

Ideario político y orden social en las Partidas de Alfonso X

MARÍA ISABEL PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO*

Ya desde el Promeio, los juristas alfonsies que redactaron la II *Partida*, anuncian la intención de abordar en la misma el tratamiento de la justicia temporal «et de aquellos que la han de mantener: et primeramente de los emperadores et de los reyes». Esto es, ponen de manifiesto su decisión de hacer de esa justicia el hilo conductor de sus reflexiones sociales y políticas o, lo que es lo mismo, hacer de ella el núcleo argumental de la doctrina sociopolítica que esta *Partida* desarrolla¹. En efecto, como es bien sabido, dicha *Partida* versa sobre el sistema político que, en el siglo XIII, garantiza el orden social. Es, en cierto sentido, la parte de la obra que con más justeza pudieramos calificar de feudal, en tanto cuanto en ella se diseña un orden piramidal.

Pero hay más; en este Promeio al que me vengo refiriendo, tan clarificador en todos los órdenes, los autores puntualizan que van a analizar las relaciones recíprocas entre los señores y sus pueblos, precisando que lo harán bajo la inspiración de las doctrinas expuestas por los «sabios entendidos, et convien por razon derecha que sea». Declaran, pues, los tratadistas su firme conven-

* Universidad Complutense. Madrid.

¹ La justicia es definida por la III *Partida* (I, Proemio) como «una de las cosas por que mejor et mas enderezadamente se mantiene el mundo, et es así como fuente onde manan todos los derechos». GARCÍA PILAYO, M., recoge el susodicho párrafo en apoyo de su tesis respecto a que a partir del siglo XIII la idea teocéntrica de la sociedad comienza a ceder paso a un iusecentrismo («La idea medieval del derecho» en *Del mito y la Razón*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1968, pp. 97-98). Tal propuesta, impecable desde los presupuestos de su autor, merece ser matizada en el contexto más amplio del ideario político.

cimiento de que ese orden que se disponen a diseñar es el más justo y conveniente por cuanto está avalado por dos argumentos que se consideran supremos: la autoridad de los clásicos y la fuerza de la razón².

Ciertamente nada de esto resulta nuevo. Pudiéramos muy bien calificar de tópicos pleno medievales todas y cada una de esas doctrinas. Ahora bien; desde los intereses de mi trabajo, la importancia de los textos a que me refiero, radica, ante todo, en el afán de los juristas por fundamentar en Dios y en los clásicos el edificio socio-político que desarrollarán a lo largo de las leyes de toda la obra. Las referencias a Uno y otros se multiplican en todo el Código. Pero resulta especialmente significativa la alusión a la voluntad divina dentro del apartado que venimos comentando: «por ende nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se cumpliese».

Tampoco puede sorprendernos el interés por otorgar una dimensión trascendente al esquema social y, en consecuencia, dotarle de una justificación religiosa, puesto que tal empeño, al hundir sus raíces en las especulaciones teológico-políticas de la Alta Edad Media, es común a la mayoría de las sociedades europeas de esta misma época.

En consecuencia, si el orden social descansa en la noción de justicia, el sistema político reposa en los elementos encargados de administrar esa justicia. Veámoslo pormenorizadamente recorriendo las escalas políticas.

El esquema triangular —oradores, defensores y labradores—³ que traza el Pleno Medievo, culmina, como todo el mundo sabe, en las figuras del emperador y de los reyes. Ellos son las «mas nobles personas en honra et en poder»⁴ (Proemio II *Partida*, t. I). «Honra que Dios otorga al emperador para «gobernar» y «mantener el imperio en justicia» (I.I); poder que concede a éste y a los reyes para «mantener y guardar las tierras en justicia» (Proemio del tit. I)⁵.

² MARAVALL, J. A.: («Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X» en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Ediciones Cultura hispánica, Madrid, 1967, p. 91) destacó la influencia del aristotelismo en la obra de Alfonso X subrayando la frecuencia con que el rey apela a la naturaleza de las cosas. Afirma textualmente: «De Aristóteles, muchas veces citado en el texto de *Partidas* asimila la concepción según la cual la vida política descansa en el plano de la naturaleza». En la misma línea GARCÍA PELAYO, M. (*El reino de Dios arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 50) expone que el modelo divino se alcanza por tres vías una de las cuales es la observación de la naturaleza.

