

# De María de Portugal a Isabel Clara Eugenia: Luisa Sigea y el *Diálogo de dos doncellas como speculum reginae*

From Maria of Portugal to Isabel Clara Eugenia: Luisa Sigea and *Diálogo de dos doncellas as a Speculum Reginae*

Carmela V. Mattza

<https://orcid.org/0000-0002-9683-8734>

Louisiana State University

ESTADOS UNIDOS

cmattza@lsu.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 13.2, 2025, pp. 63-82]

Recibido: 01-09-2025 / Aceptado: 29-10-2025

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2025.13.02.06>

**Resumen.** Este ensayo analiza las representaciones de poder y autoridad femeninas en el Renacimiento europeo, centrándose en la figura de Isabel Clara Eugenia. Propone que el *Diálogo de dos doncellas* (1552), escrito por Luisa Sigea en la corte de María de Portugal, anticipa un modelo de gobierno femenino que resuena en la imagen proyectada por la infanta como soberana. Se argumenta que esta obra puede interpretarse como un *speculum reginae* o «espejo de la reina», concebido para formar y orientar a las mujeres de la corte de los Austrias. Aunque el texto estaba dirigido originalmente a una infanta portuguesa, ofrece ideales de virtud y sabiduría femenina que pudieron influir en la construcción simbólica del poder de Isabel Clara Eugenia. Esta influencia no deriva de un contacto directo, sino de un intercambio intelectual y cultural que contribuyó al ideal de mujer erudita y poderosa en el imaginario político de la monarquía hispánica.

**Palabras clave.** Autoridad femenina; *Diálogo de dos doncellas*; Habsburgo; ideal de soberanía femenina; influencia intelectual y cultural; Isabel Clara Eugenia; Luisa Sigea; monarquía hispánica; *speculum reginae*; mujeres y poder.

**Abstract.** This essay explores representations of female power and authority in the European Renaissance, focusing on Isabella Clara Eugenia. It argues that *Dialogue of Two Maidens* (1552), written by Luisa Sigea at the court of Maria of Portugal, anticipates key elements of a model of female governance that resonates with the image later projected by Isabella Clara Eugenia as a sovereign. The work is interpreted as a *speculum reginae* ('mirror for the queen'), intended to educate and guide the women of the Habsburg court. Although originally addressed to a Portuguese princess, the text offers ideals of female virtue and wisdom that may have shaped the symbolic construction of Isabella Clara Eugenia's authority. This connection, while not the result of direct personal contact, reflects an intellectual and cultural influence that contributed to the ideal of the learned and powerful woman within the political imagination of the Habsburg monarchy.

**Keywords.** *Dialogue of Two Maidens*; Female authority; Habsburg monarchy; Isabella Clara Eugenia; Intellectual and cultural influence; Luisa Sigea; Renaissance queenship; *speculum reginae*; symbolic representation of sovereignty; women and power.

## 1. INTRODUCCIÓN

La infanta Isabel Clara Eugenia (1566-1633) y la escritora Luisa Sigea (c. 1522-1560) fueron dos figuras femeninas vinculadas a la compleja red de la corte de los Austrias, aunque sus roles y la naturaleza de su conexión distaron considerablemente. Por un lado, Luisa Sigea desarrolló su carrera intelectual y pedagógica al servicio de la Infanta María de Portugal (1521-1577), la hija de Leonor de Austria, una mujer de notable influencia por su linaje como hermana del poderoso emperador Carlos V. Por el otro, Isabel Clara Eugenia emergió como una figura central en la corte española, siendo la hija predilecta del rey Felipe II (1527-1598).

Aunque una conexión personal entre ambas mujeres nunca se dio en vida por motivos obvios (Luisa Sigea fallece seis años antes del nacimiento de Isabel Clara Eugenia), sin embargo, una relación indirecta entre ellas se establece a través del linaje de los Habsburgo. Felipe II era hijo del emperador Carlos V, lo que lo convertía en sobrino de Leonor de Austria y, por consiguiente, primo hermano de la Infanta María de Portugal, la patrona de Luisa Sigea. Además, de regreso en España, Sigea servirá, aunque brevemente, a María de Hungría (1505-1558), la hermana de Carlos V, tía de Felipe II.

El servicio de Luisa Sigea en las cortes de los Austrias revela una sutil, pero innegable conexión a través de la extensa red familiar de la monarquía hispánica y sus lazos políticos con Portugal. Sin duda, su conexión con la vasta dinastía de los Habsburgo actuó como un nexo que permitió a ella y sus obras trascender fronteras. La reputación de Luisa Sigea como humanista y su cercanía a figuras importantes de la realeza europea cruzaron las fronteras portuguesas y llegaron a

óidos de la corte española, interesada en el florecimiento intelectual dentro de su esfera de influencia<sup>1</sup>. En la corte de María de Portugal, Luisa Sigea desplegó un notable dominio tanto de las lenguas clásicas como de las modernas, lo que le permitió consolidarse como una de las humanistas más reconocidas de su tiempo<sup>2</sup>. Su prestigio intelectual era tal que la propia infanta María no solo valoró su presencia en la corte como dama de compañía, sino que le otorgó tiempo libre y acceso privilegiado a su biblioteca personal. Gracias a este respaldo, Sigea pudo componer el *Diálogo de dos doncellas*, una obra clave del humanismo femenino en la península ibérica, que refleja su erudición, agudeza filosófica y dominio del estilo latino<sup>3</sup>.

Esta sólida reputación no se limitó al entorno portugués. En su edición de la correspondencia de Luisa Sigea, Prieto Corbalán ha identificado como carta número 15 una misiva redactada en latín y dirigida al entonces príncipe y futuro monarca Felipe II<sup>4</sup>. Al igual que otras cartas enviadas por Sigea a figuras de poder, esta tiene como objetivo destacar su competencia como instructora de latín, apelando al ideal renacentista de la mujer culta y útil al servicio de la corte. Según Prieto Corbalán, la carta funciona como una suerte de currículum vitae en el que Sigea no solo muestra sus credenciales humanistas, sino que también solicita al príncipe un puesto para su esposo, en un intento de asegurar estabilidad económica tras su regreso a la península ibérica<sup>5</sup>.

Dado el carácter oficial de esta correspondencia y el entorno cortesano en el que se inscribe, resulta razonable conjeturar que no solo Felipe II, sino también su hija mayor, la infanta Isabel Clara Eugenia, formada en un ambiente intelectual y familiarizada con las redes de pensamiento humanista que florecieron en las cortes europeas de la época, estuvieran al tanto de la erudición y de las obras de esta destacada escritora toledana. La circulación de los escritos de Luisa Sigea y su estrecho vínculo con figuras relevantes de la nobleza peninsular refuerzan la idea de que su legado trascendió los límites de la corte portuguesa, proyectándose en los círculos cultos de la monarquía hispánica y europea, gracias a la labor de difusión emprendida por su padre, Diego Sigeo, tras el fallecimiento de su hija.

Ahora bien, es importante además resaltar que este reconocimiento que recibió Sigea no se limitó al ámbito académico; incluso le valió el privilegio de recibir de manos de Pompeo Zambeccari, el nuncio apostólico en Lisboa, una copia de la obra de la influyente marquesa y poeta Vittoria Colonna (1490-1542), un gesto que subraya la circulación de ideas y la conexión entre los círculos intelectuales europeos de la época<sup>6</sup>.

