LAS SIETE PARTIDAS DE ALFONSO X “EL SABIO” COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR (1)

Marco Ortiz Palanques^{1}*

Resumen

Se plantea un estudio tipológico y de caso en el cual se busca la correspondencia entre los aspectos de “explicación”, “organización del conocimiento”, “formación del universo simbólico” y “mecanismos de terapia y aniquilación”, elementos del esquema de legitimación de Berger y Luckmann (*La construcción social de la realidad*. 1976), con la explicación que hace Alfonso X “El Sabio” acerca de cuáles son las características del rey, contenida en *Las Siete Partidas*. Se estudia específicamente la “Segunda Partida”, Títulos I al XVIII, donde está contenida la doctrina acerca del poder real. La metodología señala que se aceptará al texto alfonsino como legitimador en caso de cumplir con el paso de poseer una “explicación” y con el de no carecer de mecanismos de terapia y aniquilación. La demostración se logró completamente en cuanto al primer aspecto; pero sólo parcialmente en cuanto al segundo.

Palabras Clave: Alfonso X, legitimación, *Las Siete Partidas*, universo simbólico.

¹ * Polítologo, Magister en Filosofía y Doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Los Andes. Entre otros, ha publicado: “*Leviathán y Behemot: El mito y la redefinición hobbesiana*” (Revista “Presente y Pasado” Nº 4, ULA.); “*Es ‘estasiología’ un término adecuado para nombrar la ciencia que estudia los partidos políticos?*” (Politeia, UCV); *Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”* (Revista Dikaiosyne Nº 5, ULA.); *Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas* (Dikaiosyne Nº 6); *El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la techn retórica* (Dikaiosyne Nº 7). Actualmente estudia los efectos de los sistemas electorales venezolanos sobre la proporcionalidad y dirige un proyecto de investigación sobre el cambio generacional en las presidencias venezolanas.

***LAS SIETE PARTIDAS* OF ALPHONSE X “THE WISE” AS A LEGITIMATING INSTRUMENT**

Abstract

This is a typological and case study that attempts to find equivalents for “explanation”, “organization of knowledge”, “formation of the symbolic universe” and “therapy and destruction mechanisms”, all of which are elements of the legitimation model of Berger and Luckmann (*The Social Construction of Reality*, 1966), in the description given by Alphonse the Wise of the qualities of a king in *Las Siete Partidas*. Particular attention is paid to the “Segunda Partida”, Titles I to XVIII, which contain the doctrine of royal power. According to the methodology used, Alphonse’s text will be legitimating if it gives an “explanation” and has mechanisms of therapy and destruction. The first condition is amply fulfilled, but the second, only partially.

Key words: Alphonse X, legitimation, *Las Siete Partidas*, symbolic universe.

Introducción

La fuerza de todos nuestros actos es la íntima convicción final de estar haciendo lo “correcto”. Es cierto que el tenerla no garantiza que dejemos de ser juguetes del destino; pero su carencia es señal indudable de serlo. El tener algo en qué creer es lo que moviliza los pueblos y da sentido a su existencia como tales, confiriéndoles una unidad que nada tiene que ver con fronteras, luchas de clases o poder perceptible. Así, la creación de ese algo en qué creer cobra fundamental importancia a la hora de aglutinar a los hombres, dando a la política, y su estudio, ese toque que la convierte en distinta a la mera física del poder. Por supuesto, el fracaso es inherente a lo humano, y no se puede obligar a alguien a creer, al menos de manera inmediata, lo que no quiere o no puede concebir.

Las Siete Partidas no son ajenas a todo lo anterior. Escritas en un momento histórico desfavorable, su propuesta acerca de lo que debe ser un rey fue rechazada, y su autor, Alfonso X El Sabio no pudo imponerlas por la fuerza. Esta propuesta se encuentra concentrada en la *Partida II*, títulos I al XVIII, texto al cual dedicamos este estudio, intentando, en lo posible, mostrarla como una estructura de legitimidad, en una sociedad convulsionada. Creemos que este “mostrar” la correspondencia entre una teoría y la realidad en un estudio de caso, sin pasar a una sistematización causal estricta, abre de alguna manera el camino para una comprensión más real no sólo de una época, sino de nosotros mismos en la medida en que pertenecemos al ámbito cultural donde fue concebido el texto estudiado.

Las Siete Partidas con el devenir del tiempo se convirtieron en la última de las fuentes de derecho supletorio del reino de Castilla y de los reinos de las Indias. Su vigencia, pues, cubre, en lo que a América respecta, la totalidad del período colonial, que en términos cuantitativos es mayor que nuestra historia republicana, y cubre el período formativo de los actuales países hispanoamericanos. Es decir, el estudio de las instituciones españolas no puede obviarse a la hora de tratar de especificar lo propio de lo latinoamericano (sin dejar de lado otras influencias) e intentar razonar acerca del sentido del quehacer de estos países.

En términos generales, se intentó mostrar que la *Partida II* es un instrumento de legitimación, que fue usado como tal y que fue rechazado,

al no acoplarse con las ideas existentes en ese momento sobre la sociedad y no tener el rey el poder físico para imponerlas. En la primera parte de este estudio se hizo una exposición del concepto de “legitimación” de Berger y Luckmann. Se eligió éste ya que, al poner el acento en la objetivación de la legitimidad en lenguaje e instituciones, se adapta mejor al estudio de un texto legal que conceptos que ponen el acento en el sentimiento, lo que hubiera llevado el estudio hacia otros rumbos.

La verificación de la correspondencia del concepto con los datos es el objetivo de la segunda parte. En él se verá si efectivamente *Las Siete Partidas* son una estructura de legitimación en los términos de Berger y Luckmann. Para ello veremos sucesivamente a la *Segunda Partida* como explicación del poder real, justificación de ese poder por medio de la justicia, organización de expertos que le da origen y creación de instituciones de terapia y aniquilación para el mantenimiento de la idea de rey que se deseaba crear.

A. Legitimación y luchas sociales

1. La legitimación según Berger y Luckmann

El término legitimación tiene diversas acepciones; todas, sin embargo, se refieren a una especie de acuerdo en cuanto a las reglas existentes en una sociedad, asignándoles un sentido de necesidad que logre mantenerlas en el tiempo y, junto con ellas claro está, las conductas que prescriben (2). Esta necesidad de explicar y “dar sentido” debe, por lo tanto, adquirir un carácter objetivo, el cual se logra mediante el uso del lenguaje. Legitimación no tiene aquí el carácter solamente de un sentimiento de algún tipo, sino que incorpora la idea de que existe un lugar donde se asienta un conocimiento objetivado, al que se puede recurrir en cada ocasión necesaria y por el cual puede saberse, no únicamente qué conducta hay que adoptar, sino también las razones que hay para ello.

La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de significado de “segundo orden” (Berger y Luckmann: 120).

La definición de Berger y Luckmann incorpora los elementos de conductas, reglas, asignación de sentido, convirtiéndolo en un concepto bastante amplio,

que los lleva a desarrollar un marco igualmente extenso, del cual solamente nos ocuparemos en algunos aspectos. Estos autores concentran el poder heurístico del término en el hecho de que el conocimiento mismo es un proceso social, dependiente de los factores de poder existentes en cada comunidad; por lo que allí, en la forma en que surge el conocimiento, es donde se encuentra el origen de la legitimidad. Esta es la laxitud del concepto a que hacemos referencia y su rasgo distintivo frente a una comprensión de la legitimación como justificación. Su elemento base es la pregunta por el mantenimiento de las instituciones, i.e. aquellas pautas de conducta que, surgiendo por la necesidad o la elección humana del momento frente a ciertos acontecimientos, logra luego mantenerse repetidamente. Para estos autores, toda conducta, para mantenerse en el tiempo y con el paso de las generaciones, no depende únicamente de la repetición imitativa o del uso de la fuerza, sino que debe ser provista de algún significado que la haga necesaria para quien la ejecuta, realizándola así y no de otra manera. Este significado puede ir desde el pre teórico «así se hacen las cosas», donde quizá prele el principio de autoridad, hasta la más elaborada teoría, en todo caso, ambas formas de conocimiento justifican una conducta determinada al asignarle un significado (3).

El “conocimiento”, y su expresión en lenguaje, llega así a ser fundamental en la legitimación tal como la entienden estos autores. Es la posibilidad de explicar, como factor último, lo que mantiene a las sociedades, en substitución del mero poder físico, al ser lo que permite a los hombres alcanzar una satisfacción ante la duda sobre por qué los órdenes sociales son como son. Esta relevancia otorgada al lenguaje, en cuanto que da razones (propio de lo humano), permite crear unidades de significado para el mundo, tanto social o natural, que lo rodea, en el origen del cual se encuentra la legitimación. Se vive, así, en un mundo creado por el mismo hombre, donde los ladrillos, las columnas, los techos, fundamentos y ventanas son las palabras. Es lo relativo al conocimiento, en cuanto que producto humano, lo que permite, entonces, la existencia de la legitimación, en cuanto que hay un interés para que una determinada forma de conocimiento, sostén de ciertas formas de conductas, se mantenga.

El significado “provisto” para que las conductas se mantengan es la *explicación*. Por ella entendemos, de manera amplia, el asignar causas a los

sucesos del mundo. Este concepto debe ser, por un lado, relacionado con la manera en que se justifica un orden y, del otro, separado analíticamente de esa misma justificación; de tal manera que quede clara la existencia de un salto lógico entre uno y otro proceso (explicación-justificación) y, al mismo tiempo, en qué medida la explicación sí justifica. La pregunta que aflora en este momento es por la universalidad de la explicación como instrumento justificador de un orden o, más específicamente ¿es inherente a toda explicación el justificar algo? Evidentemente, lo que necesita justificarse y legitimarse es un orden social institucionalizado, pudiendo, para ello, constituir el orden social como semejante al orden natural, ya sea por analogía o simplemente buscando formulaciones totalizadoras que engloben tanto la actividad humana como la natural, lo que nos puede hacer pensar en una continuidad desde las explicaciones de la naturaleza hasta las de la sociedad. En todo caso, desde nuestra perspectiva moderna, donde la naturaleza obedece a una necesidad expresada en leyes, es lícito distinguir un orden legítimo como aquel que intenta asignar a la sociedad un comportamiento semejante. Así, lo que subyace a todo orden institucionalizado es la convicción última de que las cosas son así porque se corresponde con el orden natural que sean así, siendo en este sentido que se entiende a un orden como «mejor» o «peor».