³ BERMUDEO, J. L., afirma que el análisis social se acomoda según la usanza europea de la época a los esquemas trinitarios, ya sea el de las tres funciones —oradores, defensores y labradores— o el más abstracto de mayores, medianos y menores («Notas sobre la II *Partida*» en *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976, página 268).

⁴ NIETO, J. M., basándose en un fragmento del *Espéculo* interpreta que la honra debida a los reyes es consecuencia de la elección divina que designa a un determinado linaje como regío (*Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*, EUDEMA, Madrid, 1988, p. 66). Por mi parte opino que la atribución de la honra a la persona del rey obedece a mecanismos muy complicados en los cuales entra desde luego, el mencionado por el profesor Nieto.

⁵ GIMENO CASALDUELO, J. (*La imagen del monarca en la Castilla del siglo XV*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 29) recoge esta frase de *Partidas* para recordar que el rey debe gobernar con justicia, de acuerdo con el precepto isidoriano y procurar, como consecuencia, el bien de la república.

Desde luego, las claves del sistema son de índole religiosa; pero hay más, no se trata tan sólo de establecer la responsabilidad de los máximos gobernantes ante Dios, ante ese Dios de quien ellos son vicarios, sino de añadir ciertas garantías de orden terrenal al mismo. Así, el imperio de la justicia que pregona la obra debe presidir, especialmente, las actuaciones de los reyes y del emperador. Además se entiende, que sólo los que de ellos obren con justicia, serán acreedores al grado de honra inherente a su cargo⁶.

EL REY

En efecto, esta es la primera vez que, aunque sea de forma implícita, la II *Partida* establece una relación de dependencia entre las responsabilidades de la alta magistratura del rey, el poder que debe ostentar para llevar a cabo su misión y la honra con la que se gratifica toda esa carga. En todo ello subyace, evidentemente, la noción de correlato entre cumplimiento de las obligaciones aparejadas a un cargo y grado de honra que se debe reconocer a quien las desempeña correctamente⁷.

En consecuencia no extraña la atracción que sienten los juristas alfonsies por la figura del rey (más, incluso, que por la del emperador)⁸ y el detenimiento con que señalan las pautas que deben presidir su conducta y las reglas que deben orientar su comportamiento. En todo ello se ajustan al concepto de realeza que les es propio; y en concordancia con él construyen la siguiente definición: «Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad» (P. II, I, V)⁹. Insisten, aquí, los tratadistas en la noción de justicia temporal con la que abrían esta II *Partida* y lo hacen manteniendo a la Divinidad como razón última del orden que proponen¹⁰.

⁶ Según la mentalidad política de la Alta Edad Media el poder está al servicio de Dios en un sentido múltiple que incluye la realización de un orden de paz y justicia que refleje la paz y justicia divina. Véase GARCÍA PELAYO, M., *El reino de Dios arquetipo político*, Revista de Occidente, 1959, p. 50.

⁷ GIMENO CASALDUERO, J. (*op. cit.*, p. 29) entiende que si bien es cierto que el servicio de Dios otorga al rey la más alta dignidad, no lo es menos que con la dignidad recibe una serie extensísima de responsabilidades.

⁸ Ya advirtió MARAVALL, J. A. (*op. cit.*, p. 95 y sigs.), que las *Partidas* conceptúan por igual a reyes y emperadores, en nobleza, en honor y en poder. Esa equiparación política, continúa Maravall, tenía su correspondencia jurídica expresada en la noción de vicariato divino. En otras palabras, el rey no reconoce en su reino, por encima de sí, ninguna autoridad civil. Con ello queda enunciado de forma explícita y casi textual la máxima «res est imperator in regno suo».

⁹ Comentando la misma ley, GIMENO CASALDUERO (*op. cit.*, pp. 24-25) mantiene que la definición se levanta sobre dos afirmaciones tradicionales, una que apunta al origen del poder soberano, otra que explica el carácter de su oficio. Con ello Alfonso da la espalda a las doctrinas surgidas en el XII, como consecuencia de la recepción del derecho romano según las cuales la comunidad es fuente de la «regia potestatis». El rey Sabio vuelve por los fueros de la antigua tradición haciendo derivar su autoridad directamente de Dios.