1. Sobre Sigea y su imagen como mujer sabia, ver Baranda Leturio, 2018, pp. 60-61.

2. Stapleton, 2020, p. 230.

3. Frade, 2016, pp. 48-54. Compuesta en latín en 1552, el *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (*Coloquio de dos doncellas sobre la vida en la corte y la vida retirada*), fue publicada por primera vez en Francia en 1562 por Jean Nicot.

4. Prieto Corbalán, 2007, pp. 118-120.

5. Prieto Corbalán, 2007, p. 71.

6. Nieves Baranda Leturio fue la primera en dar noticia de este encuentro. Ver Baranda Leturio, 2005.

También es significativo destacar los esfuerzos posteriores de Luisa Sigea por integrarse en la corte de Felipe II y su regreso de Portugal en 1555 luego de contraer matrimonio con Francisco Cueva en 1552. Estos intentos sugieren una aspiración a formar parte del epicentro del poder y el mecenazgo intelectual español. Sabemos que esos esfuerzos no fueron exitosos, pero no totalmente vanos. Como mencioné, al regresar de Portugal, Luisa Sigea sirve en la corte de María de Hungría, aunque por solo unos meses, entre 1557 y 1558.

La crítica ha puesto de relieve cómo, durante la Edad Moderna, la imagen de la reina se configuró como un referente ideal de feminidad, concebido para ofrecer un modelo de conducta virtuosa y de autoridad moral. Ahora bien, a partir del siglo XVI, la cuestión de la soberanía femenina se vuelve ineludible. Para Merry Wiesner-Hanks, existen motivos históricamente circunstanciales. Muchas reinas consortes, al quedar viuda, se encuentran con la tarea de gobernar, convirtiéndose en reinas reinantes hasta que los príncipes tuvieran la edad para hacerlo. Otras como, por ejemplo, Isabel de Castilla, Isabel I de Inglaterra, María Tudor en Escocia, Ana de Austria y Catalina de Medici en Francia van a recibir esa tarea como herederas al trono y por tanto van a buscar formas de representarse a sí misma como sujetos capaces y apropiados para gobernar<sup>7</sup>. Esta nueva situación hace necesaria un cambio en la educación de las princesas. Se empieza así un debate acerca de cómo educarlas que se manifiesta no sólo en la creación de espejos de reinas, sino también en panfletos, poesía y teatro, donde se sostén que las reinas podían ejercer el poder. Sin embargo, al mismo tiempo muchos de estos panfletos también sugerían que ellas podían ejercer el poder siempre que este permaneciera subordinado a la autoridad masculina, ya fuera del padre, esposo o hermano, negando así cualquier forma de autonomía real. Apuntan Anne Cruz y Mihoko Susuki que, como respuesta a esa coyuntura, muchas reinas recurrieron a estrategias discursivas e iconográficas para legitimar su autoridad: promovieron crónicas que testimoniaran su buen gobierno y utilizaron la imagen pública, a través de retratos oficiales y entradas triunfales, como medio para afirmar simbólicamente su poder<sup>8</sup>.

En el caso de la monarquía española, como señala Inmaculada Rodríguez Moya, existía un claro deseo de exemplificar la vida de las figuras femeninas del poder, lo que explica el interés por construir una imagen disciplinada, poderosa y virtuosa de la soberana<sup>9</sup>. En este proceso de idealización, han sido fundamentales los estudios pioneros de María Victoria López-Cordón Cortezo<sup>10</sup>, así como las numerosas aportaciones de Fernando Checa Cremades y Víctor Mínguez sobre la imagen real en la fiesta barroca. También destacan los trabajos centrados específicamente en la figura de las soberanas, como los de María Ángeles Samper, Anne Cruz, Mercedes Llorente y Juan Luis Blanco. A ello se suma la interpretación de su connotación re-

7. Wiesner-Hanks, 2002, pp. 29-31.

8. Cruz y Susuki, 2009, pp. 2-4.

9. Rodríguez Moya, 2018, p. 247.

10. Ver López-Cordón Cortezo y Franco Rubio, 2005.

ligiosa, rescatada por Cécile Vincent-Cassy<sup>11</sup>. Todos estos enfoques han sido esenciales para comprender las múltiples dimensiones simbólicas y políticas que rodearon la representación del poder femenino en el contexto de la monarquía hispánica.

En este sentido, Albadalejo Martínez, siguiendo una línea de investigación de Santiago Martínez Hernández, propone una correlación entre la conducta de Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela en la corte y el discurso humanista articulado por autores como Pedro de Guevara y Francisco Sánchez de Brozas (*el Brocense*)<sup>12</sup>. Este esfuerzo formativo y normativo se apoyó en una serie de textos que marcaron la educación de las mujeres de la corte. Entre estos, Albadalejo Martínez y Martínez Hernández destacan las *Introductiones Latinae* (1481) de Antonio de Nebrija, esenciales para la enseñanza del latín; el *Gramaticae graecae compendium* del Brocense, adaptado expresamente para las infantas; y la *Idea de un príncipe político cristiano* (1640) de Diego Saavedra Fajardo, donde se subraya el valor pedagógico de la pintura<sup>13</sup>. A estos, se suman obras como *La perfecta casada* (1583) de fray Luis de León, que prescribe las virtudes femeninas desde una perspectiva cristiana; el *Libro de les dones* (finales del siglo XIV), de Francesc Eiximenis, influyente en la educación de las hijas de Isabel la Católica; *Il libro del Cortegiano* (1528) de Baltasar Castiglione, que describe las cualidades culturales deseables en una princesa; y, aunque algo posterior, los *Discursos sobre la filosofía moral de Aristóteles* (1603) de Antonio de Obregón, capellán de Felipe II, incluidos por su relevancia en el contexto educativo cortesano.

Ahora bien, una obra fundamental que no aparece en la lista de Albadalejo Martínez es el *Jardín de nobles doncellas* (1468), del agustino Martín de Córdoba, considerado el primer *speculum reginae* de la cultura hispánica, dirigido a la joven Isabel de Castilla. Este breve tratado pretendía prepararla para el trono, aunque desde una visión tradicional que concebía a la mujer como frágil y subordinada a la autoridad del marido. Unas décadas después, *De Institutione feminae christiana* (1523), de Juan Luis Vives, será dirigido a Catalina de Aragón (1485-1536), la hija de Isabel de Castilla para que sirva como basé para la educación de su nieta María de Inglaterra (o María Tudor). Como sabemos, Vives abogaba también por la educación femenina, pero rechazaba cualquier participación de la mujer en la vida pública.

Sobre este trasfondo, el presente ensayo sostiene que el *Diálogo de dos doncellas* (1552)<sup>14</sup> funciona como un auténtico *speculum reginae*: un espejo de gobierno femenino que formula, en clave filosófico-moral, los principios de prudencia, templanza y "gobierno de sí" como base de la autoridad legítima. Esta arquitectura ética no quedó confinada al ámbito portugués, sino que encuentra una realización histórica en la figura de Isabel Clara Eugenia, cuya praxis política y modelación de la

11. Vincent-Cassy, 2011 y 2024.

12. Martínez Hernández, 2011.

13. Albaladejo Martínez, 2014 y Martínez Hernández, 2011.

14. De ahora en adelante, *Diálogo*. Todas las citas provienen de la edición preparada por Jesús Muñoz Romero.

corte (austeridad, disciplina espiritual y servicio) materializan ese ideal humanista. La relación entre Sigea e Isabel no es una conjetaura ocasional, sino la expresión de una continuidad intelectual y simbólica dentro de la cultura de los Austrias: del pensamiento humanista femenino a su encarnación en la vida de gobierno.