Este *estar más acorde con el orden de las cosas* puede estar orgánicamente vinculado con el orden natural o surgir de una teoría que sólo explique el orden humano. Acudiendo al argumento que sea, ha de existir una explicitación del orden humano, ya sea como semejante al orden natural o surgiendo de manera independiente a él, pero buscando fundamentar la conducta humana acudiendo a expedientes semejantes; es decir, capaces de dar sentido a la conducta humana. En el primer caso, el evolucionismo, teoría natural, se usaba para poder explicar las diferencias que existían entre los pueblos y aun dentro de las sociedades; mientras que en el segundo caso, la teoría del derecho natural, netamente humanista en su origen, es usada para justificar los órdenes liberales dentro de una sociedad.

Es así, que el uso legitimador de una explicación es potencialmente aplicable a toda teoría, aunque no pertenezca inherentemente a ellas. Ese uso le es asignado por un grupo detentador del poder que ve en ellas ciertas correspondencias con el orden que se desea institucionalizar. Este uso explícito

se constituye así en el verdadero diferenciador entre una posibilidad en que toda teoría puede usarse para legitimar algún orden y la realidad en que sí hay teorías específicas que justifican órdenes específicos.

La necesidad de usar una explicitación teórica es de orden diferente a la de formular imperativos prácticos. Sin embargo, en la visión de Berger y Luckmann ambas están inextricablemente unidas. Esto es así porque el hombre, al interrogarse por el sentido y necesidad de las reglas existentes en una sociedad, debe recibir una respuesta del mismo tipo, es decir, que le dé «conocimiento» sobre el tema, para luego pasar al «en consecuencia de... debo actuar de esta manera». Es así que la explicación de las relaciones sociales, como la explicación en general, tiene diversas consecuencias posibles, una de las cuales es la caracterización de un orden social como «producto de...»; i.e. una explicación causa efecto; pero de modo tal que el orden resultante surge como «el necesario» para mí, debiendo en consecuencia velar por su mantenimiento. Este papel de las explicaciones es el de legitimación, tal como lo conciben Berger y Luckmann (120).

La función de legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de “primer orden” ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles (120).

La explicación y la justificación son los objetivos a que apunta la legitimación, lo cual hace mediante la creación, cuando está en su más alto nivel, de *universos simbólicos*. Estos son explicaciones teóricas integradoras de lo que sucede en la sociedad. La legitimación, tanto si toma esta forma como alguna de las otras posibles (exhortativa, explicativa, teórica no integrada) (123-129), tiende a explicar y justificar la forma de institucionalización en dos maneras. La horizontal, que da razón de la totalidad del orden institucional en que se mueve un individuo en particular, y la vertical, que da cuenta de su propia biografía a través del paso por diversos órdenes (121).

Es función de toda explicación el intentar decir por qué las cosas *son* de una determinada manera y no de otra, y es función de toda justificación el decir que es necesario que las cosas *deban ser* de una determinada manera y no de otra. La posibilidad de confusión entre ambas es evidente y el paso de una a otra sutil. La diferencia se centra entonces en que una explicación en particular es tomada como fuente para decir que lo por ella «encontrado» como ley natural

debe mantenerse así en un grupo social determinado, porque ese «es» el orden y se expresa entonces en ley jurídica o en algún otro tipo de norma.

En el plano concreto, esta distinción es problemática. Si bien una primera distinción puede lograrse en el momento en que se separan las proposiciones explicativas de las normativas, hay que tomar en cuenta que los conceptos con que se formulan las primeras ya incluyen determinaciones del universo que «limitan» el campo de conocimiento y sólo permiten formular explicaciones a partir de ellas. El llamado «darwinismo social» explicaba, pero también justificaba, al hacer posible el mantenimiento de una sociedad dando satisfacción cognoscitiva a quien pudiera preguntarse por la razón de ese orden, sin necesidad de recurrir a explicaciones alternas. Más específicamente y dentro de nuestro campo de estudio, al definir Alfonso al rey como «vicario de Dios en lo temporal» y negar esta condición a, digamos, los nobles, decanta una serie de consecuencias que tenderán a favorecer la forma en que él pensaba que debía institucionalizarse España; quedando, quien no lo aceptase así, como un ser aparte que se oponía ya no como alteridad posible, sino como «inconcebible» desde el razonar mismo.

La conducta que el individuo quiere tomar no es ya un problema de aceptación o rechazo, sino que, en su más alto nivel, se convierte en un problema que ha de ser resuelto para su propio beneficio. De forma tal que el no aceptar una institucionalización, se debe a ciertos problemas en las personas, órdenes sociales o sociedades enteras «afectadas», a las cuales es entonces necesario aplicar ciertos tratamientos que propone la explicación.

El realizar estas «beneficiosas» operaciones de conocimiento del mundo real, ya sea para los de dentro de un orden social como para los de fuera, requiere de un aparato que explique no sólo el por qué se dan esos casos, sino también cómo combatirlos. Esto lo proporcionan los mecanismos de *terapia y aniquilación*.

[La legitimación] tiene que desarrollar un mecanismo conceptual que dé cuenta de tales desviaciones y mantenga las realidades cuestionadas. Esto requiere un cuerpo de conocimiento que incluya una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la «cura de almas» (243).

El «loco», el «delincuente», el «subversivo», el «hereje», el «outsider», el «maSlo» y, en general, el otro-distinto-a-nosotros son categorías creadas

para señalar y clasificar a aquellos que de una u otra manera no han aceptado una determinada explicación del mundo, o simplemente poseen otra. Todo esto debe estar previsto por la explicación y, como consecuencia de ello, debe sentar las pautas para la creación de instituciones de terapia y aniquilación de estos casos. Claro está, éstas van desde el regaño hasta la cámara de gases, en un continuo de un sin número de instituciones como manicomios y cárceles. En todo caso es esencial a la legitimación el disponer de tales mecanismos en algún grado y a la explicación el sentar la pauta de su actuar.

Esencial, también, a la legitimación, según la visión de Berger y Luckmann es su objetivación, su separación del hombre y su manifestación en palabra de algún tipo, que debe ser mantenida de forma inalterada con el paso de las generaciones. Se necesita entonces una institución que se dedique a esa actividad, manteniendo los conocimientos alcanzados por esa sociedad y que garanticen la continuidad de las conductas presentes.

Desde esta perspectiva, la legitimación señala una separación del hombre, como ser social, de sus actividades pretendidamente individuales, ya que éstas han de quedar englobadas dentro de alguno de los significados posibles que acepta el universo simbólico (4) en el cual se mueve; quedando, de otra manera, fuera de él y siendo candidato a los mecanismos ya mencionados.

2. Luchas sociales y legitimación

Forma parte de nuestras hipótesis de trabajo el intentar dejar claro que existe un nexo entre *Las Siete Partidas* como instrumento legitimador y la forma estructural que había alcanzado la sociedad española para ese momento. De entre todas las tensiones (moros y cristianos, judíos y cristianos, nobles y rey, judíos y nobles, pueblo llano y nobles, pueblo llano y judíos y moros, etc.) sólo tomaremos lo relevante a la del rey y los nobles, por ser la que articulará los demás conflictos, junto con la de cristianos y moros, en los dos siglos subsiguientes. Un conflicto de intereses en toda sociedad es inevitable, así como la existencia de legitimaciones emergentes. La forma que ello pueda adquirir va desde la duda individual y su pregunta del «por qué las cosas son así pudiendo ser de otra manera» hasta las guerras mundiales. El hecho de ser construcciones humanas, productos de una *elección* en un momento y bajo unas condiciones dadas hace posible este preguntar.

Dadas las tensiones inevitables de los procesos de institucionalización y por el hecho mismo de que todos los fenómenos sociales son *construcciones* producidas históricamente a través de la actividad humana, no existe una sociedad que se dé totalmente por establecida, ni tampoco *a fortiori*, un universo simbólico de esa clase. Todo universo simbólico es incipientemente problemático. La cuestión reside en saber en qué *grado* se ha vuelto problemático (136).

En este estudio nos centraremos únicamente en lo concerniente al conflicto dentro de una sociedad, con bajo nivel de acuerdo en cuanto al universo simbólico general.

Como se ha visto, toda conducta institucionalizada tiende a mantenerse, creando para ello su aparato legitimador en algún nivel. De otro lado, en toda sociedad hay intereses encontrados, i.e. formas institucionalizadas que se contradicen unas con otras, llamadas «conflictos de intereses». Al chocar éstos, se hace más imperiosa la necesidad de legitimar, como uno de los recursos para resolver a su favor el conflicto, o de poner en funcionamiento los mecanismos de terapia y aniquilación de la teoría legitimadora.

La existencia de varios universos simbólicos surge de la diferenciación estructural que se genera en una sociedad, haciéndose más relevante en la medida en que los grupos entran en conflicto y disponen de más o menos poder. Esto hace que la forma de legitimación dominante se corresponda a la del grupo «victorioso» en un momento dado.

Una de las teorías se «demuestra» como programáticamente superior en virtud, no de sus cualidades intrínsecas, sino de su aplicabilidad a los intereses sociales del grupo que se ha constituido en su portador (154).

Por supuesto, una «escalada» en las formas de legitimación siempre es posible fuera de las luchas sociales. No hay un vínculo biunívoco entre ambos conceptos, debiendo demostrarse para cada caso en particular. Pero, de otro lado, cuando los mecanismos de terapia y aniquilación trascienden los parámetros de lo individual para ejercerse colectivamente, sobre grupos portadores de otros universos simbólicos, allí sí hay un vínculo posible en nuestro caso entre las luchas sociales y la creación de instrumentos legitimadores. Decimos «posible en nuestro caso», porque *Las Siete Partidas*

crea como parte esencial de su obra un tratamiento hacia los nobles que difiere del anterior.

B. Los instrumentos legitimadores

1. Diversos tipos de explicación

El esquema conceptual de Berger y Luckmann divide las argumentaciones de legitimación en cuatro tipos de acuerdo a su mayor o menor articulación teórica. Aquí señalaremos las tres de menor nivel únicamente a manera expositiva, ahondando en la de mayor nivel por ser la que corresponde al texto a estudiar. En primer lugar, se encuentran las meramente exhortativas que se expresan únicamente por medio de órdenes y cuya sola razón es que las cosas se hacen de una determinada manera «porque se hacen así». Esta «objetivación de significado de segundo orden», contiene únicamente lo más esencial para ser considerada tal, es decir, que sea verbal. Por ello es clasificada como pre teórica y «conocimiento auto-evidente». Su importancia radica en que su uso indica una gran coherencia social (ya que el que recibe la respuesta no necesita más razones), a partir de la cual surgirán los cuestionamientos que hagan necesaria una aplicación legitimadora de más elaborado orden y a la que, una vez realizada ésta, aspira a llegar toda legitimación.

