católica, ese conocimiento astrológico aceptable no era de ningún modo resultado de un saber autónomo o creado exclusivamente por la criatura.

### 6.1.2. Alfonso X y el Basilio de “La vida es sueño”: la astrología y el pecado de la *deificatio*

Es probable, como señala Ciriaco de Morón (21), que el Basilio matemático y astrólogo<sup>39</sup>, el monarca que se ha rebozado en la “necia curiosidad”<sup>40</sup> (v. 2050), esté inspirado por la leyenda de Alfonso X, la del sabio despreciado por los tratadistas por dedicarse a oficios indignos de un rey. En concreto, el largo monólogo de la escena sexta,

<sup>38</sup> Blumenberg (1988) ha explicado cómo en los tiempos modernos, la curiosidad, a la que dedica la tercera parte de su gran obra sobre la legitimidad de estos tiempos, deja de ser aquel vicio condenado por la teología medieval y se convierte en una de las mejores aliadas de la ciencia. Desde este enfoque, el pensamiento barroco que comentamos entronca más bien con el premoderno.

<sup>39</sup> “Son las ciencias/ que más curso y estimo./ matemáticas sutiles” (vv. 612-614).

<sup>40</sup> “Para Calderón –escribe Morón (1985, 23)– Basilio es incluso imprudente en su modo de leer el mensaje de las estrellas. Un saber que ya de por sí es inseguro, Basilio lo lee ‘veloz’ (v. 640) [...] el rey reconoce que se ha dejado llevar por el amor propio al creer en los astros. La solución que propone para salir de su pecado es una solución digna del curioso impertinente de Cervantes.”

jornada primera, nos proporciona bastantes elementos para esta comparación. Las referencias intertextuales conectan a Basilio con Alejandro Magno y Alfonso X, aunque también podría vincularse al primero con Urano, Edipo y el rey de la *Declamatio IV* del Pseudo-Quintiliano (Tanganelli 2007). En concreto, los primeros versos de la escena (vv. 608-611) comparan al rey Basilio con Alejandro Magno, el rey-filósofo por excelencia. Es cierto que el autor también podría haber comparado a su personaje con el padre ficticio del macedonio, con el faraón Nectanebo que recoge la *Historia de Preliis* del Pseudo-Calístenes, cuya versión castellana está insertada precisamente en la IV parte de la *General estoria* de Alfonso X. Algunos de los *signa* aludidos por esta obra medieval, como el eclipse de sol, los reencontramos en el drama de Calderón cuando Basilio describe los extraordinarios sucesos que acompañaron al nacimiento de Segismundo<sup>41</sup>. En cualquier caso, los reyes mencionados, Nectanebo, el Alfonso X de la leyenda y Basilio, son reyes astrólogos que leen en las estrellas su terrible destino, el de perecer a manos de sus hijos, Alejandro Magno, Sancho IV y Segismundo.

La censura dirigida contra el rey Basilio no significa que no se admita –el mismo jesuita Francisco Suárez lo reconoce– una influencia *indirecta* de los astros sobre la conducta humana, pero, como refleja el drama de Calderón, el hombre prudente vence a las estrellas, y por ello cada individuo es responsable de su conducta. Resulta fundamental advertir que en esta época se considera indigno que un rey se dedique a un saber puramente conjetural. Además, cuando la ciencia entra en conflicto con una obligación impuesta por la religión, siempre debe imponerse esta última (Morón, 57-58).

Para valorar la recepción barroca de la leyenda de Alfonso X quizá ningún verso sea más pertinente que este pronunciado por el Basilio de Calderón: “Que a quien le daña el saber/ homicida es de sí mismo” (vv. 654-5). Verso que guarda cierto parecido –y a este respecto no se olvide que Edipo se solía relacionar con Alfonso X– con las palabras pronunciadas por Tiresias: “qué terrible es el saber cuando de nada sirve al hombre que sabe”. Pues bien, no sólo se considera censurable –en una especie de reformulación de la leyenda de Tales– que el rey-filósofo abandone los asuntos de Estado mientras se dedica al estudio, a la teoría, a la ciencia de cosas tan alejadas como las estrellas, sino que además se desapruueba que se dedique a artes que rivalizan con el saber de Dios, y que le convierten en tirano. El Alfonso X astrólogo, el de la leyenda, es así un rey tan tirano como el Basilio del drama calderoniano. Ello implica que, aparte de merecer un reproche político, el rey debe merecer una sanción religiosa o espiritual, pues, como se sabe, en el Barroco la tiranía es ante todo un pecado.