Retomando la tesis central de este estudio, demostrar la continuidad entre el pensamiento humanista de Luisa Sigea y la praxis política de Isabel Clara Eugenia, el análisis del *Diálogo de dos doncellas* evidencia que Sigea concibe el poder femenino ante todo como una construcción moral y filosófica: la autoridad legítima nace del gobierno racional de las pasiones, la prudencia y la templanza, antes que de cualquier privilegio de linaje.

Más que una influencia textual o una relación biográfica, el hilo que une a Sigea con Isabel es la persistencia de una misma arquitectura ética. Sigea la formula en clave dialógica y teórica; Isabel la realiza en la práctica del gobierno, transformando la corte –espacio de artificio por definición– en escenario de virtud activa, disciplina espiritual y servicio al bien común.

## 2. EL DIÁLOGO DE DOS DONCELLAS

Sabemos que Sigea estaba componiendo el *Diálogo* cuando recibió una copia de las *Rime* (1538) de Vittoria Colonna como regalo por parte de Zambeccari. Para María Regla Prieto Corbalán, la carta de agradecimiento que Sigea envió al obispo constituye un mapa intelectual de sus ideas, destacando en particular su concepción de la amistad como «la base del crecimiento interior y una fiel aliada en el camino del conocimiento»<sup>15</sup>.

En dicha carta, apunta Prieto Corbalán, Sigea establece una analogía entre la amistad y la relación que se cultiva con el conocimiento. Ambas exigen compromiso, disciplina, esfuerzo y sinceridad, así como la necesidad de disponer de espacio y tiempo para apartar todo aquello que pueda distraer a la mente (o al espíritu) de su objetivo último, que no es otro que Dios. Así, la amistad se forja, por tanto, entre almas o espíritus afines, es decir, entre personas que comparten el deseo de profundizar en el saber y la voluntad de trabajar diligentemente para alcanzarlo. Estas almas o espíritus se alejan de la distracción y la superficialidad, buscando alcanzar un conocimiento superior<sup>16</sup>.

Pero Sigea también advierte acerca del peligro de la amistad ciega o aduladora, que nos induce a la pereza, y elogia el valor de la competencia sana entre amigos, siempre que sirva de acicate para que cada uno dé lo mejor de sí y, de este modo, alcance la perfección<sup>17</sup>. No obstante, su contribución más significativa al tema de la amistad reside en su ruptura con las teorías predominantes del Renacimiento, que la supeditaban al género. Frente a la concepción aristotélica, que negaba a las mujeres la capacidad intelectual necesaria para la amistad, Sigea defiende que ésta

15. Prieto Corbalán, 2007, p. 62.

16. Prieto Corbalán, 2007, p. 62. Ver también Villegas de la Torre, 2022, pp. 120-121.

17. Sigea, *Diálogo*, pp. 90-97.

no está condicionada ni limitada por preferencias culturales o sociales. Para ella, la amistad surge entre aquellos cuyos espíritus comparten el mismo anhelo por el cultivo del conocimiento, lo que los conduce, de manera natural, a adoptar un modo de vida similar. En consecuencia, es el deseo de alcanzar la sabiduría, junto con las prácticas que implica su estudio (compromiso, disciplina, esfuerzo, soledad, etc.), lo que posibilita la verdadera amistad. Se trata, entonces, de un conocimiento indisociable de la virtud, que debe orientarse hacia aquellas disciplinas que elevan la mente (el alma o el espíritu) hacia una comprensión superior. Para Sigea, el cultivo de la amistad entre mujeres proporciona un modo de vida afín y, como corolario, una inclinación semejante hacia determinados temas de estudio.

Así, en la obra de Sigea que vengo comentando, el diálogo entre Blesilla y Flaminia debe interpretarse como una manifestación de esa actividad intelectual desarrollada en la libertad de «atreverse a decir lo que a uno le plazca», que exige o pide la verdadera amistad:

[...] todavía no veo nada reprobable en la vida pública que sea motivo para odiarla, especialmente en esta vida nuestra de la corte, que sin lugar a duda abunda en todo eso que desean los inmortales: una hermosa y benévolamente familiaridad en las conversaciones, una elegante apariencia y cierta dignidad en el aspecto y la libertad de atreverte a decir lo que a uno le plazca<sup>18</sup>.

Y, en este contexto, ¿qué tema podría ser más relevante para la discusión entre amigas que el significado y los medios para alcanzar la felicidad en la vida? Así pues, las dos interlocutoras se disponen a mantener un diálogo íntimo (honesto) sobre la *beata vita*, exponiendo sus argumentos a favor o en contra de la vida en la corte o *vita aulica*, llamada también vida pública o cortesana, y la vida retirada o *vita privata* como los escenarios más propicios para encontrar la anhelada felicidad.

La visión de Sigea sobre la amistad como virtud inseparable de la intimidad y la dedicación al conocimiento revela su profundo conocimiento de la *Vita Solitaria* de Petrarca. Sin embargo, mientras que la obra de Petrarca constituye una alabanza de la vida campestre, inspirada en el tópico del *beatus ille* horaciano, el *Diálogo* de Sigea, al igual que *Il Cortegiano* de Baltasar Castiglione (1528) y el *Menospicio de Corte y Alabanza de Aldea* de Antonio de Guevara (1532), va más allá. Si bien todas estas obras ofrecen consejos prácticos sobre la conveniencia o inconveniencia de la vida cortesana, el *Diálogo* de Sigea compuesto hacia 1552 plantea una discusión de mayor complejidad<sup>19</sup>.

El *Diálogo* de Sigea se presenta como un *Diálogo* al estilo de los de Platón, una forma propedéutica que gozó de gran popularidad durante el Renacimiento y la Edad Moderna, en buena medida gracias a los *Diálogos* de Erasmo y Cicerón. En la introducción a su edición en francés de la obra, Sauvage sitúa el *Diálogo* entre Blesilla, originaria de Siena, y Flaminia, de Roma, dentro de una tradición literaria que lo

18. Sigea, *Diálogo*, p. 59.

19. Muñoz Romero, 2021, p. 39.

enmarca en el transcurso de tres días, desde la puesta del sol hasta el amanecer<sup>20</sup>. Edward V. George identifica a Blesilla como una monja que critica la vida cortesana o pública y defiende las virtudes de la vida retirada<sup>21</sup>. En la misma línea, Frade ha respaldado recientemente la identificación de Blesilla como monja<sup>22</sup>. Sin embargo, el texto latino sólo nos informa de que tanto Blesilla como Flaminia son vírgenes y doctas, es decir, mujeres de gran erudición. En este sentido, resulta fundamental señalar que, para Joan Gibson, el *Diálogo* de Sigea no sólo constituye un ejemplo de «argumentos razonados y filosóficos sobre la castidad femenina como un asunto serio de ética práctica para las mujeres», sino también de «cómo las mujeres resisten la habitual vinculación entre la supuesta inestabilidad sexual de una mujer y su falta de racionalidad»<sup>23</sup>.