Es preteórico, pero constituye el fundamento de conocimiento auto-evidente sobre el que deben descansar todas las teorías subsiguientes y, recíprocamente, el que deben alcanzar si han de llegar a incorporarse a la tradición (123).

El segundo nivel (explicativo) es el que da razones a comportamientos particulares, por ello mismo no se encuentra integrado en un cuerpo de conocimientos. Se expresa en proverbios, máximas morales, leyendas, cuentos populares (123).

El tercer nivel supone una integración total, en forma orgánica, de aquello que se quiere legitimar. Por su separación de la realidad y su organicidad, aunque no por la forma de sus contenidos, Berger y Luckmann clasifican a este nivel de «teórico». Su consecuencia principal es el grado de autonomía que esta explicación alcanza, equivalente a las instituciones mismas que intenta legitimar, lo cual permite crear «sus propios procesos institucionales»

(124). De otro lado, y dado su creciente nivel de complejidad, ya requiere de un personal especializado que se encargue de mantenerla (123).

El último nivel, al cual pensamos que pertenece el texto de las Partidas de Alfonso X es el de los llamados universos simbólicos, que se caracterizan por poseer explicaciones globales, integradoras de *todos* «los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales» (124). Si este poder unificador lo califica de «universal», lo «simbólico» le viene dado por su alejamiento de la «realidad cotidiana» y su capacidad explicativa de lo cotidiano a partir de un mundo de referentes de mayor nivel de abstracción. En última instancia se crea un mundo aparte que engloba las diversas instancias del mundo real, confiriendo sentido a todas las acciones de los que viven bajo ese universo simbólico, evitando en lo posible, las contradicciones que se presenten en el desempeño de los diversos roles institucionalizados. Este «conferir sentido» a los actos humanos puede llevarse a cabo en lo individual y en lo social, en lo que estos autores llaman «funciones del universo simbólico»:

Funciones del universo simbólico:

a) Nómicas individuales:

1. Separa lo real-cotidiano-luminoso de lo sombrío (128).
2. Jerarquiza el desempeño de los diversos roles (128).
3. Ordena la biografía individual al dar sentimientos de pertenencia (129).
4. El ser del individuo se encuadra en un universo simbólico (130).

b) Nómico sociales.

1. Asigna niveles jerárquicos al ser (132).
2. Ordena el pasado, el presente y el futuro (133).
3. Integra todos los procesos institucionalmente aislados (133).
4. Evita el caos en situaciones de precariedad (134).

Usaremos el término aplicándolo también a la construcción de universos simbólicos y con el mismo sentido ya asignado a la explicación; es decir, como el conjunto de premisas y consecuencias tendientes a dar razón de los sucesos del mundo. Esto es más amplio que el universo de legitimación, ya que no incluye la idea de justificación. Esta idea puede existir potencialmente en todas las teorías o sólo en algunas, o ser más susceptible de manifestarse en

unas que en otras. Lo que ha de quedar claro es que al incluirse la justificación es cuando una teoría cumplirá la función de legitimación.

2. Cómo se hará la demostración

Todo texto legitimador debe reunir ciertas y determinadas condiciones para ser considerado como tal. La amplitud del concepto manejado por Berger y Luckmann hace factible el establecimiento de una identificación positiva (i.e. a partir de lo que el texto contiene). Aquí hemos establecido además una identificación negativa, por la cual si el texto contiene ese elemento, no debe ser considerado como legitimador. La pregunta entonces a responder aquí es ¿Cómo reconocer si un texto es o no una instancia legitimadora? no ya de manera potencial sino realmente.

En primer lugar es necesario tener clara la diferencia entre los dos tipos de explicación. Una primera que se formule como ley natural bajo el enunciado «si A entonces B» o «que B sea C en consecuencia de determinadas premisas» (proposiciones explicativas). De otro lado, se ha de encontrar también presente la explicación bajo la fórmula de «es necesario que exista A y hay que realizar todas las acciones conducentes a su mantenimiento» (proposiciones justificatorias). Como se ve, esta fórmula apela directamente al comportamiento de las personas exigiendo un tipo determinado de conducta. Así, si el primer tipo de explicación es lo común a todo tipo de explicación, el segundo sólo es posible en un contexto legitimador.

Como ya se vio, esta distinción sólo es posible si se concibe el universo cognoscitivo y las conclusiones posibles a extraer de él como también justificatorias, al limitar el campo de lo cognoscible. Así, las proposiciones justificatorias tienen un sustento en ellas como las conductas posibles derivables. El hecho de poseer proposiciones justificatorias de manera positiva sólo reafirma la vocación legitimadora que ha adquirido la teoría al legitimar un centro de poder. Habiendo quedado como esencial el carácter justificativo de la explicación para poder ser considerada como legitimadora, podríamos decir que es tal en caso de que la posea.

Para una mejor verificación es necesario señalar qué elemento, si estuviera presente, invalidaría el hecho de que un conjunto de ideas, tal como el que se acaba de exponer en cuanto a los contenidos de la explicación, pueda

considerarse un instrumento legitimador. En este sentido, un texto no puede justificar todas las actitudes humanas posibles, sino que debe haber algunas «injustificables». Es decir, dentro de las proposiciones normativas, no puede existir el argumento «toda conducta en todo nivel está justificada». Expresado en grado afirmativo, debe preverse la existencia del «otro». Así todo texto que deba ser calificado de legitimador debe poseer una explicación de por qué se dan los «casos desviados», cual es la terapia necesaria para «curarlos» o si hay que «aniquilarlos» (creación conceptual de instituciones) y, lo que lo hace verdaderamente legitimador, debe darle una valoración positiva a ese «reintegrarse al mundo».

Una vez separados estos dos elementos esenciales, hay otros para cuya existencia el texto legitimador depende de su relación con la estructura de poder de una sociedad. Por supuesto, la existencia misma de la legitimación supone la existencia de un «algo» a legitimar, i.e. de unas conductas que hay que mantener, con unos interesados en que ello sea así. Ya sea a favor o en oposición a lo que podamos considerar el poder en una sociedad, estos interesados tenderán a aglutinarse en algún tipo de estructura y así, de acuerdo al *poder* de estos interesados y de acuerdo a la cercanía para con ellos de la instancia legitimadora, habrá o no la manifestación en mayor o menor grado, en forma de estructura, de dos instituciones esenciales para el mantenimiento de esas conductas. Ellas son: 1ª estructuras destinadas a mantener las instancias legitimadoras y que favorezcan el encuentro de expertos encargados de ello y 2ª estructuras destinadas al tratamiento o aniquilación, según sea el caso, de los «desviados».

La hipótesis que proponemos en este punto, aunque no pretendemos comprobar, es que a mayor cercanía al centro de poder y a mayor poder de éste habrá una estructura más sólida de legitimación frente a los competidores. Estas dos estructuras «accidentales», que son variables dependientes del nivel de poder y de cercanía de la legitimación, en caso de que existan, serán usadas como indicadores de que hay texto legitimador y de la importancia de éste. De esta exposición queda claro que no hay solamente que demostrar a *Las Siete Partidas* como instrumento legitimador (identificación conceptual), sino que es necesario, para completar el razonamiento, dejar en claro que sí hay nuevos mecanismos de terapia y aniquilación, y sí hay un vínculo explícito entre las

luchas sociales en España para ese momento y *Las Siete Partidas*. De llegar a demostrar únicamente el primer punto, el conceptual, no podría asegurarse que existe algún vínculo entre el texto alfonsino y las luchas sociales en España para la época. Si se llega hasta el segundo (existencia de nuevos mecanismos de terapia y aniquilación), la demostración sería vinculante, aunque por vía indirecta. Sólo la demostración de que hubo un uso explícito de las *Partidas* en las luchas sociales de la época asegura la veracidad del razonamiento. En este texto sólo llegaremos hasta el segundo punto.

Si bien solamente la explicación justificativa es en realidad lo único necesario para demostrar la existencia de una argumentación legitimadora, debido a la estricta correspondencia del concepto con esta definición se usarán los demás indicadores como refuerzo en la argumentación. En consecuencia, el texto legitimador debe contener lo siguiente para ser considerado como tal:

- Existencia de una explicación.
- Existencia de una justificación.
- Existencia de una estructura de sabios.
- Teoría acerca del otro (terapia y/o aniquilación).

Este esquema será el objeto de las siguientes secciones.

C. La explicación

Para llegar a la justificación se hace necesario darle alguna sustentación teórica, es decir, otorgarles un nivel de conocimiento a los valores a institucionalizar. Como se ha visto, es necesidad de la legitimación el asignar razones, pues sólo se justifica argumentando que una institución existe porque «pertenece» a una forma de la *realidad* que debe mantenerse.

La legitimación no sólo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son [...] el «conocimiento» precede a los «valores» en la legitimación de las instituciones (122).

El orden que Alfonso X intenta justificar, dentro de los posibles horizontes que han surgido en España y que atañe a los objetivos de esta investigación, es aquel basado en la superioridad del poder real y el mantenimiento de la unidad del reino.

Esta superioridad del poder real es explicada recurriendo al menos a tres modelos teóricos, que no se presentan como completamente separados sino que se imbrican en varios puntos. Siguiendo el mismo orden de exposición presente en las Partidas, la primera teoría señala que el rey es «vicario de Dios»; es decir, el enviado para velar por la salvación de sus súbditos, en lo que toca a lo temporal, mediante el ejercicio de la justicia. La definición comienza así: Vicarios de Dios son los reyes cada vno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantener las en justicia e en verdad quanto en lo temporal (2,1,5) (5).

Al lado de este modelo de «derecho divino», se encuentra el de «contrato social», contenido en la 7ª ley del Título 1º de esta Segunda Partida. En ella se explica que el origen de la institución real se dio cuando los hombres convinieron en que era necesario poner fin a las discrepancias surgidas entre ellos, las cuales tienen su origen en una diferencia esencial de toda la especie con respecto a los demás animales, y es que éstos «traen consigo naturalmente todo lo que han menester», mientras que el hombre no, necesitando del concurso de otros para la satisfacción de sus necesidades. Pero al reunirse los hombres existe la probabilidad (y de hecho siempre se da según Alfonso) de que surjan desavenencias y para resolverlas es necesario algún concepto de justicia, el cual sólo puede ser ejercido por el rey, quien ha de guiar, mandar y ejercer la justicia de Dios.