Para el hombre barroco, la mayor fuente de perversiones es la soberbia, la cual lleva a equipararse a Dios y a creerse autosuficiente. Se entiende así que en este pecado incurran los que están más arriba tanto en la esfera de la teoría, los sabios, como en la de la praxis, los reyes. Y aún más cuando coinciden ambos como sucede en el caso del rey-filósofo, sea un personaje histórico, Alfonso X, o imaginario, el rey Basilio. En relación con este asunto siguen siendo imprescindibles las páginas dedicadas por Benjamin al *Trauerspiel*. Especialmente, los pasajes donde el filósofo explica que, en el orbe barroco, la espiritualidad satánica se caracteriza por justificar la naturaleza caída o abandonada en un mundo sin Dios. Esta espiritualidad absoluta, la propuesta por un Maquiavelo que se ha independizado de todo principio o modelo trascendente, convierte a las distintas ciencias humanas en esferas autónomas, cuyos fines resultan ajenos a los valores del libro revelado. De este modo se confía más en el saber adquirido con las propias fuerzas humanas que en la providencia. Si el pecado por excelencia es la soberbia, el mal –señala Benjamin– no

<sup>41</sup> En el v. 675 se utiliza la imagen de “víbora humana del siglo” para referirse al feto de Segismundo. Precisamente el primer emblema de Alciato, *Super insigni Ducatus Mediolanensis*, relaciona la víbora con Alejandro (Tanganelli, 233).

consistirá tanto en obrar, o en tentaciones sensoriales del tipo de la lujuria, la gula o la pereza, cuanto en un conocimiento excesivo. Por eso, el hombre barroco está convencido de que ese saber heterodoxo que no reconoce ningún límite, lleva inexorablemente a hacer el mal (Benjamin, 226).

Como *La vida es sueño*, el drama religioso *El condenado por desconfiado*, generalmente atribuido a Tirso de Molina, explica muy bien el pecado cometido por ese hombre soberbio, el curioso impertinente, que, lejos de contentarse con su miserable condición y confiar en la piedad divina, pretende desvelar los impenetrables arcanos divinos e igualar su saber al de Dios (Menéndez Pidal, 9-65)<sup>42</sup>. Sin duda sucede de este modo con el Basilio de *La vida es sueño*, pero también, como leemos en la *República literaria* de Saavedra, con todos los hombres que utilizan la magia para saber *los futuros sucesos*, y aspiran a conocer una ciencia, la de los futuros contingentes, que sólo está reservada a la divinidad (Saavedra 1999, 105).

El Barroco refuerza así la idea de que el saber excesivo es pecaminoso porque lleva a los hombres –y aún resulta peor cuando se trata de reyes y prelados– a practicar una espiritualidad absoluta o sin Dios. El reparo se dirige contra una razón y una *virtù* que, como la del político maquiavélico, ya no tiene delante de sí el modelo y los ejemplos que proporciona la religión (Benjamin, 228). Por tanto, resulta comprensible que, durante el Barroco, la leyenda blasfema de Alfonso X estuviera unida a la lucha contra todos aquellos saberes temporales –los inspirados por Maquiavelo– que pretendían independizarse, autonomizarse, de la teología.