Ahora bien, en el preámbulo del *Diálogo*, Flaminia acusa a Blesilla de ser *monachophilam*, o una amante o entusiasta de la vida monástica<sup>24</sup>. En este punto, adquiere relevancia el origen geográfico de las dos amigas, ya que este puede proporcionar información valiosa para contextualizar mejor sus posiciones. Blesilla procede de Siena, ciudad que, para el lector de la época, debería evocar fácilmente la figura de Catalina de Siena, monja dominica célebre por sus experiencias y escritos místicos, su intensa actividad epistolar y su activismo político en favor del papado. Canonizada en 1461, su vida fue objeto de numerosas obras literarias<sup>25</sup>. Además, el nombre de Blesilla remite también a la hija de Paula, miembro de una distinguida familia senatorial de la antigua Roma y una de las discípulas más cercanas de Jerónimo. Tanto Paula como su hija Blesilla fueron canonizadas por la Iglesia católica. En la tradición literaria española, Blesilla es considerada, junto con Paula, Marcela, Julia y Eustoquio, una de las monjas eruditas en latín.

Flaminia, por su parte, es originaria de Roma, ciudad que, a diferencia de la piedad que podía asociarse a Siena, se percibía como un centro de poder e influencia política y religiosa. Pero es también la ciudad ligada a la poeta Vittoria Colonna, cuyo poemario recibe Sigea cuando está componiendo el *Diálogo*. Colonna regresa al área donde nació y específicamente a Roma cuando se encuentra viuda. Ella, sin embargo, no se incorporará a la vida de la corte, sino que se retirará a vivir en varios conventos de Roma y otras ciudades como Ferrara, Orvieto y Viterbo. Pero Vittoria Colonna además ayudará a la fundación de varios conventos dentro de Roma. Los conventos son para Vittoria Colonna el espacio ideal para dedicarse a la escritura y otras actividades intelectuales hasta su fallecimiento en el convento de San Silvestro el 25 de febrero de 1547.

20. Sauvage, 1970, p. 27.

21. George, 2002, pp. 168-169.

22. Frade, 2018, p. 50.

23. Gibson, 2006, p. 4.

24. Sigea, *Diálogo*, p. 75.

25. Por ejemplo, sus epístolas y oraciones fueron editadas en castellano por Francisco Jiménez de Cisneros en 1512.

El diálogo entre Blesilla y Flaminia se desarrolla en una villa, un lugar al que ambas se han retirado, alejándose de la corte. Además, la conversación entre las dos damas no tiene lugar en el interior de la casa, sino en un espacio exterior, que tampoco se identifica propiamente con el campo. Se trata de una suerte de jardín especialmente acondicionado para este propósito, como si se tratara de un tercer espacio como ha sugerido María Tereza Carrasco Botto Gonçalves dos Santos<sup>26</sup>. Este espacio se presenta como un entorno idílico dentro de la villa: un *locus amoenus* («villae huiuscemodum amoenitatem») caracterizado por un arroyo de aguas cristalinas, un clima templado, una brisa agradable, árboles, flores y árboles frutales<sup>27</sup>. Además, el tercer y último día, las dos amigas están acompañadas por músicos y la cena se sirve a la luz de la luna.

El *Diálogo* se divide en tres partes, que corresponden a los tres días en que se reúnen las dos jóvenes. Blesilla establece el programa de las conversaciones. El primer día, se debatirá sobre el papel del príncipe en la corte, mientras que los días segundo y tercero se dedicarán a las demás obligaciones de la corte<sup>28</sup>.

Resulta interesante observar que, según una tradición que se remonta a las Cartas de Plinio el Viejo, el *locus amoenus* se asocia frecuentemente a la producción literaria. Petrarca y, más tarde, el poeta español Fray Luis de León sitúan el *locus amoenus* en el campo y lo definen como un espacio de soledad. Sin embargo, en el *Diálogo* de Sigea, y siguiendo la *Vita Solitaria* de Petrarca, el *locus amoenus* se concibe no como un espacio de aislamiento, sino de soledad entendida como intimidad, ya que el poeta italiano identifica el aislamiento con la experiencia amorosa. En consecuencia, en su *Diálogo*, Sigea presenta a Blesilla y Flaminia manteniendo una discusión íntima (honesta) sobre: 1) las ventajas y desventajas (razones) de la vida en soledad y en contacto con la naturaleza (vida retirada), y 2) las ventajas y desventajas de la vida en la corte (*vita aulica* o pública), con el objetivo de dilucidar cuál de las dos conduce realmente a la *vita beata* o vida feliz.

Como ya se ha mencionado, Flaminia describe a Blesilla como monacófila, por lo que no resulta sorprendente que la joven de Siena defienda la *vita privata*. Para Blesilla, la reflexión y el debate sobre cómo vivir una vida virtuosa son meditaciones para el alma, indispensables para alcanzar la perfección que se encuentra en una vida de soledad en la naturaleza. En palabras de Blesilla:

Es mejor que nos retiremos cuanto podamos, nos relacionemos con aquellos que nos pueden hacer mejores y aceptemos a aquellos a quienes podemos hacer mejores. Pues estas cosas se producen recíprocamente, y los hombres, al enseñar, aprenden; pero este magisterio no puede ejercerse entre los cortesanos, ni entre la masa, sino entre los campesinos<sup>29</sup> y entre unos pocos<sup>30</sup>.

26. Gonçalves dos Santos, 2017, p. 235.

27. Sigea, *Diálogo*, p. 57.

28. Sigea, *Diálogo*, pp. 61-62.

29. Odette Sauvage los describe como los que viven en el campo.

30. Sigea, *Diálogo*, p. 182.

En opinión de Blesilla, la vida cortesana no proporciona los medios necesarios para alcanzar la felicidad a la que aspira el alma, ya que fomenta un modo de vida que antepone la apariencia, los apetitos, los deseos, las galas, la ostentación y las necesidades del cuerpo a las necesidades del alma<sup>31</sup>. Blesilla afirma que es imposible para el alma reconocer el camino hacia la beatitud o vida feliz si está colmada de preocupaciones vanas, que la distraen y le hacen perder su *aequilibrium* o equilibrio, conduciéndola fácilmente a adquirir nuevos hábitos. Además, la vida en la corte aleja al alma de lo que es verdaderamente importante, la práctica de la filosofía, que en el texto se proyecta no sólo como la lectura de textos, sino como la discusión entre lo que debe ser y lo que es en realidad, es decir, la filosofía moral.

Frente a Blesilla, Flaminia defiende la *vita aulica*, no solo como un escenario posible para la felicidad, sino como el espacio idóneo para el establecimiento de relaciones virtuosas y el desarrollo de una conversación brillante y libre<sup>32</sup>. Gracias a Flaminia, la corte se nos presenta como un espacio cultural y moral creado o inspirado por el príncipe (o rey), aunque también se advierte del peligro de que se convierta en un lugar de condena (ya sea judicial, periodística o personal) e incluso de perdición en lugar de salvación, si el príncipe no está a la altura de su cargo. La alabanza del buen príncipe lleva a Flaminia a expresar su admiración por la princesa de Portugal, inspirándose en Isócrates para dedicarle las siguientes palabras:

Se muestra terrible no porque se indigne mucho, sino porque destaca, con mucho, por encima de los demás, señor de los placeres y no siervos de estos; sin descuidar ninguna de las cosas cuya presencia dan ornamento a un rey, eligiendo de cada manera de administrar el Estado la mejor, popular porque se gana al pueblo; conocedor de las leyes civiles en la administración del Estado; general militar en tanto que toma buenas decisiones en situaciones de peligro, y, en fin, tirano verdaderamente regio porque triunfa en todo lo enumerado<sup>33</sup>.