Antiguamente, primero, fueron los Reyes que los Emperadores, E vna de las razones que mostraron por que conuino que fuesse Rey, es esta, que todas las cosas que son bivas, traen consigo naturalmente todo lo que han menester que non conuiene, que otro gelo acarree de otra parte [...] Mas el ome de todo esto non han nada, para si amenos de ayuda de muchos, que le busquen, e le alleguen aquellas cosas que le conuiene. E este ayuntamiento non puede ser sin justicia, la que non podria ser fecha, si non por mayores a quien ouiesse los otros de obedecer (2,1,7).

Hay entonces una coincidencia entre esta teoría y la de derecho divino; ya que el papel del rey en ambos casos es el ejercicio de la justicia de Dios.

E por ende fue menester por derecha fuerza que ouiesse vno que fuesse cabeça dellos, por cuyo seso se acordasen e se guiasen assi como todos los miembros del cuerpo se guian e se mandan por la cabeça. Esta razón ya espiritual segun dicho de los profetas e delos santos porque fueron los reyes, e es esta que la justicia que nuestro señor Dios avia a dar en el mundo, porque lo biviessen los omes en paz y amor, que ouiesse quien la fiziesse por el en las cosas temporales (2,1,7).

Al lado de la visión natural del contrato social y la espiritual del derecho divino se yergue la tercera forma de explicación que, además, viene a surgir como integradora de las otras dos, aunque topológicamente queda en el texto vinculada directamente a la espiritual. Se desarrolla principalmente en la Partida 2, Título 9, Ley 1, sin embargo está fuertemente desarrollada en 2,1,5 (derecho divino) y sólo en cuanto a que el rey representa la «cabeza» del reino en 2,1,7 (teoría natural del contrato social). Esta teoría es la que aquí llamamos «hermética» por su semejanza con los elementos principales de esta doctrina que tanta relación tiene con las culturas árabe y hebrea y de la que el territorio de la Península Ibérica fue un fértil campo para su desarrollo.

Este modo de conocimiento parte de la idea de que existe una correspondencia, no sólo como metáfora, sino real y efectiva entre el hombre (microcosmos) y la totalidad del mundo que lo rodea (macrocosmos), de forma tal que los elementos del uno también son los del otro, relacionándose de manera análoga.

La doctrina hermética parte del principio de que el Universo -el macrocosmos- y el hombre -el microcosmos- se corresponden mutuamente, son un reflejo el uno del otro, y lo que hay en uno, debe hallarse también, de algún modo, en el otro (Burckhardt, 1976, 39).

Para Alfonso la fuente de este conocimiento es *El libro de Alexandre*, supuesto escrito de Aristóteles a Alejandro el Magno y que circuló con cierta amplitud durante la Edad Media.

E, por ende, Aristoteles en el libro que fizo a Alexandre de como auia de ordenar su casa e su señorío diole semejança del ome al mundo; e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que en ella son, fazen vn mundo, que es llamado mayor, otrosi, el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assi como el mundo mayor, ha muebda, e entendiemento, e obra, e acordança e departamento, otrosi, lo ha el ome segund natura; E (sic) deste mundo menor, de que el tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que asemejo ende al rey e al reyno, e en qual guisa deve ser cada vno ordenado (2,9,0).

Hay una característica resaltante en lo que a esta particular versión Alfonsina del modelo se refiere: el hombre como referente originario y a partir del cual se ha de comprender tanto al mundo como al reino.

diole semejança del ome al mundo E deste mundo menor, de que tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que asemejo ende al rey.

De esto surge que el hombre es tomado como último referente del modelo, en el cual «mundo» y «reino» son como el hombre y no éste como ellos. El modelo tiende a expandirse a partir de esta semejanza original y el reino pasa a ser el cuerpo, el rey su cabeza y todos los demás súbditos distintas partes del cuerpo.

e mostro [Aristóteles] que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeza del ome que es sobre todo el cuerpo, el mas noble lugar, e lo fizo como rey; e quiso que todos los sentidos, e los miembros ... le obedesciessen, e le sirviessen, assi como señor, e governassen el cuerpo, e lo amparasen assi como a reino. Otrosi mostro que los oficiales e los mayores deven servir al rey, como a señor e amparar, e mantener el reyno como a su cuerpo pues que por ellos se ha de guiar (2,9,0).

La correspondencia del rey, el reino y los súbditos a partes del cuerpo humano será un tema recurrente, aunque nunca sistemáticamente desarrollado, en las Partidas. Según esta correspondencia, el rey viene a ser no solamente

la cabeza, como se evidencia del texto anterior, sino también el corazón, tal como se encuentra en la sección en que se define al rey mediante el derecho divino (2,1,5); el reino es el cuerpo (2,9,0) y los funcionarios y súbditos los miembros, los sentidos y miembros internos (2,9,0). En definitiva no hay una explicación completa, concentrada en un punto, de cada una de las teorías justificatorias, sino que estas se manifiestan a lo largo de diversos aspectos en el texto.

En cuanto a las relaciones de ésta con las otras dos teorías se pueden señalar: 1º las topológicas, 2º en cuanto a los portadores y 3º las de demostración y sustentación. El primer tipo de relación ya ha quedado demostrado en las citas anteriores.

En cuanto a los portadores, estos pueden ser de dos tipos: los profetas y santos de un lado y los sabios del otro. Los primeros se encargan de proporcionar un conocimiento espiritual, mientras que los segundos proveen uno terrenal, siendo los portadores a su vez, de la teoría del contrato social. Ahora bien, las conclusiones a que ambos llegan, aparte de las definiciones ya dadas, es que, en el caso de los santos, el rey es comparado al corazón y al alma del reino, mientras que en el de los sabios lo es a la cabeza. Esta separación no es tan tajante, puesto que los sabios también han llegado a la conclusión de que el rey es corazón y alma.

Semejança muy con razon, pusieron los sabios, en dos maneras,
al Rey sobre su pueblo, La vna a la cabeça del ome, onde nascen
los sentidos. La otra al coraçon do es el anima de vida (2,13,26).

La amplitud de la exposición alfonsina nos permite calificarla como de intento de construir un universo simbólico. Aunque como se vio conviven en ella diversas formas de explicación, ello no autoriza a concluir que haya varias teorías parciales no articuladas orgánicamente. En efecto, es característico del pensamiento medieval esta visión integral del hombre donde la fe y la razón llegan a conclusiones semejantes y es en este universo en el que se mueven las partidas. Si bien el derecho es la forma más concreta de control social y, por lo tanto, el mecanismo «operacional» de legitimación, se podría pensar que *Las Siete Partidas* son sólo eso. Sin embargo, las Partidas no se corresponden a lo que actualmente consideramos un texto común de derecho

que se limita a exponer normas y las sanciones previstas para su violación. Es un texto «fundacional», en el sentido de que, conteniendo leyes tal como las concebimos actualmente, expone también y como tema principal, los fundamentos de una sociedad, por qué se ha organizado así y no de otra manera y qué es lo correcto hacer en cada caso.

Más que el carácter de código, las Partidas tienen todas las características de una amplia y magnífica enciclopedia de Derecho, en la que se trata de toda clase de materias jurídicas y de los fundamentos filosóficos, morales e históricos de cada una de las instituciones expuestas desde un punto de vista más doctrinal que legal (Tous: 180).

De otro lado, como se verá, las Partidas surgen de una institución encargada de crear dichos universos simbólicos, como lo es la Escuela de Toledo.

En conclusión, es lícito considerar las Partidas como expresión de un universo simbólico, no solamente en su nivel «operacional» de derecho, sino ya en el más amplio de verdadero intento de explicación de todas las características institucionales de una sociedad. De otro lado, y en relación con el hecho de existir diversas maneras de explicar la existencia de la institución real, no debe suponerse de inicio que haya teorías en competencia. En realidad habría tres maneras de plantear la cuestión:

1. Alfonso es un ecléctico.
2. Se acepta que el mundo pueda ser explicado de maneras diferentes.
3. Todas las teorías expuestas están integradas en una que las engloba.

Lo primero, en realidad, tiene muy poco que ver con el fondo de la cuestión aquí debatida y sólo tendría sentido en caso de que las diferentes teorías intentaran satisfacer diversos grupos sociales, lo que no es aquí el caso. En cuanto a los otros puntos, si se acepta que el mundo pueda ser explicado por varias teorías y no por mera casualidad sino por la misma necesidad de la lógica del conocimiento, nos encontraremos ante un modo típico del pensar medieval.

Tanto el conocimiento «natural» como el «espiritual» son aceptados dentro de la sociedad medieval. Los principios racional y cristiano conviven uno al lado del otro y llegan, por necesidad, a conclusiones semejantes. A semejanza

de Santo Tomás, Alfonso integra estas dos formas de conocimiento. Esta concepción unitaria no se debe a una mera coincidencia entre las conclusiones racionales, de fe y del poder real, sino a un modo unitario de concebir al hombre, a sus necesidades y a lo que lo rodea, concepción que quedó en entredicho en el siglo XVII y, definitivamente derrotada, no fue reemplazada por otra concepción integradora, sino que el principio racional (en su versión de ciencia) simplemente excluyó otras formas posibles de conocimiento.

D. Cómo se hace el conocimiento

Los argumentos acerca de por qué un orden debe ser de una manera y no de otra suponen que previamente se *expliquen* sus elementos constitutivos. Esto ya lo hemos hecho en lo tocante a la figura del rey. En esta sección se revisarán los argumentos que proclaman un orden como «el necesario» por un deber ser de las cosas en el que la actuación de los hombres debe dirigirse a su mantenimiento. En este sentido, la idea central que entreteje todo el texto alfonsino es la del mantenimiento de la justicia; i.e. la institución real es la más adecuada para su mantenimiento, debiéndose por ello sostener.

Una argumentación justificatoria debe, para ser tal, en un ambiente de legitimación, partir de un «conocimiento» previamente establecido, formulado de tal manera que el significado por él mentado sea aceptado socialmente. Esta correspondencia entre el *modo* de obtener el conocimiento y la sociedad que lo aceptará es esencial en la función legitimadora, porque de no ser así, sus posibilidades de servir como instrumento legitimador disminuirán.