¹⁰ Esa insistencia es, según GIMENO CASALDUERO (*op. cit.*, pp. 32-33), la resonancia del influjo del derecho romano recuperado. Alfonso se mueve en un mundo feudal influido, sin embargo, por las nuevas circunstancias. De ahí su interés por ampliar la función legislativa de los reyes. El oficio del monarca comporta, según este autor, de manera inalienable, la función legislativa.

La justicia vuelve a ser el argumento clave en los discursos sobre el poder de los reyes. Por ello no extraña que las frases relativas a la misma se multipliquen a lo largo de este título XXI que venimos analizando. No añaden nada a las ideas expuestas al principio, pero afianzan la noción entonces esbozada. Así, la ley VI en unas elucubraciones de signo filosófico, mantiene que los reyes toman el «el nombre de nuestro señor Dios», Dios que es «rey sobre todos los reyes» y que es quien «los gobierna et los maniene en su lugar en la tierra para facer justicia et derecho». En consecuencia, los reyes «son tenudos de mantener et de gobernar en justicia et en verdad á los de su señorío»¹¹.

Aún insistirán los legisladores en la misma idea (I. VI), consciente, sin duda, de la reiteración, pero interesados en el mantenimiento de la misma: el rey tiene el lugar de Dios para hacer «justicia et derecho en el reyno en que es señor». No se trata de una simple definición. El edificio ideológico de *Partidas* tiene una gran coherencia y las piezas ensamblan unas en otras dejar sin fisuras. Así, algo más arriba han precisado en que forma conciben la distribución de la justicia: «dando a cada uno lo suyo según su merescimiento». Todavía en la ley IX, al puntualizar las obligaciones del monarca, señalan los juristas que debe ser «justiciero, dando a cada uno su derecho...» además de «amar et honrar a los mayores, et a los medianos et a los menores, a cada uno segunt su estado».

Se trata, en definitiva, de una justicia que, en última instancia, sobre ser un derecho se concibe como un deber, ya que por voluntad divina aquel sobre el que recae su administración está obligado a otorgar a cada cual lo suyo. Así se dice de los emperadores, en concreto, que deben, en razón de su poder, «quebrantar a los soberbios» que por «su maldad ó por su poderío se atreven á hacer mal ó tuerto á los menores» (P. II, T. I, l. I)¹².

Por todo esto el rey y los emperadores son, en la terminología simbólica que tanto gusta al medievo, «cabeza de los otros» (Proemio). El primero, concretamente, es concebido como «cabeza del regno». Siendo, además, «corazón et alma del pueblo» en tanto en cuanto en el «rey yace la justicia, que es vida et mantenimiento del pueblo de su señorío» (I. V)¹³.

Pero los tratadistas van aún más lejos al afirmar que la figura del rey, su apariencia, sus maneras y su continente, en fin, deben ser objeto de regulación

¹¹ Las teorías clásicas sobre el tema fueron expuestas por KANTOROWICZ, E., *Las dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985. Ya advirtió GENICOT, L., (*Le XIII siècle européen*, PUF, Paris, 1968, p. 144) que, en virtud de estas premisas, el despotismo quedaba excluido del sistema.

¹² Con estas palabras las *Partidas* no hacen sino recoger lo que desde antiguo se considera como un derecho e, incluso, obligación del rey, desterrar a los poderosos del reino en algunos supuestos. Véase GRASSOHL, H., «La ira regia en León y Castilla» en *Miscelánea de estudios sobre instituciones castellano-leonesas*, Nájera, Bilbao, 1978, especialmente las páginas 33 y 67.

¹³ MARAVALL, J. A. (*op. cit.*, pp. 117-119), elige este mismo texto para ilustrar sus afirmaciones sobre el desarrollo de las nociones corporativas en el siglo XIII. Añade otro igualmente significativo: «regno es llamado la tierra que ha rey por señor» (II. XIX. III).

puesto que ellos son espejo para sus súbditos¹⁴. Debe el rey «ser muy apuesto, también en su andar como en estar en pie, et otrosi en seyendo et en cavalgando, et otro tal quando comiere ó bebiere, et otrosi en su yacer, et aun quando dixiese alguna razon» (P. II, V, IV). Y ello «ca los sabios antiguos, que pararon mientes en todas las cosas, mostraron que los reyes deben guardar todo» esto por «seer mejor acostumbrados et mas nobles, que es cosa que les conviene mucho, et porque los homes toman exemplo dellos de lo que les veyen facer: et sobre esto dixieron por ellos que son como espejo en que los homes veen su semejanza de apostura ó de enaticza. Et aun por otra razon se deben guardar de non seer desapuestos en estas cosas que deximos; et esto es porque peor parescerie á ellos que á otros homes, et mas aina les travarien en ello, et demas non podrie seer que gelo non caloñase Dios en el otro mundo, como aquellos que deben seer apuestos et nobles por la grant apostura et nobleza del Señor, cuyo lugar tienen, et ellos se facen viles en sí mismos, et dan exemplo á los otros que lo sean» (II, V, IV).