Continúa Flaminia elogiando a su princesa, a quien describe de esta manera,

Pero mi príncipe es un filósofo, cultiva la filosofía por talante y también con estudio; y favorece a los que son seguidores de la filosofía. Sabe, con ella por bandera, vencer los placeres y la avaricia y amar la frugalidad; sabe mantener las formas, contener sus palabras, y llevar por delante la moderación, el orden y la elegancia unidos a la honestidad. Todas estas cosas hacen que tanto yo como todos los demás lo amemos<sup>34</sup>.

Ella describe a su princesa como príncipe, incluyendo nuevamente al género femenino dentro del masculino, sugiriendo así que cuando se discute sobre las cualidades del buen príncipe se discute el cargo y no el género.

31. Sigea, *Diálogo*, pp. 129-159.

32. Sigea, *Diálogo*, p. 59.

33. Sigea, *Diálogo*, p. 67.

34. Sigea, *Diálogo*, p. 68.

Algunos críticos han interpretado esta descripción del príncipe como una alabanza a la figura del rey Manuel de Portugal y al mismo tiempo como una velada crítica al ejercicio del poder real, dirigida, según sostienen, contra Juan III de Portugal<sup>35</sup>. En cualquier caso, resulta evidente que en el discurso de Flaminia resuena la concepción de la filosofía como un instrumento que permite al soberano orientar su voluntad hacia la práctica de virtudes como la equidad o la moderación. Sin embargo, lo más destacado es la afirmación de que existe un gobernante que encarna efectivamente este ideal, en contraste con la simple aspiración o esperanza de encontrar príncipes justos.

Flaminia defiende la vida en la corte, insistiendo en la necesidad de que el soberano sea moral. En consecuencia, la *vita aulica* solo puede ser un espacio virtuoso si el príncipe o el rey que la preside también lo es. Además, cuestiona la postura de Blesilla preguntándose por qué una persona casta, prudente y sabia debería renunciar a la sociedad. En otras palabras, Flaminia pone en duda la supuesta superioridad de la vida retirada frente a la vida cortesana, es decir, de la vida en el campo. Va aún más lejos y exige a Blesilla que explique por qué, si la presencia de un príncipe virtuoso no basta para garantizar las condiciones necesarias para llevar una vida moral en la corte, debería siquiera esperarse tal posibilidad en ese entorno. Si, como sostiene Blesilla, la vida en soledad es la única vía para alcanzar las virtudes indispensables para la *beata vita*, ¿qué sentido tiene exigir esas mismas virtudes a quienes viven en la corte? ¿Cuál sería el propósito de reclamar lo que de antemano se sabe inalcanzable? En definitiva, si solo fuera de la corte existen las condiciones que permiten una vida más cercana a Dios, al *summum bonum* y a la fuente de toda felicidad, ¿por qué exigir esas mismas condiciones a un lugar del que se sabe que no puede proporcionarlas?

Es en este punto donde Blesilla introduce el argumento central de su defensa de la vida retirada: demostrar que no basta con situar al soberano humano en el centro de la corte para convertirla en un espacio propicio para la felicidad. Según Blesilla, el error del argumento de Flaminia radica en colocar al rey humano como eje del orden cortesano. El verdadero soberano es Dios, el único que encarna el sumo bien y ante el cual ningún príncipe puede compararse. Solo la confianza en este rey divino permite alcanzar la auténtica felicidad. Todo lo demás —el poder humano, el favor de la corte, la estabilidad mundana— es artificial, perecedero y falto de garantías. Ningún monarca, por muy filósofo o honesto que sea su círculo, puede asegurarse de actuar siempre virtuosamente en un ambiente dominado por el artificio, el engaño y la seducción, gobernado en gran medida por deseos corporales o terrenales (tema ya abordado en las discusiones de la mañana y la tarde del primer día).

Desde esta perspectiva, Blesilla sostiene que solo Dios es el verdadero rey, y que su reino exige una preparación espiritual que el alma humana no puede llevar a cabo en la corte. Por tanto, para un ser humano casto, prudente y sabio, la vida

35. Sigea veía el intercambio intelectual como una fuente de «beneficio importante», y en correspondencia con otras mujeres les animaba a no descuidar sus estudios por las labores domésticas. Para detalles ver el ensayo de Pérez González y Marín Cepeda, 2022.

cortesana no puede ser más que una fuente de dolor y sufrimiento, ya que le priva de las condiciones necesarias para desarrollar la vida moral a la que aspira. Este razonamiento justifica, por un lado, que las reinas o mujeres de la corte viudas encuentren en el retiro conventual una forma de vida ideal. No obstante, la postura defendida por Blesilla presenta una contradicción fundamental, que se convierte en el eje de la conversación del tercer día.

La contradicción radica en que, para Blesilla, existe un conflicto irresoluble entre el comportamiento individual y la práctica de las virtudes dentro del contexto cortesano. Aunque reconoce que el comportamiento de las mujeres en la corte está determinado en gran medida por su rango social, también admite ante Flaminia que el cumplimiento de las obligaciones sociales no siempre es compatible con la práctica de las virtudes morales. Por ello, propone fortalecer la voluntad mediante ejercicios físicos e intelectuales, con el fin de superar las tendencias perjudiciales para el cuerpo y la mente, como la falta de sueño, el aumento de peso o la ansiedad, propias del estilo de vida cortesano. Entre los ejercicios intelectuales, Blesilla incluye lo que hoy denominaríamos autorreflexión o introspección constante, cuyo fin es cultivar la humildad, la obediencia a principios virtuosos y el amor a la virtud.

Esta concesión permite a Flaminia presentar su contraargumento: la vida retirada (*vita privata*) solo es una opción viable para quienes tienen el privilegio de poder permitírsela. De forma inesperada, esta conclusión provoca una reacción en Blesilla, quien acusa a su interlocutora de haberse dejado seducir por los placeres terrenales. Ante ello, Blesilla decide abandonar su propósito inicial de cambiar la opinión de Flaminia. El diálogo, en última instancia, no logra convencer a ninguna de las dos, dejando abierta la tensión entre la vida moral en la corte y la búsqueda de la *beata vita* en la soledad.

La contraargumentación de Flaminia respecto a la *vita privata* —según la cual esta forma de vida retirada solo es viable para quienes tienen el privilegio de poder permitírsela— adquiere una dimensión especialmente significativa cuando se aplica al caso de figuras históricas como María de Hungría, Leonor de Austria o Vittoria Colonna. Todas ellas, tras desempeñar papeles destacados en la esfera pública y política, manifestaron su deseo de retirarse a un convento, no solo como un espacio espiritual, sino también como una alternativa legítima al ejercicio del poder mundial. En este sentido, la vida conventual se presenta como una extensión de la vida retirada, accesible solo a mujeres de alta posición que, tras cumplir con sus deberes políticos, podían permitirse el retiro como culminación de una vida virtuosa.

Sin embargo, esta lectura también permite comprender una estrategia diferente, como la adoptada por Isabel Clara Eugenia, quien no optó por retirarse del todo de la vida cortesana, sino por transformar la corte misma en un espacio regido por valores morales, casi conventuales. A diferencia de quienes buscaron el recogimiento en la clausura, Isabel Clara Eugenia convirtió la corte en un escenario de disciplina espiritual, devoción religiosa y control ético, lo que sugiere una reinterpretación activa del ideal del retiro. Su forma de gobierno incorporó elementos del ascetismo y del modelo conventual, no como una huida del poder, sino como una forma de ejercerlo moralmente desde dentro.