1. La fuente: santos y sabios

La forma en que una sociedad «conoce», es decir, asigna razones a por qué las cosas suceden de una determinada manera, está, en contra de cualquier pretensión científica, culturalmente establecida, pudiendo en consecuencia juzgar lo mejor de uno u otro modo de conocer no por otra cosa que la aceptación que se haga de sus resultados como válidos. La sociedad medieval, en este respecto, disponía de unos mecanismos de conocimiento diferentes a los de la ciencia actual. Los modos de conocimiento autoritario y lógico - racional son en los que se basa Alfonso, y mucho más en el primero que en el último. El modo autoritario se centra en el hecho de haber determinados

personajes aceptados como «productores cualificados de conocimiento» (Wallace: 16). Alfonso el Sabio recurrirá constantemente a esta fuente en la forma de «santos» y «sabios».

De estos personajes se ha de aceptar lo que digan como fuente válida de conocimiento, como portadores de lo que se *debe* hacer en cada caso. Bajo el primer aspecto tenemos las tres teorías ya vistas acerca del poder real, que fueron ejecutadas en concordancia por los sabios (especialmente el Aristóteles del *Libro de Alexandre*) y los santos, ambos acompañados, además, de los «antiguos» como especie de calificativo usado con especial referencia para los primeros (6).

Existe, de otro lado, un acuerdo de origen entre estos dos cuerpos de doctos, que hace semejantes, o al menos complementarias en cada caso, sus conclusiones. Los sabios demuestran según *natura*, que parece ser algo así como la evidencia que surge del razonamiento, mientras que los santos recurren a las sagradas escrituras. Ya desde la fundamental explicación inicial del término «Rey», Alfonso recurre a ellos. Así, la existencia de estos «vicarios de Dios», que se ocupan de mantener la justicia y la verdad temporales en su pueblo, es demostrada por ambos.

Esto se muestra complidamente en dos maneras. La primera de ellas es *spiritual*, segund lo mostraron los profetas, e los santos aquién dio nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente e de fazer las entender. La otra es segund *natura*, assi como mostraron los omes sabios que fueron conoscedores de las cosas naturalmente (2,1,5).

El acuerdo para Alfonso no es meramente casual, sino un acto manifiesto entre ambos grupos. Aunque ello sea así, sin embargo, no se explica el modo en que se llega al acuerdo, ni ninguno de los procedimientos, sino que se toma como un hecho cumplido.

Como los santos se acordaron con los sabios antiguos, que el pueblo es tenuto de fazer al Rey,...

Razones naturales mostraron los sabios segund diximos en estas otras leyes, e que dieron semejança a las cosas que el pueblo es tenuto de fazer al Rey. Mas

ahora queremos decir, en que manera, los santos de la fe, de nuestro Señor Iesu Christo con ellos en esta razón (2,13,12).

Dixeron, los padres santos e los filosofos antiguos, que el temor, es assi como guarda, e portero del amor, ca sin el, non es ninguna cosa complidamente fecha (2,12,8).

Aristóteles es, sin duda, la gran fuente entre los sabios y aun entre todos los productores de conocimiento, destacándolo de entre los genéricos «santos» y «sabios». Su fuente principal es el llamado *Libro de Alexandre*, atribuido a él durante la Edad Media. Alfonso usa a este sabio no únicamente como fuente de conocimiento, sino también como del deber ser.

2. La forma de conocimiento

Habiendo quedado establecido que la fuente son los sabios y los santos, queda ahora precisar cuál es el método que Alfonso X utiliza para sustentar el “conocimiento” por él producido. Dentro de la clasificación de Wallace (1976:12), quedaría que usa el método autoritario y lógico-racional. El primero está directamente vinculado a su fuente (santos y sabios), mientras que el segundo atañe a los procedimientos mismos con que se hace el conocimiento. Este método, no busca el contraste con los objetos de la llamada realidad, sino que intenta encontrar una racionalidad íntima en el propio pensar. Elaborada de esta manera, la definición es insuficiente, en cuanto que no posee, las reglas específicas de ese pensar (la lógica de la producción de conocimiento), que no son únicamente las de la lógica formal, en tanto poseen un trasfondo social que de alguna manera orienta el sentido que ha de tomar el pensamiento. Alfonso X, en nuestro caso, no podía prescindir, como trasfondo, de la idea de divinidad como razón última, que debía permear todos sus juicios. El modo lógico-racional es servidor del actual pensamiento científico y como tal estamos acostumbrados a tratarlo. Sin embargo, dentro de lo que Titus Burckhardt llama “ciencia tradicional” (1992: 54-56) este modo del pensar tiene como último fin la razón divina, y no es el único camino para llegar a ella. La ciencia tradicional no considera a la razón como forma exclusiva de conocer y concede igual rango a la metáfora (Burckhardt 1992: 54) y a la alegoría (Rodríguez: 64-66) en cuanto que contribuyen a acercarnos a la revelación divina.

La diferencia entre los dos puntos de vista, el *fiqh* [pensamiento racional en el modo de conocer tradicional del Islam]. y del racionalismo moderno, ya sea filosófico o simplemente científico, es, en suma, la siguiente: para el primero, la razón no engloba toda la realidad, ni mucho menos, sino que la traduce a su manera y a medida que se abre a la revelación divina; para el segundo -el racionalismo, tanto filosófico como científico- todo ha de poder explicarse por la razón, y tan sólo por ella, aunque no se sepa qué es esa razón, ni por qué posee ese derecho casi absoluto frente a la realidad (Burckhardt 1992: 56).

La metáfora y la alegoría, por su parte, intentan descubrir una verdad que no puede ser encerrada en definiciones racionales (ibid.: 54). Ambas buscan alcanzar una verdad que se sitúa más allá del pensar racional posible a partir de la concepción únicamente empírica de la sociedad, para alcanzar las verdades acerca del sentido oculto del hombre y del mundo. Para ello, se expresa mediante símbolos, por ser éste el único vehículo posible para su adquisición.

Para la mentalidad medieval la interpretación alegórica no es un juego de poetas, y aunque sí es alta poesía, es sobre todo el método para descubrir la verdad del mundo que se ve y que se toca. Las grandes verdades solamente se pueden decir con símbolos, porque las grandes verdades son ocultas y secretas (Rodríguez: 64).

Y estos son los métodos que usa Alfonso X. Era consecuente con su época. Como vimos incorpora el lógico-racional en su primera definición del rey como vicario (que es hecha por el método de género y diferencia); pero también trabaja con metáforas, en el caso del microcosmos y utiliza la alegoría (7) al mostrar el reino como un hombre. Incluso intenta una explicación de la sociedad basada en un razonar acerca de la conducta del hombre tal y como lo observamos; pero también aquí está de trasfondo la idea de que la divinidad impregna, concediendo sentido, todas las actividades del hombre y que el rey y el reino sólo pueden explicarse mediante ella, que es su razón última.

E. La Justicia como sostén de la autoridad del rey

Las proposiciones justificativas en sí, características de todo texto legal, no tendrían razón de ser si no existiera uno o varios principios articuladores de los cuales se derivasen. Con la mirada dirigida hacia el centro de esos principios

normativos, el investigador se encontrará con algún principio de justicia, que oriente o anime las sociedades. Sin embargo, nuestro objetivo no gira hacia ninguno de esos dos extremos, sino que más bien intenta observar la idea de justicia como sostén de la autoridad real. En efecto, el rey, para Alfonso, no ejerce el poder por la sangre que tiene o por el mero señalamiento divino. Su misión es hacer que la justicia reine entre los hombres, siendo eso lo que lo hace ser rey y siendo por ello que fue colocado por Dios en ese lugar.

Esta caracterización tiene diversas consecuencias. La más importante, dentro de nuestro estudio, es la relevancia cobrada por el rey frente al resto de los habitantes, y la consecuente pérdida de poder por los nobles. El rey deja de ser un *primus inter pares* para adquirir una condición esencialmente diferente, siendo el único dador de justicia en todo el territorio del reino.

El derecho divino no está orientado en Alfonso hacia el ejercicio del mando o de la voluntad. Ya desde un inicio surge la distinción primera, centrada en el principio de las «dos espadas», donde el rey tendrá un doble papel, el de auxiliar a los sacerdotes en el mantenimiento de la fe y hacer la justicia, que proviene de Dios. Se le asigna, así, un sentido al mando y al ejercicio de la autoridad.

E como quier que ellos [los sacerdotes], son tenudos de fazer esto que dicho avemos [crear, guardar y mostrar la fe], con todo esso, porque las cosas, que han de guardar la fe, non son tan solamente de los enemigos manifestos, que en ella non creen, mas aun de los malos Christianos atrevidos que non la obedescen ni la quieren tener, ni guardar, e que esto es cosa que se deve vedar, e escarmentar crudamente, lo que ellos [los sacerdotes] non pueden fazer, por ser el su poderio espiritual que es todo lleno de piedad, e de merced: por ende nuestro Señor Dios, puso otro poder temporal en la Tierra con que esto se cumpliesse: assi como la justicia que quiso que se fiziesse en la tierra por mano de Emperadores e de los Reyes. E estas son las dos espadas(,) porque se mantiene el mundo. La primera espiritual, taja los males escondidos, e la temporal los manifestos (2,0,0).

Si bien estas dos tareas están presentes en las Partidas como de igual importancia, el tratamiento de la justicia, en estos aspectos referentes al rey, es mucho más amplio que el mantenimiento de la fe. Sobre esto, el rey tiene el poder de atacar a los que *manifestamente* se opongan a ella. Esta

es la versión Alfonsina de las dos espadas. En ella, el rey se ocupa de todo lo temporal, mientras que los sacerdotes tienen la injerencia en lo espiritual. Esta separación entre fe y justicia no deja de ser relevante en el contenido de la corriente “de convivencia” en España. Ya para el reinado de Alfonso X la superioridad cristiana en la Península era irrefutable y la interacción política entre los poderes cristianos y musulmán un asunto cotidiano. La teoría de las dos espadas, al separar conceptualmente la fe de la justicia, permite ampliar el poder del rey hacia nuevas dimensiones, que incluían los grupos de moros y judíos dentro del reino de Castilla, en un ambiente, claro está, de superioridad cristiana.

Este “equilibrio a favor del cristianismo” es el que se romperá en el siglo XIV y culminará con su definitiva victoria con la conquista de Granada.