En otras palabras, se compele al rey a reflejar en su comportamiento la estética de digna magnificencia que se atribuye al Señor celestial. En sentido inverso, cabe decir que estas exigencias de belleza, como otras que señalaremos más adelante, se cargan de sentido trascendente. El resultado de esta filosofía política se plasma en la imagen de un rey bien acostumbrado, mesurado en el comer y en el beber, vestido apuestamente, templado en el hablar, habilidoso en la caza, entendido en la guerra, avisado para rodearse de hombres leales, cultivado en la familiaridad de los sabios¹⁵.

Con todo lo anterior se introducen en las *Partidas* dos ideas fecundas: la una es la de cortesanía que, a tenor del sistema ideológico de la obra, se radica en la misma Divinidad, la otra es la de espejo. Entre ambas un estrecho lazo: el retrato interno y externo del rey. El rey, reflejo de la imagen divina, debe transmitir un orden concreto, el orden querido por Dios, el orden inspirado en El. Se trata, en definitiva, de una propuesta de modelo que los súbditos deben recoger y practicar. En esa propuesta late un ideal de equilibrio, el interno del rey, reflejado en una norma de conducta y el de su gobierno justo, traducido en una sociedad pacífica. La aspiración última es que la sociedad cristiana reproduzca la armonía ultraterrena.

¹⁴ Sobre el sentido que en la Edad Media y, concretamente, en el siglo XIII se otorga a las formas externas de comportamiento que componen el cuadro de la cortesía, véase MARAVALL, J. A., «La "cortesía" como saber en la Edad Media» en *Estudios de Historia del pensamiento Español*, pp. 263-274. Afirma que «la "cortesía" es un saber moral, práctico, un saber transfundido en virtud». No entiende que se pueda considerar como una forma externa de comportamiento, sino el resultado de un cultivo interior.

¹⁵ Según BERMEO, J. L., todo lo relativo al cultivo de las virtudes, el cuidado de la persona regia, su atavío personal, la manera de comer, beber o divertirse son cosas que pertenecen a la esfera del «espejo de Príncipes» («Notas sobre la II *Partida*» en *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*, Instituto de Estudios Manchegos, 1976). NIEBO, J. M. (*op. cit.*, p. 57) entiende todas esas prescripciones como una *imitatio Dei* consecuencia del vicariato divino.

Sobre la figura concreta de Alfonso X véase DOMÍNGUEZ, A.: «Imágenes de un rey trovador de Santa María» en *El medio oriente e l'occidente nell'arte del XIII secolo*. Bolonia, 1979.

LOS NOBLES

Del rey parte una escala social descendente ordenada por un termómetro sutil, el que calibra el grado de honra personal. Naturalmente, en sentido inverso, la honra es la dimensión que permite determinar el puesto de cada individuo en la jerarquía social. Ya señalamos, en páginas anteriores, que la II *Partida* atribuía al monarca el mayor nivel de honra, tras él, ocupando el segundo puesto, los autores mencionan a los nobles, destacados de la generalidad por el caudal de honra que les corresponde.

Ellos son, en la terminología metafórica que el medievo gusta utilizar, los miembros de un cuerpo cuya cabeza es el rey. Y así como «los miembros hacen al home fermoso et apuesto... los homes honrados hacen el regno noble et apuesto». En este punto, al ser referidas al reino, las imágenes antropomórficas alcanzan su verdadera dimensión. La misión de los ricos hombres es ayudar al rey en la tarea de «defenderlo et acrescentarlo» (II, IX, VI).