## 6.2. La segunda censura: la creación imperfecta del hombre o la falta de una ventanilla en el pecho

La leyenda se enriquece en el Barroco con un motivo extraído de Luciano de Samosata<sup>43</sup>. Se trata del pasaje en que Momo se burla de Hefesto por haber fabricado a los hombres sin ventanilla en los pechos para conocer si están diciendo o pensando la verdad. El motivo de la ventanilla en el pecho aparece con fuerza en Gracián, en el *Oráculo Manual, El Discreto y Agudeza y arte de ingenio* (1648). En esta última obra, la imagen de la ventanilla parece haberse inspirado en el fragmento del *Guzmán de Alfarache* (I, libro III, cap. XVII), donde Mateo Alemán funde el motivo de Luciano con la leyenda de Alfonso X. Tras la constatación de que todos mienten y siempre se nos engaña, señala el Guzmán:

Entre algunas cosas que indiscretamente quiso reformar el rey don Alonso –que llamaron el Sabio– a la naturaleza, fue una, culpándole de que no había hecho a los hombres con una ventana en el pecho, por donde pudieran otros ver lo que se fabricaba en el corazón, si su trato era sencillo y sus palabras januales con dos caras. (Egido, 71)

En el capítulo XXVIII de *Agudeza*, titulado “De las crisis juiciosas”, Gracián escribe una alegoría sobre la verdad y la mentira. En ella, en el contexto de la crítica de Momo a las obras realizadas por Vulcano, Minerva y Neptuno (un hombre, una casa de “extremada arquitectura” y un toro), recoge esta nueva versión del motivo lucianesco:

<sup>42</sup> Morón (58) explica que “el gran pecado de Basilio consiste en faltar a la doctrina revelada por seguir la vanidad de su investigación”, y reconoce que “tenemos un caso idéntico al del *Condenado por desconfiado*.”

<sup>43</sup> Coroleu (1996) sostiene que, en los siglos XVI y XVII, la leyenda del rey Sabio se difundió mezclada con la tradición lucianesca y albertiana (Egido, 64).

Presentó Vulcano un hombre, que había fabricado con suma arte: miróle Momo, y tachóle de que, por cuanto nacía el engaño en su pecho, le faltaba una ventanilla en él, por la cual se pudiere ver lo que tenía allá dentro, y si decían las palabras de corazón. (Egido, 72)

Gracián, un poco más adelante, hace uso de una nueva fuente, Boccacini, para tratar el tema. El italiano atribuye la censura antropológica de la ventanilla a Tales de Mileto, precisamente el filósofo presocrático con el que Blumenberg relacionará la leyenda de Alfonso X en su libro *La risa de la muchacha tracia*, si bien el alemán no menciona las fuentes barrocas que se comentan en el presente artículo. Pues bien, el jesuita alude a quienes usaron el artificio de la paradoja, y no sólo se atrevieron a cuestionar la hechura del hombre, del palacio o del toro, sino incluso a proponer la reforma de todo el Universo:

Fue raro en estas crisis el Boccacini y, entre todas aquella de la reforma general del Universo, cometida a los siete sabios de Grecia, y a otros filósofos latinos. Tales Milesio dijo que nacía tanto desorden del común engaño, y así que el remedio era hacer la ventanilla en el pecho humano; señalóse tiempo de ocho días para limpiar los interiores, al cabo de ellos se conoció que aquello era en favor de los cuatro ignorantes, pues los demás, a dos días que traten con un hombre más fingido, le saben penetrar hasta las mismas entrañas, y así se desechó aquel parecer. (Egido, 72)

Boccacini ya había avisado de la dificultad moral y médica de ir abriendo ventanillas en los pechos humanos, aparte de que no era necesario hacerlo porque con el ingenio se podía ver el interior de los otros. Lo mismo opinaba en *El curial del Parnaso* Matías de los Reyes, para quien los sagaces no necesitaban de esta ventanilla. De acuerdo con estas opiniones, Gracián, lejos de criticar como Alfonso X la creación divina de la criatura humana, advertía que los hombres prudentes no tenían necesidad de ventanas ni cristales para escudriñar la verdad<sup>44</sup>. En realidad, Momo, la deidad del sarcasmo, y Alfonso X, el censor del universo, más que criticar la falta de ventanilla en el pecho, deberían haber echado de menos –escribe Gracián (2004, 312) en el aforismo 222 del *Oráculo Manual*– “los ojos en las manos”. Imagen que reconocemos en la empresa 51 de Saavedra, donde dos manos van a estrecharse, y una de ellas tiene en la palma varios ojos para ver con claridad lo que se pacta. La empresa quiere decir que al buen gobernante le conviene mil ojos sagaces y previsores, y ser, como indica Gracián (2004, 163) en *El Discreto*, un zahorí de los corazones o un “Argos al atender” y un “lince al entender”.