El reinado de Alfonso X marca la culminación de la prosperidad de las dos razas [moros y judíos] bajo la soberanía de los reyes de Castilla. Las *Partidas* contienen numerosas leyes que señalan sus derechos y privilegios (...) [pero al mismo tiempo], incluso en tiempos del Rey Sabio, el gobierno hizo todos los esfuerzos posibles para evitar que tanto los judíos como los moros se uniesen en matrimonio con los cristianos ... para conservar y mantener las barreras que los mantenían aislados (Merriman: 168-169).

El mantenimiento de la justicia, por la mayor dimensión e insistencia en Alfonso, queda como tema principal de las tareas reales. El contenido específico de ésta, en forma de definición, es que debe ejercerse en beneficio del pueblo y que esto es un deber real otorgado por Dios.

E otra razón ya espiritual según dicho de los profetas e de los santos porque fueron reyes, e es esta que la justicia que nuestro señor Dios avia a dar en el mundo, porque biviessen los omes en paz y amor, que oviesse quien la fiziesse por el en las cosas temporales (2,1,7).

El ejercicio de la justicia sostiene el poder del rey y es concebido como el elemento constitutivo del pueblo como tal y lo que los diferencia de un simple agregado de hombres para constituirlos como sociedad. El ejercicio de la justicia es inseparable de la figura del rey, que es “cabeza”, “padre”, “alma” y “vida” para el pueblo. En términos más amplios, en la reflexión acerca de la relación rey-justicia, no está contenida únicamente la idea de cómo mantener el poder, en una mera justificatoria, sino que se sustenta la relación misma

como orgánica, de forma tal que una comunidad política viene a ser aquella que es regida con justicia por intermedio del rey en los reinos y del emperador en los imperios, como únicos agentes posibles. Es en esta limitación donde se encuentra la justificación de nivel conceptual, ya que se restringe el universo de los que ejercen justicia a solamente dos tipos.

La justicia es para Alfonso el actuar de acuerdo a derecho y el derecho son las *Partidas* y el *Fuero Real*, imponiendo la primera, tanto al rey como al pueblo, una serie de deberes recíprocos. Del lado del rey, están el amar, honrar y guardar al pueblo, ejerciendo la justicia en sí, el castigo paternal y la misericordia (2,10,2). La justicia en el amor la ejecuta mediante las mercedes que concede al pueblo; en el honor, poniendo a cada uno en su lugar según linaje, bondad o servicio, y en el guardar, no haciéndole lo que no quisiese que le hagan a él y pidiendo de acuerdo a la ocasión.

Estos principios permiten a Alfonso separar al mundo en “buenos” y “malos”, siendo el rey el instrumento para el sostenimiento de los primeros y, aun más ampliamente, para el sostenimiento del reino en general. Es decir, el ejercicio de la justicia no sólo hace bien sobre los individuos del reino, a quienes directamente toca, sino que hace próspero al reino en su conjunto y, siendo el rey el responsable de que ella se ejerza, él es también responsable del bienestar del reino en su totalidad, pues Aristóteles dijo:

que deve el rey fazer en su reyno, primeramente, faziendo bien a cada vno segund lo meresciesse. Ca esto es assi como el agua, que faze crescer todas las cosas, e de si, adelante los buenos, faziendoles bien, e honrra. E taje los males del reyno con la espada de la justicia e arranque los tortizeros echandolos de la tierra, porque non fagan daño en ella (20,10,2)

y Salomón también:

Ca si fuese justiciero, non avra cobdicia, de fazer cosa, en que aya tuerto, nin mal estança. E seyendo mesurado, non avra porque cobdicar las cosas sobajanos, e sin pro, e fara segund dixo el

rey Salomon que el rey justo, e amador de la justicia, endereça su tierra, e el que es cobdicioso ademas: esse la destruye.

El tener esta posición de cabeza, alma, vida, padre y juez de un pueblo es lo que permite entonces al rey el ejercicio de su poder y la explicación de que, dentro de ciertos límites podrá exigir el cumplimiento de sus órdenes y voluntad, en el supuesto de que se enmarcan dentro del beneficio del pueblo. Alfonso no olvida que el rey es “señor” de su pueblo y que debe ser tratado como tal: “E como quier que el rey es señor de sus pueblos; para mantenerlos en justicia e servirse dellos con todo esso: guardarlos deve, en manera que non le fallezcan cuando menester los oviere” (2,5,14). El contenido de este servirse no está exento de límites, y el rey siempre puede convertirse en tirano. La caracterización de este personaje, así como las consecuencias para el rey y el reino, no están del todo claras en las *Partidas*. Alfonso dice seguir explícitamente a Aristóteles en sus tratados de ética; pero sólo lo nombra. El glosador de la edición utilizada, por su parte, dice que la definición es la de la *Ética Nicomaquea* (Libro VIII, cap. 10, 1160a-b), en la que se dice que la tiranía es la peor forma de gobierno (opuesto a la monarquía, la mejor), puesto que el tirano busca su beneficio personal y el de sus súbditos.

La mejor forma es la monarquía; la peor, la timocracia [de las formas puras]. La corrupción de la monarquía es la tiranía. Ambos son modos de gobierno monárquico, pero que difieren profundamente, pues el tirano no mira más que a su interés personal, mientras que el rey mira al de sus súbditos. El rey es, por definición, un ser completamente independiente y que excede a los demás hombres en toda clase de bienes. Un hombre así dotado no tiene necesidad de nada más; no podrá pues interesarse por lo que personalmente pueda serle útil, sino solamente por lo que pueda servir a sus súbditos. Sin esto, no sería más que un rey designado por suerte. La tiranía es algo completamente distinto; el tirano no busca más que su propio bien. Está, pues, fuera de duda que la tiranía es la peor de las formas de gobierno [puras e impuras], siendo la peor forma la contraria de la mejor.

De la realeza se pasa a la tiranía, corrupción de la monarquía, y un rey malo viene a ser un tirano.

No se ve, sin embargo, que ni en Aristóteles ni en Alfonso haya una explicitación de las consecuencias que acarrea al rey el ser un tirano. No hay una pena, ni se dice que exista un derecho de alguien contra el tirano. Es obvio que el reforzamiento de la autoridad regia, en que estaba comprometido, no permitía a Alfonso desarrollar ampliamente estas consideraciones. Por último, la idea de ser el rey quien da justicia permaneció en el pensamiento español y, un siglo después (c. 1.350), el judío Don Sem Tob de Carrión mantenía las mismas ideas que Alfonso en cuanto a la labor del rey como vicario de Dios que da justicia, y la importancia de ésta en el mantenimiento del Estado. En sus *Glosas de Sabiduría*, Don Sem Tob alude a ésta como de la mayor importancia.

El mundo la bondat
de tres cosas mantien’
juizio e verdat
e paz, que dellos vien’;
e el jüizio es
la piedra çemental
de todas estas tres
e es la que más val;
ca el jüizio faz’
escobrir la verdat
e con la paz venir e amizdat
E, pues por el jüizio
el mundo se mantien’,

tan onrrado ofiçio
baldonar non es bien.

En este autor la noción de justicia como lo principal del mundo es ya explícita. En su relación con el rey y los jueces que de él dependen también se la coloca como lo principal.

ca de Dios el jüicio
solo es e del rey,
él [el juez] vezes-teniente
es de Dios e del rey,
porque judgue la gente
por derecho e ley.

En cuanto al contenido, el mantenimiento de la ley es también el objeto central de la justicia, aunque aquí Don Sem Tob agrega que es necesario evitar que el fuerte se apodere del débil, idea que no estaba explícita en Alfonso X. Incluso la idea general de que el rey gobierna en lo temporal se encuentra también en Don Sem Tob (“mundanal” para el de Carrión).

Dos son mantenimiento
mundanal: una ley,
que es ordenamiento,
e la otra, el rey,
que l’puso Dios por guarda
que ninguno non vaya
contra lo que Dios manda
(si non, en pena caya),
por guardar que las gentes
de fazer mal se “teman,”

e que los omres fuertes
a los flacos non coman.

Si el judío de Carrión tomó sus ideas de Alfonso o ambos comparten un fondo común, es un tema a determinar en otro lugar.

F. La organización de los expertos: Sevilla y la Escuela de Toledo

Como instrumento auxiliar de legitimación, Alfonso disponía de una organización de expertos, según la terminología de Berger y Luckmann. Estos se encontraban concentrados en la Escuela de traductores de Toledo. Su existencia, dada la estructura institucional de la España de su época, sólo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que para ese momento todas las fuerzas sociales de la Península han alcanzado su pleno desarrollo antes de la confrontación de los siglos XIV y XV, que acarrearán el descenso de los moros y judíos y la superioridad definitiva de los cristianos. Los modelos en pugna abarcan, de un lado, la aceptación de una superioridad cristiana, pero que incorpora a la población árabe y judía española en tareas específicas, manteniendo el equilibrio de poderes. El modelo no es original de Alfonso El Sabio y ni siquiera es explícitamente planteado en la Segunda Partida, aunque su conducta parece apuntar hacia él. Alfonso VI (rey de 1065 a 1109) y Alfonso VII (rey de 1126 a 1157), al tomar el título de emperadores, habían intentado reunir no solamente a los habitantes cristianos de sus reinos, sino también a los musulmanes. El Rey Sabio retoma esta idea en la liberalidad mostrada en su Escuela tanto a musulmanes como judíos.

El otro modelo, que contrasta con lo moderado del anterior, es la búsqueda de la superioridad de lo cristiano sobre las otras dos culturas, a despecho de las consecuencias que esto pudiera traer. Las luchas de los reyes contra los nobles y la necesidad de movilizar en su apoyo a nuevos sectores sociales de la clase llana, que se oponían a moros y judíos, hizo que en definitiva los reyes adoptaran el modelo de superioridad católica, encarnado en Fernando e Isabel.

La legitimación tiene diversos niveles de concreción, que se expresan no únicamente en la articulación conceptual en que se presentan (exhortativos, teórico parciales o universos simbólicos), sino también por el tipo de lenguaje que usan en su presentación (mitológicos, teológicos, filosóficos o científicos).