Ahora bien; la ambivalencia que es propia de muchas palabras del vocabulario de este siglo — analizaremos, más adelante, el caso de *honra*— afecta enteramente, al término nobleza. Tal es la importancia que los tratadistas otorgan a dicho vocablo que se ven precisados a esbozar una definición que ofrece un enorme interés para los objetivos de mi trabajo:

«Nobles son llamados en dos maneras, ó por linaje ó por bondat: et como quier que linage es noble cosa, la bondat pasa et vence; mas quien las ha amas á dos, este puede ser dicho en verdat ricohome, pues que es rico por linage, et home complido por bondat» (II, IX, VI)¹⁶.

El párrafo no puede ser más interesante ni más complejo porque los tratadistas han pretendido acoplar en un mismo programa las aspiraciones, ciertamente utópicas, de su propuesta socio-política y la práctica de la época que les ha tocado vivir. En consecuencia, los juristas no sólo han aceptado la doble dimensión — moral y social — del vocablo que les ocupa, sino que han inclinado la balanza a favor del primero. Con la exposición de estos presupuestos, exposición que es realmente una toma de posiciones, los autores de las *Partidas* tratan de insertar el orden nobiliario en el programa político trascendente que ellos conciben¹⁷. No podía ser de otra manera. La coherencia interna del sistema exigía que los ricoshombres contribuyeran al mantenimiento

¹⁶ Un siglo más tarde Bartolo distinguirá tres clases de nobleza: la teológica, la natural o política y la civil. En esa línea se inscribirá el *Especo de verdadera nobleza* de DE VALERA D. Véase mi artículo «La dignidad» de la caballería en el horizonte intelectual del siglo XV» en *En la España Medieval*, V, Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 817.

¹⁷ Ya advierte BIRMEJO, J. L., la dificultad que entraña, en la práctica, marcar claramente las diferencias entre la más alta nobleza y los miembros de la nobleza de menor elevación en la escala social («Sobre nobleza, señoríos y mayorazgos» *AHDE*, LV (1985), p. 257).

Sobre la nobleza francesa del siglo XIII sólo citaré, a modo de ejemplo significativo las páginas que le dedica DUBY, G., en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

del mismo de forma proporcional al honor que la sociedad les reconocía y justificaran así la alta cuota de poder que de continuo exhibían.

En suma, linaje y bondad combinados proporcionan el grado de nobleza. Más aún; es notorio que en el sistema acuñado dentro del círculo real, la suma nobleza depende de la práctica de las mejores virtudes (las mejores virtudes en la estimativa de la época, claro es)¹⁸. Esa práctica, en contrapartida, se supone en los individuos de más rancio linaje. Resulta, entonces, evidente la identificación, en la pluma de los juristas, de la nobleza de linaje con la nobleza de sentimientos. Pero esa identificación, fácil sobre el papel, se vuelve problemática en su aplicación práctica. Para solucionar el tránsito entre ambas esferas se hace intervenir un concepto no menos evanescente: el de vergüenza. Vergüenza, utilizado en el sentido de acuciamiento en la salvaguarda de la cuota de honra heredada.

En efecto, la ley II (t. XXI) atribuye a Vegeccio¹⁹ la identificación de la vergüenza con el sentimiento que «vieda al caballero que non fuya de la batalla». Y basándose en el mencionado autor explica las razones por las que desde antiguo los caballeros eran escogidos entre los «homes de buen linaje», porque, aseguran los juristas, «se guardasen de facer cosa por que podiesen caer en vergüenza». La ley va, incluso, más allá en la utilización de la vergüenza como arma disuasoria, llegando a afirmar que la deshonra que se deriva de su pérdida, alcanza a todo el linaje. Pero acudamos directamente al texto cuya claridad resulta meridiana. En él se afirma que «non tan solamente quando lo facen (yerro) resciben daño et vergüenza ellos mismos, mas aun aquellos onde ellos vienen».

Abordando la cuestión en sentido inverso, esto es, desde la perspectiva del linaje, no cabe duda de que éste se concibe como un todo solidario dentro del cual la trasmisión de honras y deshonras se produce automáticamente²⁰.