De este modo, la tensión planteada en el *Diálogo de Sigea* entre la *vita privata* y la *vita aulica* encuentra ecos en las decisiones vitales de estas mujeres gobernantes. Ya sea a través del retiro físico en un convento o mediante la moralización del espacio cortesano, todas ellas enfrentaron el mismo dilema: cómo reconciliar el poder con la virtud, la vida pública con la vida del alma. La intervención de Flaminia, por tanto, no solo introduce una crítica realista al ideal de la vida retirada, sino que anticipa y explica distintas estrategias históricas adoptadas por mujeres de poder para armonizar autoridad, virtud y salvación personal.

### 3. DE LA ÉTICA A LA PRÁCTICA: LUISA SIGEA EN LA CORTE DE ISABEL CLARA EUGENIA

El ideal filosófico formulado por Luisa Sigea en el *Diálogo de dos doncellas* encuentra en la figura de Isabel Clara Eugenia una de sus manifestaciones históricas más coherentes. Si en el texto latino el gobierno de sí, fundado en la prudencia, la templanza y la rectitud interior, constituye el principio de toda autoridad legítima, en la vida pública de Isabel estos valores se traducen en un programa consciente de moralización de la corte y de regularización de las costumbres.

Como apunta Gonçalves dos Santos (2017), Sigea inscribe la prudencia entre las virtudes cardinales del buen gobierno, junto a la justicia, la constancia y el discernimiento y la convierte en pauta de comportamiento cortesano. Si bien estas virtudes ya se manifestaban desde su matrimonio y llegada a Bruselas<sup>36</sup>, alcanzan una expresión más profunda en la vida de Isabel Clara Eugenia tras la muerte de su esposo, el archiduque Alberto el 13 de julio de 1621. Así, a partir del 22 de octubre de ese mismo año, Isabel «decidió vestir el hábito de franciscana de la orden tercera, convertir su corte en un monasterio, no lucir joyas y retirarse de la vida pública»<sup>37</sup>; y, desde entonces, acude diariamente al convento de las carmelitas de Bruselas, sin por ello abandonar la residencia palaciega ni la vida cortesana. Antes bien, convierte su corte en un semillero de vocaciones religiosas. En 1624, viaja a Gante para asistir a la toma de hábitos de cinco damas de su séquito<sup>38</sup>. Como en Sigea, la prudencia no se opone al poder, sino que lo modula: el gobierno racional de las pasiones se convierte en principio de administración justa y en modelo de autoridad femenina.

En este sentido, el análisis de Alexandra Libby sobre la serie de tapices *El triunfo de la Eucaristía* de Rubens ofrece un valioso contrapunto visual a la ética filosófica de Luisa Sigea. En su lectura, Isabel Clara Eugenia aparece como una soberana que articula su autoridad a través de la sabiduría y la prudencia salomónicas, trasladando el ideal del autogobierno moral al ámbito del gobierno político y simbólico. Los tapices, concebidos para el convento de las Descalzas Reales, funcionan no sólo como afirmación eucarística, sino también como programa de legitimación moral y política, en el que la virtud femenina se convierte en principio de poder<sup>39</sup>.

36. Duerloo, 2012, pp. 53-55.

37. Rodríguez Moya, 2018, p. 256.

38. Mattza, 2025, p. 415.

39. Libby, 2015, p. 6.

Este uso del arte como medio de disciplina espiritual y propaganda devota refleja, en términos materiales, la misma tensión entre contemplación y acción que estructura el *Diálogo de dos doncellas*: en ambos casos, el dominio interior se traduce en orden exterior. Así, el estudio de Libby corrobora que la ética sigeana del gobierno de sí encuentra en Isabel Clara Eugenia una realización histórica concreta, donde prudencia, templanza y sabiduría operan como fundamentos de una soberanía femenina virtuosa.

Entre los rasgos más notables del ejercicio de gobierno de Isabel Clara Eugenia después de la muerte del archiduque destaca la defensa constante de la austerioridad material y espiritual. Crónicas y relaciones de sucesos coinciden en subrayar la sencillez de su entorno, el control del gasto y la moderación en la etiqueta cortesana<sup>40</sup>. Este ethos refleja la convicción sigeana de que la *vita aulica* puede transformarse en *vita virtuosa* cuando se rige por la templanza. La corte de Bruselas, organizada según normas casi convencionales, se convierte así en el espejo práctico del ideal humanista de la filósofa toledana.

En la lógica de Sigea, el dominio interior precede a toda forma de autoridad externa. Isabel Clara Eugenia hizo de la devoción, el estudio y la reflexión moral los pilares de su régimen personal. El modo de vida de la infanta «ligaba la corte y el mundo religioso femenino»<sup>41</sup>, proyectando así la idea de que la soberanía auténtica nace de la virtud.

Uno de los aportes más originales del *Diálogo de Sigea* es su concepción de la amistad como vínculo intelectual y moral entre mujeres. En la corte de Isabel, este principio se materializa en la red de damas y religiosas que la rodearon, tales como Ana de Jesús, Leonor de San Bernardo o Ana de San Bartolomé, muchas de ellas partícipes en un proyecto de reforma moral del entorno cortesano. Del mismo modo que Blesilla y Flaminia dialogan sobre el bien y la felicidad en el *Diálogo de dos doncellas*, Isabel mantiene con sus colaboradoras una conversación constante entre acción y contemplación, entre poder y virtud. Esta comunidad femenina prolonga, en la esfera política, la amistad filosófica que Sigea había concebido como fundamento del conocimiento y del gobierno justo.

En este contexto, la lectura de Libby antes mencionada permite también reconocer que el ideal sigeano de la virtud compartida se proyecta en la comunidad femenina que sostiene la vida devocional y política de Isabel. Aunque el ensayo no aborda directamente la amistad entre mujeres, su descripción del entorno cortesano y convencional, especialmente el papel de las Descalzas Reales como escenario del poder simbólico de la archiduquesa, revela la existencia de una red de colaboración moral y espiritual entre la soberana y las religiosas<sup>42</sup>. Este tejido de vínculos femeninos, basado en la piedad, la prudencia y el servicio, puede entenderse como una forma práctica de la amistad intelectual y moral que Luisa Sigea había concebido en su *Diálogo*: una relación fundada en la virtud, el consejo y la búsqueda del

40. Rodríguez Moya, 2018, pp. 256-258.

41. Atienza López, 2019, pp. 294-295.

42. Libby, 2015, pp. 19-22.

bien común. De este modo, las damas y monjas que acompañan a Isabel, como Ana de Jesús o Leonor de San Bernardo, no son figuras periféricas, sino medianeras activas de un ideal humanista femenino, donde la sabiduría compartida y la rectitud de vida se transforman en instrumentos de gobierno y reforma moral de la corte.

A través de estos paralelos, puede afirmarse que Isabel Clara Eugenia no solo conoció el ideal humanista de la mujer sabia y prudente, sino que lo encarnó en su praxis de gobierno. Su corte se convierte así en el escenario donde el *Diálogo de dos doncellas* adquiere realidad histórica: la filosofía moral se hace política, y la autoridad femenina, virtud activa.