En todo caso, este uso de un tipo de lenguaje, cuando no es mitológico, acarrea la necesidad de formar una institución de expertos encargada de mantener el cuerpo de conocimientos que se ha conformado, seguramente, por ellos mismos. Es de suponer que este conjunto de “sabios” gozan de la protección de aquellos a quien favorece su explicación de la realidad. En este sentido, las *Siete Partidas* no tienen como intención realizar una explicación mitológica de la realidad, sino más bien teológica y filosófica, en el sentido que Berger y Luckmann le asignan a estos vocablos. Así que, de ser un instrumento de legitimación, debe existir una estructura que agrupe a los “sabios” o “expertos” del reino en la creación e interpretación de los universos simbólicos.

Esta estructura efectivamente existió, aunque de una manera no tan poderosa como para asegurar la continuidad del universo simbólico que pretendía instaurar. El éxito de una estructura de este tipo no se debe a su mayor o menor éxito en enfrentarse a otros “expertos” semejantes a ellos, sino en el campo del poder político; y aquí Alfonso llevó las de perder. Es así que estas estructuras adquieren un carácter muy personal y, a pesar de la justa fama de la Escuela de Toledo, eran embrionarias en lo referente a cumplir su función de legitimación, sin haber tenido la oportunidad de haberse convertido en verdaderas instituciones dentro de la sociedad española.

Dos fueron los núcleos con que contó Alfonso para realizar su tarea. El primero se reunió en torno a él, en Sevilla, donde redactó las *Partidas*, y estaba compuesto por Jacobo Ruiz (Jacobo el de las Leyes) y los maestros (eclesiásticos) Roldán y Fernando Martínez. Tenían como colaboradores a Gonzalo Díaz de Toledo y los sacerdotes Maestro Gonzalo, García Gudiel y Juan Abad de Santander. Este núcleo estaba versado en Derecho Romano y Cánónigo; que era, sobre todo el primero, el que intentaba implantar el Rey Sabio (EUI: XLII, 393-394). Para aquella época, el centro de difusión del Derecho Romano era la Universidad de Bolonia y algunos de estos consejeros habían estado allí, mientras que otros estaban en contacto con quienes allí habían estudiado. Sea lo que fuere, Alfonso se apoyó en estos doctos para la realización de su código. El poco poder de que disfrutó el rey y los subsecuentes a él, no permitió que se convirtieran en el núcleo de expertos que Berger y Luckmann consideran necesario para el fortalecimiento de una estructura de legitimidad, pasando a ser lo que ellos calificarían de

“intelectuales”; es decir, “un experto cuya idoneidad no es requerida por la sociedad en general” (160).

Dentro del modelo de convivencia, La Escuela de Traductores de Toledo es, aparte de una estructura de legitimación, un buen ejemplo del nivel que habían alcanzado las relaciones entre las castas presentes en la España de la época. Esta Escuela incorporaba en su seno a miembros de todas las religiones presentes en la Península Ibérica, con el propósito de acumular y difundir el saber que a ella llegaba, al ser el punto de contacto culturalmente más floreciente en ese momento. Al parecer eran directamente dirigidos por el Rey Sabio y de ella salieron innumerables obras de carácter científico.

La Escuela de Traductores se presenta como un centro de actividad científica. De allí salen todos los trabajos relativos a astronomía. Este lado científico hace que la institución cumpla con aquellas características enunciadas por Berger y Luckmann para considerarla como una institución de legitimación. Es decir, existe un grupo de *expertos* que no es primordialmente el sostén de un tipo de institucionalización en particular, pero que sus estudios y conclusiones “encajan” con las necesidades de dominio de un determinado grupo social.

De otro lado, existía un nutrido grupo judío en la Escuela, cuyos intereses coincidían con el modelo propugnado por Alfonso. Esta situación supera la división analítica de “expertos”, pero es importante señalarla aquí.

Más dedicado a las ciencias físicas que hacia el humanismo (en la medida en que esa distinción era aplicable para la época) y, por lo tanto, menos vinculado a la directa legitimación, la llamada Escuela de Traductores de Toledo estaba compuesta principalmente por judíos, a los que el rey financiaba en la ejecución de sus obras de traducción de textos del árabe, hebreo y, en menor medida, del latín. Entre los autores o traductores más importantes tenemos a Rabí Zag ibn Sid, Judah Moisés Cohen y Rabí Samuel ha Levi. Rabí Zag, junto con Jehuda bar Mosca, compuso las *Tablas Alfonsinas*. El mismo Zag compuso, además, nueve de los catorce *Libros de Astrología*. En medicina, trabajaron Abraham Alfaquim, Mayyim Ismael y Judah Cohen (EJ: XI, 178). En lo humanístico se destacaron por sus traducciones, tal vez del árabe (de textos originales hindúes y escritos en sánscrito), del *Calila* y

Dimna, Poridad de poridades y Bocados de Oro.

La composición ampliamente judía de la “escuela” demuestra una alianza entre, al menos, la intelectualidad judía y el rey. De otro lado, no podemos olvidar que en general y, al menos hasta el final del reinado de Alfonso X, los judíos gozaron de gran preponderancia. En esto, Alfonso seguía, sin duda, los dictados de una política integracionista entre las tres culturas de la Península Ibérica. La “Escuela”, entonces, no representa una política ocasional de este rey, sino la continuación directa de la obra de su padre, Fernando III El Santo, y el retomar de la política de Alfonso VII, que se declaró “Emperador de las dos culturas” (musulmana y cristiana en este caso). De otro lado, si bien la “Escuela de Toledo” no representa por sus obras una estructura de legitimación directamente relacionada con la conducta social (como sí lo es el núcleo de Sevilla, que escribió las *Partidas*), sí representa la más amplia intención de conformar un “universo simbólico”, integrador tanto del conocimiento físico como humano, de forma tal que “La legitimación última de las acciones ‘correctas’ ... constituirá, pues, su ubicación dentro de un marco de referencia cosmológico y antropológico” (Berger: 126). Sirvan como ejemplo de ello la septenaria división de las *Partidas*, acorde con el orden de las siete luminarias visibles a simple vista del universo geocéntrico, o la inserción del rey y el reino como una estructura intermedia entre el micro y macrocosmos.

Finalmente, los descendientes de Alfonso no llegaron a contar con estas estructuras de conocimiento como elementos de poder y, mucho menos, se convirtieron en instancias aceptadas por la sociedad como productores de conocimiento con relevancia social. Ya el mismo hijo del rey, Sancho, era partidario de la política de la nobleza, que aborrecía el *Fuero Real* y, aun más, las *Partidas*. No hubo una protección tan fuerte del poder intelectual hasta el período de los Reyes Católicos.

G. Terapia y aniquilación

No existe, al menos en lo que concierne al poder real dentro de la Segunda Partida, el detalle de instituciones encargadas de llevar adelante las funciones de “terapia” y “aniquilación”, tal como las definen Berger y Luckmann (143-148). Existen, sin embargo, los supuestos bajo los cuales ellas han necesariamente de existir, que será el objeto de esta sección. De otra parte,

con la exposición de estos supuestos, se cumple una función metodológica importante, al demostrar, por contraste, que *Las Siete Partidas* es un texto legitimador. Un texto de este tipo debe, no solamente ordenar lo que un hombre debe hacer, sino que ha de ordenar que lo haga y explicar, en alguna medida, por qué no lo hace, sancionando de manera negativa este dejar de hacer. En caso contrario, sería únicamente un texto guía de moral individual que pudiera o no ser aceptado. Es claro que el carácter legal de *Las Siete Partidas* ya indican que ello no será así, quedando por ver entonces, que mecanismos usa para identificar las “alteridades” a que se opone.

La terapia y la aniquilación son conceptos que hacen referencia, antes que nada, a la necesidad de dar razón de formas de conducta extrañas a la que se quiere legitimar; en consecuencia, es una forma de conocimiento y las operaciones a que hace referencia son conceptualizaciones. Esto es más claro en el caso de la terapia que en el de la aniquilación. Con este término, por su parte, no entendemos tanto el fin físico de los portadores de universos simbólicos alternos (aunque no lo niega) como el fin del conocimiento (en forma de otra institucionalización) de que son portadores. Lo común en ambos es que se ejercen sobre personas que poseen otros universos simbólicos para tratar de integrarlos al propio. Lo que los diferencia es que, al parecer, aquellos sobre los que se ejerce la terapia pertenecen a la misma sociedad legitimadora, mientras que los sujetos a aniquilación son de otra sociedad. De igual manera, se puede considerar que la terapia se aplica a individuos, mientras que la aniquilación se hace sobre grupos sociales. La distinción es, en todo caso, insuficiente y los autores no son muy precisos al respecto. Existen, sin embargo, diversas caracterizaciones que pueden servir para precisar mejor sus características.

Así, la terapia (que se aplica a los casos que Berger y Luckmann llaman de “desviación”), supone el asignar un status ontológico negativo o inferior a las actividades hechas por esas alteridades (147). De tal manera que para identificarlas se necesita de una teoría que explique la desviación, “un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la ‘cura de almas’” (143). La aniquilación, por su lado, busca integrar otros universos simbólicos, incorporándolos y explicándolos como formas posibles del universo simbólico que deberían cambiar para llegar a la expresión última por necesidad de éste

(148). Así, una teoría evolucionista de la sociedad incluye en sí la distinción entre “salvajes” y “civilizados”, explicando que los primeros no son más que un estadio a superar para acceder a la civilización.

La aniquilación involucra el intento más ambicioso de explicar todas las definiciones desviadas de la realidad según conceptos que pertenecen al universo propio [...] Debe *traducírselas* [las implicaciones del otro universo simbólico] a conceptos derivados del universo propio. De esta manera, la negación del universo propio se transforma sutilmente en una afirmación de él. Siempre se da por sobreentendido que el negador no sabe en realidad lo que está diciendo. Sus afirmaciones cobran sentido sólo cuando se las traduce a términos más “correctos”, o sea, a términos que derivan del universo que él niega (147-148).

El ser *Las Siete Partidas* un texto legal que integra en sí el conocimiento, presenta un problema en la identificación de la terapia y la aniquilación. Por un lado, no presenta explícitamente teorías acerca de cómo deba entenderse la terapia o cuáles son los mecanismos de diagnóstico y cura; y esto debido a su carácter legal. Del otro lado, efectivamente presenta los epítetos que prevén que puedan existir, al menos, desviados dentro de la sociedad, pero sin la teoría que sustente la existencia de estos desviados. Lo que sí hay presente son los beneficios que obtendría el reino cuando uno se comporta de acuerdo al universo simbólico que se pretendía legitimar y los males de no hacerlo así.