Al hilo de estas consideraciones *Las Partidas* acometen el tratamiento de los grupos sociales que se integran en el orden nobiliario. El primero en aparecer, como hemos visto, es el de los ricoshombres²¹. Los tratadistas

¹⁸ MARAVALL, J. A., («Del régimen feudal al régimen corporativo...», p. 130) se refiere a ciertos «prejuicios nobiliarios» sentidos por el rey. Yo pienso, sin embargo, que Alfonso X se ve obligado a aceptar la ordenación social existente en su época, aunque guardase siempre grandes reticencias hacia los ricos hombres. Al menos, así lo deja traslucir en varias *Cantigas*. Véase PEREZ DE TUDILLA, M. I.; y MUÑOZ, J., «El tratamiento de los castillos en las "Cantigas" de Santa María» en *Castillos de España*, 93, p. 22.

¹⁹ BERMUDO, J. L., hace notar que el recurso al tratadista militar Vegeccio es bastante frecuente a lo largo de toda la obra («Notas sobre la II *Partida*», p. 267).

²⁰ Si la historia ha guardado muy a menudo memoria de los hechos honrosos realizados por los nobles, parece haber perdido noticia de otros muchos deshonrosos que, igualmente, debieron llevarse a cabo. Sin duda, los linajes se ocuparon de esconderlos bajo espesas cortinas de humo. Con referencia a las gestas podemos recordar con MATEOSO, J., («La littérature généalogique et la culture de la noblesse au Portugal (XIII-XIV siècles)» *Bulletin des études portugaises et brésiliennes*, núms. 44-45, Paris (1985), p. 82) que muchos fragmentos de la literatura genealógica portuguesa contienen episodios importantes para el honor de la familia.

²¹ Los ricoshombres, también llamados «grandes» disponen de mayor grado de poder, riqueza, influencia o prestigio personal que los hidalgos (BERMUDO, J. L., «Sobre nobleza, señoríos...», p. 258).

identifican al grupo como el integrado por aquellos individuos que poseen nobleza de linaje y nobleza de bondad; pues cada uno de ellos es «rico por linage, et home complido por bondat». Por esta frase parece evidente el interés del rey en acentuar las exigencias de moralidad con relación al grupo que les sigue inmediatamente en el orden jerárquico. Ello se debe, desde luego, a la importante misión que este grupo tiene encomendada: «aconsejar al rey en los grandes fechos» y «fermosear su corte et su regno». Algo más adelante la misma ley concreta, en cuatro, las condiciones requeridas para merecer la consideración de rico hombre: que sean «complidos» en «lealtad» y en «verdat»; «sanos» de seso y entendimiento; «fuertes», esto es, «esforzados et recios para amparar su señor et su tierra, et para acrescentar el regno á honra dél et dellos» y «apuestos», «bien costumbrados et de buenas mañas» (P. II, IX, VI).

En este texto nos hemos encontrado, por primera vez en todo nuestro recorrido, con ese mundo de idealizaciones de lo cotidiano que tanto parece gustar al rey y a su círculo literario. Es un mundo en el que los requisitos morales corren paralelos a los puramente físicos y que coloca entre ambos, como sólido lazo de unión, las demandas estéticas.

En efecto, sobre las notas referidas a rasgos físicos o cualidades temperamentales, destaca —sorprende, incluso— la presencia de la apostura. Indudablemente, la presencia de este requisito está en concordancia con la misión, arriba aludida, de «fermosear» la corte y el reino. Por ello se exige al rico hombre una buena educación que se refleje en modales y presencia. Ha vuelto, pues, a hacer su aparición la cortesanía, con el cortejo de sus más pristinas características: etiqueta, urbanidad y compostura. Este ideario es la consecuencia de la visión utópica de un mundo que estuviera señoreado por la belleza.

No es este el único pasaje en el que los tratadistas insisten en la necesidad de mantener la apostura ante el rey. Las leyes XXIX y XXX (P. II, T. IX) están dedicadas al «palacio» —entendido como el lugar «do el rey se ayunta paladinamente para fablar con los homes» (l. XXIX) — y a las normas de comportamiento que allí se han de guardar. Quien acomode su conducta a los principios expuestos en esas leyes, sobre todo en cuanto a la expresión verbal se refiere, ése será llamado, con justicia, «palaciano» (l. XXX). Ese debe recibir el galardón estipulado para todos los fieles servidores del rey: el amor de aquel que se traducirá en aumento de su «honra» y acrecentamiento de su «bien».