### CONCLUSIÓN

En coherencia con el hilo moral-filosófico que vertebría el ensayo, resulta esclarecedor observar cómo el comportamiento político y moral de Isabel Clara Eugenia refleja, de forma casi ejemplar, los principios formulados por Luisa de Sigea en su *Diálogo*. Mientras Sigea defiende la posibilidad de una vida cortesana virtuosa, siempre que esté regida por la prudencia, la templanza y la disciplina del alma, Isabel Clara Eugenia encarna esa posibilidad en la práctica del gobierno y en la configuración ética de su entorno político. La archiduquesa de los Países Bajos se convierte así en una traducción viviente del modelo sigeano de virtud activa.

En primer lugar, la idea de que el poder femenino puede ejercerse como una extensión de la sabiduría moral recorre tanto el pensamiento de Sigea como la conducta pública de Isabel. El ideal de «gobierno de sí» que articula la filósofa toledana se materializa en la imagen de Isabel como princesa prudente, piadosa y constante, cuyo dominio interior legitima su autoridad exterior:

Por ello, quien vive bien –de manera pura, casta, prudente y cauta– vivirá seguro en medio de las trampas del mal y la injusticia. [...] Cuando haya reflexionado largamente sobre la fragilidad humana y, con madurez y juicio, considere qué debe seguir o evitar, entonces transformará mejor su vida y sus costumbres (p. 218).

Tal como Sigea sostenía que la mujer sabia debía servir al orden político desde la razón y no desde el capricho, Isabel convierte la devoción y la moderación en los fundamentos éticos de su ejercicio del poder. Además, Sigea proponía que la corte, lejos de ser un espacio de corrupción, podía transformarse en escuela de virtud si se regía con prudencia filosófica. Isabel Clara Eugenia asume precisamente esa función moralizadora: su corte en Bruselas se caracteriza por la austeridad, el ritmo casi conventual y la práctica cotidiana de la piedad. En términos sigeanos, Isabel logra que la *vita aulica* se eleve a *vita virtuosa*, al imponer un orden espiritual que sustituye el lujo y la intriga por el estudio, la oración y la beneficencia. Su vida cortesana deviene así una prolongación del claustro, sin renunciar a las responsabilidades políticas que el destino le impone.

En este contexto, resulta pertinente situar el *Diálogo de Sigea* dentro de la tradición del *speculum reginae* (espejo de la reina), subgénero de los *specula principum* o espejos de príncipes, que ofrecía consejos morales, religiosos y políticos dirigidos a figuras femeninas del poder. Estos textos prescribían modelos ideales de conducta para reinas y princesas, atendiendo tanto a su vida privada como pública. Incluían instrucciones sobre virtudes femeninas como la modestia, la piedad o la prudencia; orientaciones sobre el ejercicio justo del poder y pautas sobre su papel como esposas o madres de futuros gobernantes. Todo ello se articulaba en torno a una imagen idealizada de la realeza femenina, frecuentemente vinculada a modelos bíblicos o hagiográficos como la Virgen María o santa Isabel de Hungría.

Así pues, la correspondencia entre ambas mujeres resulta evidente. Mientras Sigea formula en abstracto la conciliación entre acción y contemplación, Isabel la encarna al convertir su vida pública en ejercicio de virtud privada. Como la Flaminia del *Diálogo*, Isabel no renuncia al mundo, sino que lo disciplina mediante el ejemplo. La sabiduría que Sigea define como «el gobierno racional de las pasiones» se traduce en la sobriedad emocional, la templanza política y la clemencia administrativa de Isabel. Su autoridad no procede del linaje ni del género, sino de la virtud, en plena sintonía con el ideal humanista del *speculum reginae*.

No menos significativa es la manera en que Isabel convierte el saber en instrumento de legitimación política, otra idea central en la filosofía sigeana. Sigea había insistido en que la erudición femenina debía ser práctica, orientada al bien común y no mera ostentación. Isabel retoma esa lección al fomentar la educación, las artes y la religiosidad como pilares del gobierno. Su mecenazgo no se concibe como adorno cultural, sino como expresión del deber cristiano de ilustrar y moralizar al pueblo.

El principio de la modestia como forma de autoridad, que atraviesa toda la obra de Sigea, encuentra en Isabel su expresión más perfecta. La archiduquesa domina el arte de la representación contenida: su poder se hace visible precisamente a través de la sobriedad del gesto, la discreción de la palabra y la constancia de la fe. Este equilibrio entre visibilidad y reserva constituye la clave de la *auctoritas moralis* que Sigea atribuye a la mujer sabia. Por ello, Isabel Clara Eugenia no sólo encarna el ideal filosófico de su antecesora, sino que lo proyecta en la historia: hace de la virtud una forma de política y de la política un ejercicio de virtud.

El vínculo espiritual que Van Wyhe reconstruye entre Isabel Clara Eugenia y su confesor franciscano Andrés de Soto fue decisivo en la configuración moral de la corte. Bajo su dirección, Isabel moldeó un entorno quasi monástico, orientado por la templanza y la prudencia, que formó damas religiosas y consolidó un ideal de gobierno prudente entendido como caridad ordenadora del cuerpo político<sup>43</sup>. Así, en su vida, y en su modo de gobernar, Isabel realiza aquello que Sigea había imaginado en su diálogo filosófico: la posibilidad de una soberanía moral en la que la sabiduría femenina, lejos de subvertir el orden, lo perfecciona mediante la inteligencia y la

43. Van Wyhe, 2004, pp. 412-414.

prudencia. En este sentido, Isabel Clara Eugenia puede leerse como heredera espiritual de Luisa Sigea, testimonio histórico de que la virtud, unida al saber, constituye la forma más alta y justa del poder.

En su vida y en su gobierno, Isabel realiza lo que Sigea había imaginado en su diálogo filosófico: la posibilidad de una soberanía moral en la que la sabiduría femenina, lejos de subvertir el orden, lo perfecciona mediante la inteligencia y la prudencia. En este sentido, Isabel Clara Eugenia puede leerse como heredera intelectual de Luisa de Sigea, prueba histórica de que la virtud, unida al saber, constituye el más alto ejercicio del poder.

La posición de Sigea, además, permite articular una narrativa alternativa des de la cual contextualizar y analizar a las mujeres influyentes de la Casa de Austria. Entre ellas, destaca el deseo compartido de conciliar la vida conventual con la cercanía al poder cortesano. Un caso paradigmático es el de María de Hungría, quien, tras su experiencia política como gobernadora de los Países Bajos, expresó reiteradamente su anhelo de retirarse a un convento en Castilla sin desligarse por completo de la corte madrileña. De modo similar, Isabel Clara Eugenia, archiduquesa de Austria y también gobernadora de los Países Bajos españoles, mantuvo una intensa vida religiosa sin renunciar a su papel político, configurando así un modelo ejemplar de ejercicio del poder femenino en el que espiritualidad y gobierno no resultaban excluyentes, sino complementarios.

Estas trayectorias no deben entenderse como simples manifestaciones de devoción personal, sino como expresiones conscientes de un proyecto moralizante orientado a regenerar la vida cortesana desde dentro. En este marco, la corte se convierte en un espacio ambivalente: fuente de corrupción y, al mismo tiempo, campo de acción para una reforma espiritual impulsada por mujeres que, como Sigea, Catalina de Austria o Juana de Austria, cultivaron un saber humanista orientado al bien común. No se trata únicamente de una salvación individual —la de sus propias almas como gobernantes—, sino de un esfuerzo deliberado por redimir a sus súbditos y conciudadanos mediante el ejemplo, la educación y la reforma de costumbres.