Los filósofos y literatos barrocos son así conscientes de que nuestra naturaleza caída exige poseer el arte del desciframiento de las ajenas intenciones ocultas. Quejarse de la mala constitución del hombre supone en el fondo quejarse de la naturaleza caída, del pecado original. Y si la crítica, como en la leyenda blasfema de Alfonso X, se eleva a Dios, se está cometiendo el pecado de hacerle responsable de algo que sólo es culpa de la criatura. Es decir, se está acusando a Dios de ser injusto y arbitrario. Acusación que, como advierte Blumenberg, conduce inevitablemente a considerar prescindible a la divinidad. De esta forma, la censura contenida por la leyenda podría desembocar finalmente en la

---

<sup>44</sup>Así lo expresa Gracián (2004, 163) en *El discreto* (XIX): “Muy a lo vulgar discurrió Momo cuando deseó la ventanilla en el pecho humano: no fue censura, sino deslumbramiento, pues debiera advertir que los zahoríes de corazones, que realmente los hay, no necesitan ni aun de resquicios para penetrar al más reservado interior. Ociosa fuera la transparente vidriera para quien mira con cristales de larga vista, y un buen discurso propio es la llave del corazón ajeno.”

moderna negación del pecado original y en la afirmación de que la naturaleza humana es moldeable por el propio hombre.

## 7. El final de la leyenda blasfema: Ilustración y defensa de la especulación teórica

A modo de coda final nos vamos a referir al destino de la leyenda después del Barroco, esto es, en los inicios de la Ilustración, en una época en la que se restaura el valor de la curiosidad teórica. De ese destino nos ha hablado Blumenberg en *La risa de la muchacha tracia*, un libro que lleva como subtítulo “Una protohistoria de la teoría”, y que comenta el destino de otra leyenda, la de Tales de Mileto. A pesar del parecido, Tales es sólo un observador del cosmos, mientras que Alfonso X es a la vez observador y censor del cielo. El griego no hubiera –nos indica Blumenberg (2000, 140)– tenido a nadie a quien poder censurar porque, para los filósofos antiguos, los dioses, aunque llenaban el mundo, no se responsabilizaban de él.

La censura de Alfonso adquiere un nuevo sentido, es decir, se aleja de la blasfemia, en el nuevo contexto moderno en que el conocimiento implica factibilidad<sup>45</sup>, y en que la teoría tiene como misión la transformación de una naturaleza que ya no es modelo o paradigma. Desde Maquiavelo, como de forma discutible analiza Leo Strauss (1964), se produce una *politización* de la filosofía y de la ciencia, en la medida que se pretende que también el saber, la filosofía, sirva para mejorar la condición natural y social de los hombres. Para los antiguos, la filosofía o la ciencia tenía como misión la autónoma búsqueda de la verdad, y esta verdad podía chocar con la ley de la ciudad o con el dogma religioso. Este era el problema de la *teología política*, que, tal como lo plantea Strauss (Meier 2006), conlleva la oposición entre, por un lado, la vida sustentada en la fe y en la obediencia a la Ley, sea revelada o de la ciudad, y, por otro, la vida del filósofo dedicada a la búsqueda de la verdad. Lo importante, para esta nueva evaluación de la leyenda que conduce a su disolución, es que los filósofos modernos no se limitan a separar la ciencia de la política, sino que a veces ponen la primera al servicio de la segunda. Hasta el punto de que el hombre tiende cada vez más a asumir el papel de Dios y a corregir las imperfecciones naturales. En este contexto, que según Leo Strauss es ya el de Maquiavelo, señalar las imperfecciones de la naturaleza humana ya no constituye una blasfemia, sino una verdad científica porque el hombre se considera capaz de corregirlas. No es otro el significado de la expresión “factibilidad de la teoría”.