Usaremos los pasajes que contienen estas ideas como recurso metodológico para demostrar que sí hay razones para realizar una actuación contra los desviados. En cuanto a la aniquilación no hay referencias directas, al menos en la sección revisada.

El primero que puede desviarse es el mismo rey; pudiendo llegar a convertirse en tirano, tal como se vio en la sección dedicada a la justicia. Sin embargo, ésta no es la única forma en que un rey puede desviarse. El guardar sus virtudes y los deberes de tan alto cargo puede verse contaminado con cuatro características que no son propias de un buen rey: la saña, la ira, la malquerencia (2,5,12) y la codicia (2,5,9 y 2,3,3). Las tres primeras son los modos del odio y la más dañina es la malquerencia, definida como el odio “que dura para siempre, e fasesse señaladamente de la ira emuegescida, e a esta llama en latin odium” (2,5,12). El reproche, como forma de «cura de almas», ante

estas actitudes, viene dado por Dios y los hombres “Onde el Rey que de otra guisa ouiesse malquerencia: si non como en esta ley dize [únicamente contra los malos] por derecha razon seria mal quisto de Dios, e de los omes” (2,3,3).

La codicia, en el rey, es considerada por Alfonso X como el peor de los males y convierte al rey de señor en siervo de aquello que desea.

E aun los santos, e los sabios se acordaron en esto: que la cobdicia es muy mala cosa. Assi que dixeron por ella, que es madre, e rayz de todos los males. E aun dixieron mas, que el ome que cobdicia grandes thesoros allegar, para non obrar bien con ellos: maguer los aya, non es ende Señor mas siervo: pues que la cobdicia faze, que non pueda usar dellos, de manera, que le este bien (2,3,3).

En cuanto al no cumplimiento de los deberes para con el pueblo (amarlo, honrarlo y guardarlo) Dios le tiene reservado al rey el que no lo consideren bueno y el perder todo el bien del otro mundo (2,10,2). Se observa así que Alfonso X proveyó como método principal para la “cura de almas”, en cuanto al rey, el temor al castigo divino y el hecho de perder consideración por parte del pueblo. En el caso de la codicia hay una pérdida substancial de la cualidad de señor; pero no quiere decir que en el ejercicio real el rey deje de ser tal. La posibilidad de atentar contra Dios existe cuando se atenta contra el rey, quees su vicario y cuando se atenta contra el reino. Esto por supuesto incluye mecanismos de “cura de almas” más directos, como penas físicas o la pérdida de bienes de aquellos que trabajan en contra del rey y el poder del reino. La traición y el mal consejo son severamente castigados en las *Partidas* y una persona se aleja del universo simbólico de éstas en la medida en que daña el poder del rey y del reino. En la relación que nos ocupa, rey-nobleza, esto significa, en realidad, considerar las prerrogativas tradicionales de la nobleza y sus costumbres como formando un mundo aparte que no cabía en las *Partidas*. Para Alfonso X era inconcebible un acto como el del Cid, al pedir al rey una jura, o el de Bernardo del Carpio de considerar su señorío como suyo, independientemente de la voluntad de Alfonso El Casto.

El beneficio último era el del rey y el reino del que era cabeza, alma y vida, no quedando lugar para el uso de las prerrogativas públicas, como la tenencia de castillos sino estaban dirigidas a este fin y no reconociendo otra

lealtad que la que se debía tener al rey y al reino (2, 18, *passim*).

De lo anterior queda clara la inexistencia de una teoría de la desviación en cuanto que sea una explicación de por qué surgen desviados. Sí se encuentra, sin embargo, una conceptualización de los tipos de desvíos que puede haber que, en el caso del rey se centran en la saña, la ira, la malquerencia y la codicia; mientras que en los otros casos se globalizan inicialmente bajo la pena de traición. No es que no haya otros; pero es que el texto revisado se refiere únicamente a los conceptos de rey y reino, y los daños contra ellos son así de graves que merecen esa distinción. La “cura de almas” se ejerce por el temor no sólo a castigos físicos y pérdida de bienes, sino también por el perder el amor de aquellos contra quienes se actúa de forma incorrecta y, sobre todo, al castigo divino que vendrá en la otra vida por haber atentado contra una institución que tiene su origen en Dios.

Notas

1 Con ligeras diferencias este artículo se corresponde a los capítulos 1 y 3 del texto, inédito, del mismo nombre.

2 Legitimidad y legitimación son términos comunes en la sociología a partir de su formulación por Max Weber a principios de este siglo. Este autor señaló que las orientaciones por las cuales los hombres guían su conducta, dentro de un orden social, pueden aparecer “con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*” (1977: 26). A partir de esto, Weber diseñará todo un modelo sociológico, de amplio alcance, y su visión de esta característica de la sociedad, así como la necesidad y utilidad heurística del concepto, será discutida ampliamente.

3 Como se ve, nuestro estudio y el de Berger y Luckmann, se centra en la “legitimación” y no en la “legitimidad”. Por ésta entendemos un orden establecido en el cual se considera que la obligatoriedad en el cumplimiento de las normas ha alcanzado ya un cierto nivel de permanencia y posibilidad de mantenimiento. Legitimación, en cambio, se refiere a la continua función de justificación de un orden y a la energía que es necesario dispensar para mantenerlo.

4 Vid *infra* sección B.

5 La edición de Las Siete Partidas utilizada es facsímil de la de 1.550, glosada por Gregorio López, escrita en el castellano de la época de esta edición, las referencias se transcriben de la misma manera, con las siguientes acotaciones: (1) Se han completado todas las palabras que figuraban abreviadas, con diversos signos, en algunas de sus letras. (2) Las letras o palabras necesarias para dar sentido a una frase y cuya falta se deba a flagrante error, se encierran en el signo «<<<>>>». (3) Las palabras necesarias para completar el sentido de una frase, ya sea por referencia a textos anteriores no citados o diferencias con la sintaxis actual, y aquellas que explican una palabra que se pueda prestar a interpretaciones erróneas, se señalan por medio de corchetes «[]». (4) Las referencias se hacen entre paréntesis comunes «()», con tres cifras en ellos. La primera remite a la Partida correspondiente, la segunda al Título y la tercera a la Ley. Así (2,13,8) es Partida Segunda, Título decimotercero, Ley octava. Si la cifra correspondiente

a la Ley es un cero (0), significa que se remite al Prólogo del título correspondiente; si este número se encuentra en el Título, remite al Prólogo de la Partida.

6 Igualmente abarcante y digna de un estudio aparte, es la concepción de Ley. Mediante este término se designa la división última del texto (a semejanza de nuestros capítulos actuales o artículos por tratarse de un texto legal) y ellas incluyen explicaciones tanto acerca de cómo es el mundo (leyes científicas actuales), como la manera en que deben comportarse los hombres (leyes morales) y las penas que recibirían de no hacerlo así (leyes jurídicas).

7 Y también la analogía.

Bibliografía

- ALFONSO X EL SABIO (1974). *Las Siete Partidas*. Imprenta oficial, Madrid.
- ANÓNIMO (1945). *Crónica de Alfonso X y Sancho IV*, (2 Tomos). Fe, Madrid.
- ARISTÓTELES (1967). *Obras*. Aguilar, Madrid.
- BENMANAN, Joseph D. (1994) «Grandes figuras sefardíes. Parte I: Estudio filosófico religioso del concepto de libre albedrío en el pensamiento sefardí». En *Escudo*. Julio-Septiembre 1994, N° 92 (2ª época), pp. 10-25 y Octubre-Diciembre 1994, N° 93 (2ª época), pp. 21-29.
- BERGER, Peter y Luckmann, Thomas (1976). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BLEIBERG, Germán (director) (1986). *Diccionario de Historia de España* (3 Tomos). Alianza Editorial, Madrid.
- BRICEÑO GUERRERO, José Manuel (1981). *Europa y América en el pensar mantuano*. Monte Ávila, Caracas.
- BURCKHARDT, Titus (1976). *Alquimia, significado e imagen del mundo*. Plaza y Janés, Barcelona.
- (1992). *Símbolos*. J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca.
- CASTRO, Américo (1959). *Origen, ser y existir de los españoles*. Taurus, Madrid.
- (1973). «El pueblo español». En *Españoles al margen*. Júcar, Madrid, pp. 19-41.
- (1987). *La realidad histórica de España*. Porrúa, México.
- CEPEDA-ADÁN, José (1956). *En torno al concepto de Estado en los Reyes-Católicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, Madrid.
- DON SEM TOB (1974). *Glosas de sabiduría o proverbios morales*. Alianza Editorial, Madrid.
- Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana (EUA)*, tomos IV, XXIV y XLII (1978). Espasa-Calpe, Madrid.
- JACKSON, Gabriel (1979). *Introducción a la España Medieval*. Alianza Editorial Madrid.
- LLULL, Ramón (1985). *Libro de la orden de caballería*. Teorema, Barcelona.
- MARAVALL, Antonio José (1964). *El concepto de España en la Edad Media*. I.E.P., Madrid.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1956). *La poesía española vista por Menéndez Pelayo*. Editora Nacional, Madrid.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1955). *Flor nueva de romances viejos*. Espasa-Calpe, Madrid.

----- (1988). *Romances de España*. Espasa-Calpe, Madrid.

MERRIMAN, Roger B. (1959). *La formación del Imperio Español*, (Tomo I). Juventud, Barcelona.

RODRÍGUEZ P., Ida (1977). *Amadises de América, la hazaña de Indias como empresa caballeresca*. CONAC-CELARG, Caracas.

SAEZ, Emilio (1982). «Alfonso VI of Castile and Leon». En *Encyclopaedia Britannica* (Tomo 1), E.B. Inc., Chicago.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio (1962). *España un enigma histórico* (tomo I). Sudmaericana, Buenos Aires.

SINGER, Isidore (editor) (1972). «Toledo». En *The Jewish Encyclopedia* (Tomo 11).

KTAV Publishing, Nueva York, pp. 176-182.

TOUS, M^a Antonia (1986). “Partidas”. En BLEIBERG, Germán (director) (1986). *Diccionario de Historia de España* (Tomo 3). Alianza Editorial, Madrid.

UBIETO, Antonio, et al. (1979). *Introducción a la historia de España*. Teide, Barcelona.

WALLACE, Walter (1976). *La lógica de la ciencia en sociología*. Alianza Editorial, Madrid.

WEBER. Max (1977). *Economía y sociedad* (Tomo I). F.C.E., Bogotá