En esta línea, el *Diálogo de dos doncellas*, redactado en latín por Sigea, revela la tensión entre una teoría de la virtud, heredada de la tradición clásica y cristiana, y su aplicación en la esfera social y política. Allí donde las transacciones políticas suelen desarrollarse al margen de los principios éticos, el texto de Sigea se erige en una manifestación de conciencia crítica, profundamente arraigada en la cultura cortesana y en la reivindicación de un espacio legítimo para el saber femenino. La obra no sólo constituye un alegato en favor de la virtud intelectual de las mujeres, sino también una relectura del papel femenino en la configuración moral y política del poder.

Este estudio ha mostrado, en definitiva, que la dimensión moral y filosófica del poder femenino, más que la mera influencia textual, constituye el hilo conductor que vincula el pensamiento de Sigea con la praxis de Isabel Clara Eugenia.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albaladejo Martínez, María, «Las infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela: modelos de la perfecta princesa educada e instruida», *Anales de Historia del Arte*, 24, 2014, pp. 115-127.
- Atienza López, Ángela, «Isabel Clara Eugenia, la corte de Bruselas y el mundo religioso femenino», en *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, ed. María Leticia Sánchez Hernández, Madrid, Polifemo, 2019, pp. 275-313.
- Baranda Leturio, Nieves, «Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos del siglo XVI)», *Península. Revista de estudios ibéricos*, 2, 2005, pp. 219-236.
- Baranda Leturio, Nieves, «Words for Sale: Early Modern Spanish Women's Literary Economy», en *Economic Imperatives for Women's Writing in Early Modern Europe*, ed. Carme Font Paz y Nina Geerdink, Leiden, Brill, 2018, pp. 40-72.
- Catalina de Siena, santa, *Obra de las epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen sancta Caterina de Sena, de la Orden de los Predicadores, traducidas del latín al castellano por Antonio Peña*, ed. Francisco Jiménez de Cisneros, Alcalá de Henares, impreso por Guillén de Brocar, 1512.
- Cruz, Anne, y Mihoko Susuki, *The Rule of Women in Early Modern Europe*, Champaign, University of Illinois Press, 2009.
- Duerloo, Luc, *Dynasty and Piety: Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*, Surrey / Burlington, Ashgate, 2012.
- Frade, Sofía, «"Hic Sita Sigea Est: Satis Hoc": Luisa Sigea and the Role of D. Maria, Infanta of Portugal in Female Scholarship», en *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*, ed. Rosie Wyles y Edith Hall, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 48-60.
- George, Edward V., «Luisa Sigea (1522-1560): Iberian Scholar-Poet», en *Women Writing Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe, III: Early Modern Women Writing Latin*, ed. Laurie J. Churchill et al., New York / London, Routledge, 2002, pp. 167-187.
- Gibson, Joan, «The Logic of Chastity: Women, Sex, and the History of Philosophy in the Early Modern Period», *Hypatia*, 21.4, 2006, pp. 1-19.
- Gonçalves dos Santos, Maria Tereza Carrasco Botto, «O Estoicismo no pensamento de Luísa Sigea: a dicotomía entre vida pública y vida privada», *Acta Scientiarum. Education*, 39.3, 2017, pp. 231-242.
- Libby, Alexandra, «The Solomonic Ambitions of Isabel Clara Eugenia in Rubens's 'The Triumph of the Eucharist' Tapestry Series'», *Journal of Historians of Netherlandish Art*, 7.2, 2015 pp. 1-28.

López-Cordón Cortezo, María Victoria, y Gloria Ángeles Franco Rubio (coords.), *Actas de la VIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna (Madrid, 2-4 de junio de 2004)*, Vol. 1, 2005 (*La reina Isabel y las reinas de España. Realidad, modelos e imagen historiográfica*), Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005.

Martínez Hernández, Santiago, «"Reyna esclarecida, Cynthia clara, hermosa luna": el aprendizaje político y cortesano de la infanta Isabel Clara Eugenia», en *Sobreranía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, ed. Cordula van Wyhe, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica (CEEH), 2011, pp. 20-59.

Mattza, Carmela V., «Memoria barroca y escritura: Isabel Clara Eugenia en Gante», en *La transmisión de las noticias. Las relaciones de sucesos como espacio de mezclas, transformaciones y contaminaciones (siglos XVI-XVIII)*, ed. Françoise Crémoux, Marta López Izquierdo, Christine Marguet y Françoise Richer-Rossi, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2025, pp. 411-421.

Muñoz Romero, Jesús, «Introducción», en Luisa Sigea Toledana, *Coloquio de dos doncellas*, ed. Jesús Muñoz Romero y trad. Carlos Sánchez Pérez, Toledo, Ledoria, 2021, pp. 13-53.

Pérez González, Carlos, y Patricia Marín Cepeda, «"Puedes realizar tareas domésticas y no dejar de lado los estudios literarios": humanismo en femenino en la correspondencia inédita y desconocida entre Cornelia Zambecari y Luisa Sigea», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura española*, 10.2, 2022, pp. 303-321. <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.20>

Prieto Corbalán, María Regla, «Introducción», en Luisa Sigea, *Epistolario latino*, Madrid, Akal, 2007, pp. 11-94.

Rodríguez Moya, Inmaculada, «Las reinas santas y el retrato de la "divina" Isabel Clara Eugenia», en *La piedad de la Casa de Austria: arte, dinastía y devoción*, ed. Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya, Madrid, Ediciones Trea, 2018, pp. 247-270.

Sauvage, Odette, «Recherches sur Luisa Sigea», *Bulletin des Études Portugaises*, XXXI, 1970, pp. 33-176.

Sigea, Luisa, *Coloquio de dos doncellas*, ed. Jesús Muñoz Romero, trad. Carlos Sánchez Pérez, Toledo, Ledoria, 2021.

Sigea, Luisa, *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite* [1552], ed. Odette Sauvage, Odette, París, Presses Universitaires de France, 1970.

Sigea, Luisa, *Epistolario latino*, ed. María Regla Prieto Corbalán, Madrid, Akal, 2007.

Stapleton, Rachel, «"Minerva of her Time": Luisa Sigea and Humanist Networking», en *Women and Community in Medieval Early Modern Iberia*, ed. Michelle Armstrong-Partida, Alexandra Guerson y Dana Wessell Lightfoot, Lincoln, University of Nebraska Press, 2020, pp. 230-250.

Van Wyhe, Cordula, «Court and Covenant: The Infanta Isabella and Her Franciscan Confessor Andrés de Soto», *The Sixteenth Century Journal*, 35.2, 2004, pp. 411-445.

Villegas de la Torre, Esther M., «Scholarly Identity and Gender in the Respublica Literaria: The Cases of Luisa Sigea (1522-1560) and Margaret Cavendish (1623-1673)», en *Memory and Identity in the Learned World: Community Formation in the Early Modern World of Learning and Science*, ed. Koen Scholten et al., Leiden, Brill, 2022, pp. 117-155.

Vincent-Cassy, Cécile, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle: culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

Vincent-Cassy, Cécile, «Escribir la santidad en la España posttridentina. *Historia general e historias particulares*», *Estudis. Revista de historia moderna*, 50, 2024, pp. 147-164.

Wiesner-Hanks, Merry, «Women's Authority in the State and Household in Early Modern Europe», en *Women Who Ruled: Queens, Goddesses, Amazons in Renaissance and Baroque Art*, ed. Annette Dixon, London, Merrell, 2002, pp. 27-52.