Desde este punto de vista, la leyenda de Alfonso X plantea un nuevo problema: si ahora, en la modernidad, la especulación teórica se halla al servicio de la mejora de la naturaleza, cómo es posible la caída política de Alfonso X. La respuesta a esta cuestión centra la aproximación a la leyenda de los filósofos tratados por Blumenberg: Leibniz, Bayle, Fontenelle o Kästner. Todos ellos intentan comprender o exculpar a Alfonso X de la blasfemia. Tanto Leibniz como Fontenelle y Bayle están convencidos de que en realidad la censura no se dirige tanto contra Dios cuanto contra el sistema astronómico que se conocía en la Edad Media<sup>46</sup>. Por eso, el rey quería decir más bien que, “si Dios hubiera

<sup>45</sup> Con el triunfo moderno de “la factibilidad de la teoría” desaparece, según Blumenberg (2000, 133-134), “el teórico antiguo, para el que los objetos más alejados son los más apropiados, justamente porque excluyen la idea de poner jamás la mano en ellos”. “No el moralista, el teórico destruye la teodicea en su mismo núcleo; el teórico rivaliza con la creación por su propio principio. El hombre toma en sus manos el asunto, no para aligerar la carga de Dios [como diría Marquard] sino para sustituirle.”

<sup>46</sup> Así lo expresa Fontenelle (1796, 15-16) en el siguiente fragmento de *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*: “un rey de Castilla, gran matemático, pero al parecer, poco devoto, decía en un tiempo en que no se sabía otra cosa mejor, que si Dios le hubiese consultado cuando hizo el mundo, le hubiera dado buenos consejos [...]. Los buenos consejos, que quería dar ese rey, pertenecían, sin duda, a la supresión de todos estos círculos [se refiere Fontenelle a la astronomía ptolemaica], que embarazaban los movimientos

hecho el cielo tal como lo supone el sistema de Ptolomeo, se le hubiera podido aconsejar mejor para otra vez” (Blumenberg 2000, 135). Es más, Bayle pensaba que la blasfemia no habría tenido lugar si el rey hubiera conocido a Copérnico. En tal caso hubiera, por el contrario, admirado la grandeza y belleza de la obra de Dios.

Fontenelle, quien se refiere a Alfonso X como un gran matemático, y Pierre Bayle, en su artículo del *Diccionario* dedicado al rey castellano, tienen también especial interés en demostrar que el fracaso político de Alfonso no se debe a su pasión astronómica. En opinión de Bayle,

el rey perdió una parte de su reino no sólo a causa de su afición por la astronomía, sino debido sobre todo a su desinterés por las obligaciones de su cargo”, y por eso “debería haberse preocupado más de sus negocios con el fin de proporcionar a las ciencias que quería fomentar el servicio de una prueba de su compatibilidad con el puesto más alto. (Blumenberg 2000, 135-136)

Bayle –vuelve a precisar el filósofo alemán (2000, 136), aunque debía saber que a menudo los reyes medievales se servían de la astrología para conocer el futuro, no podía aceptar, a diferencia de los autores barrocos mencionados anteriormente, que la predicción astrológica de la pérdida del reino fuera el motivo principal por el que Alfonso X se convirtió en un monarca cruel y desconfiado. Tampoco podía aceptar que esta fuera la razón por la que se granjeó numerosos enemigos, entre los cuales habría que incluir a quienes inventaron la leyenda de la blasfemia.

Kästner piensa que la leyenda fue difundida por el clero para vengarse de un rey con el que había tenido muchos problemas, con un rey que, por ejemplo, había sustraído bienes eclesiásticos al arzobispo de Santiago. En relación con la cuestión de si la pasión astronómica de Alfonso influyó en su caída política, esto es, con el reproche de “que ese rey había perdido la tierra (la dignidad imperial alemana) mientras contemplaba el cielo”, opina el mismo Kästner que se trataba de la “broma de un historiador al que le gusta mofarse de una ciencia que no entiende”. Tras hacer referencia a este frecuente conflicto entre las ciencias naturales y del espíritu, alega el ejemplo de Julio César para demostrar la compatibilidad entre la filosofía natural y la política. Pues el gobernante romano, que, según Lucano, se dedicaba en el tiempo libre que le dejaban las batallas al estudio de la astronomía, conquistó un reino mucho mayor que el perdido por Alfonso X (Blumenberg 2000, 138).

Para concluir podemos afirmar que la leyenda sobre la blasfemia de Alfonso X circula en tres épocas distintas y con funciones diversas. La leyenda se forja inicialmente en la Edad Media con un fin sobre todo propagandístico o político. En gran medida se extiende, en los círculos del hijo rebelde, para desmontar la legitimidad del padre basada en la promoción de las ciencias o de la especulación teórica y en el modelo de rey filósofo y profeta, para quien el gobierno no está separado de la administración religiosa. Esto supone que el significado de la leyenda se dirige contra toda una literatura sapiencial de origen árabe y hebreo que alcanza un gran auge en la Castilla del siglo XIII. Esta literatura proponía un modelo de rey-filósofo que se inspiraba fundamentalmente en el mito alejandrino, en el de un rey instruido por el principal de los filósofos de la Antigüedad. La leyenda tenía como trasfondo la crítica dirigida contra un saber importado que, o bien era ocioso porque alejaba al príncipe de los inaplazables asuntos de gobierno, o bien, lo que

---

celestes, y a la de dos o tres cielos superfluos, que se habían puesto más arriba de las estrellas fijas”. Este mismo fragmento del “ameno Fontenelle” será citado por el editor del siglo XVIII de la *Historia de España* de Mariana (1789, 153). El editor también menciona que el Marqués de Mondéjar, en las Memorias de Alfonso X, defendió de “tan cruel calumnia al rey”.

era aún más preocupante, incurría o rozaba la heterodoxia cuando se trataba de artes astrológicas o relacionadas con la magia que prometían el acceso a un conocimiento reservado a la divinidad. Estos saberes no faltaban en la literatura sapiencial protagonizada por Alejandro, sobre todo en la obra más extendida, el *Secretum secretorum*, que, como comentábamos en páginas anteriores, tenía la forma de una epístola dirigida por Aristóteles a su discípulo real. La leyenda, relacionada inicialmente con la guerra civil entre Alfonso y su hijo, no caerá en el olvido tras el fin de estos hechos históricos: conforme avanza el tiempo va a estar cada vez más asociada a la rebelión contra un rey tirano que desconoce los límites naturales y religiosos.

En los siglos XVI y XVII, y particularmente durante el barroco español, la leyenda, en su aspecto de censura de la creación divina del universo y del hombre, se pone al servicio de la lucha contra ese maquiavelismo que pretende autonomizar toda ciencia o saber, incluida la moral y la política, de la teología. Los barrocos condenan así a todos los filósofos y gobernantes que, como el rey de la premoderna leyenda, desconocen a Dios, rivalizan con él y en el fondo pretenden sustituirlo. Lo importante es que la dimensión religiosa sigue estrechamente unida a la política, pues la especulación teórica autónoma, la cual prescinde del modelo propuesto por la divinidad o por la teología, se considera incompatible con una sana –cristiana– razón de Estado.

La leyenda o el mito del Alfonso X blasfemo llega a su fin en los orígenes de la Ilustración. En este periodo deja de tener sentido el conflicto premoderno –tan agudo en la leyenda durante su etapa barroca– entre teoría y praxis, entre la ciencia más especulativa y la razón de Estado que debe inspirar el buen gobierno del príncipe cristiano. Ello es debido a dos razones: en primer lugar, a que se impone la politización de la filosofía y la teoría deja de ser un obstáculo para el buen gobierno; y, en segundo lugar, a que se afirma la necesidad de dominar y corregir la naturaleza, lo cual implica la asunción por el hombre de la función atribuida por la teología a la divinidad y que la leyenda consideraba como la más terrible de las blasfemias. Llegamos así a los albores de la moderna filosofía de la historia, que, o bien se concibe como teología de la historia, es decir, como secularización de la escatología judeocristiana (Löwith 2007), o bien como una reocupación con otros contenidos de la función desempeñada por la teología en la época premoderna (Blumenberg 1988). Lo importante es que en este nuevo contexto moderno, cuya culminación se alcanzará más tarde con “el programa de absolutización del ser humano” (Marquard, 130), con la desmesurada pretensión de que el hombre sea sólo sus elecciones, ya no era posible blasfemar contra un Dios que, finalmente, se revela hecho a imagen y semejanza de la criatura.

**Obras citadas**

- Anónimo. Jesús Cañas ed. *Libro de Alexandre*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990.
- Bizzarri, Hugo. "La metamorfosis sapiencial." *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 29 (2006): 45-61.
- ed. *Castigos del rey don Sancho IV*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2001.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- . *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- Coroleu, Alejandro. "Mens fenestrata. Survival of a Lucianic Motif in Seventeenth-century Spanish". *Res publica litterarum* 19 (1996): 217-226.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media Latina*. México: FCE, 1999, 2 vols.
- Egido, Aurora, *Las caras de la prudencia y Baltasar Gracián*. Madrid: Castalia, 2000.
- Fontenelle. *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*. Madrid: Imprenta de Villalpando, 1796.
- Freud, Sigmund. "Lo siniestro". *Obras Completas III*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1984. 2483-2505.
- Funes, Leonardo. "La blasfemia del rey Sabio. Itinerario narrativo de una leyenda". *Incipit* 13 (1993): 51-70; 14 (1994): 69-101.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Gracián, Baltasar. Auroa Egido pról. *El político D. Fernando el Católico*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico" (CSIC), 2000.
- . J.I. Díez Fernández ed. *El discreto y Oráculo manual y arte de prudencia*. Barcelona: Debolsillo, 2004.
- Granada, Miguel Ángel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Iglesia Ferreirós, Aquilino. "Alfonso X, su labor legislativa y los historiadores". *Historia, instituciones, documentos* 9 (1982): 9-112.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Mariana, Juan de. *Historia General de España. Tomo V*. Valencia: Benito Monfort, 1789.
- . L. Sánchez Agesta ed. *La dignidad real y la educación del rey*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Marquard, Odo. *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- Márquez Villanueva, Francisco. *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.
- Meier, Heinrich. *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Katz, Buenos Aires, 2006.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Estudios literarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- Mettmann, Walter ed. *Cantingas de Santa María. III*. Coimbra: Atlántida, 1964.
- Molina, Tirso de. A. Rodríguez López-Vázquez ed. *El condenado por desconfiado*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Morón Arroyo, Ciriaco. "Introducción". En Pedro Calderón de la Barca. *La Vida es sueño*. Madrid: Cátedra, 1985.

- Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro. “La realeza sapiencial y el ciclo del *Alexandre* medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el occidente latino (siglos XII y XIII)”. *Historia, instituciones, documentos* 26 (1999): 459-489.
- Sebastián, Santiago. *Contrarreforma y barroco*. Madrid: Alianza, 1989.
- Strauss, Leo. *Maïmonide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- Prado-Vilar, Francisco. “Sombras en el palacio de las horas: arte, magia, ciencia y la búsqueda de la felicidad”. *Alfonso X el Sabio*. Murcia: Catálogo exposición, 2009.
- Pseudo-Aristóteles. *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.
- Ruiz de Obregón, Juan. “Alfonso X el Emplazado. Una leyenda”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 32 (1915): 420-449.
- Saavedra Fajardo, Diego. Francisco J. Díez de Revenga ed. *Empresas políticas*. Barcelona: Planeta, 1988.
- . José C. de Torres ed. *República Literaria*. Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufi, 1999.
- Sancho IV. *Manuscrito “E” de Castigos y documentos del rey Don Sancho IV*. Murcia: BSF, 2005. <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0163.pdf>
- Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- Tanganelli, Paolo. “Intertextualidad y parodia en *La vida es sueño*”. *Annali Online di Ferrara – Lettere* 1 (2007): 227-237.
- Villacañas, José Luis. *La formación de los reinos hispánicos*. Madrid: Espasa, 2006.
- Warburg, Aby. “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero”. En Aby Warburg. *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005.
- Zurita, Jerónimo. *Anales de la Corona de Aragón. Tomo Primero*. Zaragoza: Lorenzo de Robles, 1610.