La irrupción de la belleza en las *Partidas* toma siempre un sentido de trascendencia sobre los aspectos puramente materiales. En efecto, un análisis detenido de los casos más significativos, permite precisar hasta qué punto el vocablo añade a las referencias físicas cargas de contenido moral. Belleza física y belleza moral son caras —la oculta y la aparente— de una misma moneda. Esta ley, en concreto, presenta un panorama complejo, pues mientras la letra del texto se refiere a un mundo puramente apariencial, en el trasfondo subyacen ideas de contenido espiritual. Los anhelos del rey de construir en torno suyo un orbe ordenado trascienden el puro programa político terrenal.

Esa armonía es, a todas luces, alusiva al orden celeste que él mismo pretende reproducir en su reino. En efecto; no se trata, tan sólo, de representar una grata escena que aureole la fama mundana del rey. El fin último de la propuesta es enaltecerse a sí mismo y ofrecer a los otros un buen ejemplo: «ca seyendo atales, sabrán al rey mejor servir, et todos los otros tomarán ende buen enxemplo, et ellos mantenerse han honradamente et bien» (P. II, IX, VI).

Todo el ideario político de la Alta Edad Media gravita sobre estas páginas, desde el neoplatonismo con sus ideas sobre los modelos celestes, al agustinismo político con su peculiar sentido de la sociedad humana, la valoración de la justicia y la concepción ministerial del poder, pasando por el iusnaturalismo tomista que se acaba de acuñar.

Pero si en el plano teórico ya presenta problemas el encuadramiento de los ricoshombres, en el nivel de la práctica, las dificultades se incrementan por la alta proporción de poder que han acumulado a lo largo de los siglos. No es de extrañar, por lo tanto, el interés de los tratadistas vinculados al rey por hacer depender el disfrute de estas dignidades del estricto cumplimiento de las obligaciones a ellas aparejadas.

En el orden descendente que *las Partidas* diseñan, el escalón siguiente corresponde a la hidalguía. Ahora bien, los juristas alfonsíes, siguiendo una norma que no es nueva abordan el tratamiento del término en todas sus dimensiones sin desdeñar los aspectos contradictorios que puedan coincidir en el mismo. Comienzan por definir a los hidalgos —«fijosdalgo»— como «fijos de bien», en razón de la identificación de «algo» con bienes de fortuna. Por eso suponen que estos hidalgos son elegidos de «buenos logares» et «algo». Pero para continuar avanzando por la senda clarificadora los juristas establecen una identificación entre hidalguía y gentileza. Esa identificación permite a los autores incluir la hidalguía en la esfera de la nobleza ya que, según el texto, la gentileza es «nobleza de bondat» y los gentiles «nobles homes et bucnos» que «vevieron mas ordenadamente que las otras gentes» (*Partida* II, XXI, II).

La gentileza, pues, como nobleza de bondad que es y, naturalmente también, la hidalguía, se alcanza por tres vías: linaje, saber y bondad, entendiéndose por bondad tanto la maestría en armas como la excelencia de costumbres y maneras. A tenor de estas premisas los tratadistas admiten que la gentileza se puede conseguir en razón de las prendas personales —sabiduría y bondad— pero en concordancia con una idea muy reiterada a lo largo de toda la obra y a la que hemos hecho mención en páginas anteriores, no dudan en afirmar que quienes con más justo título pueden ser calificados de gentiles son aquellos individuos que haciendo buena vida disfrutaban de dicha condición por herencia.

A pesar de todo lo anterior los autores no entienden que pueda existir contradicción entre las susodichas frases acerca de una gentileza adquirida personalmente y la definición de hidalguía con la que se abre la ley III de este mismo título: «Fidalguía es nobleza que viene a los homes por linage».

El argumento para acoplar ambos juicios es, una vez más, el de la vergüenza: «no haya de seer» el hidalgo «de tan mala ventura que lo que en otros se comenzó et heredaron, mengüe ó se acabe en él».

LA CABALLERIA

Con un esquema similar al utilizado en el tratamiento de los ricos hombres, el título XXI de la II *Partida* aborda un amplio abanico de cuestiones relativas al orden de la caballería.

El análisis del mismo ofrece a los juristas alfonsíes la oportunidad más propicia de desarrollar el esquema socio-político que articula toda la obra. Porque, en efecto, la caballería, al ser la única institución electiva —al menos teóricamente— entre las que componen el horizonte nobiliario, permite a los juristas desarrollar su propio modelo político. Ese modelo, como hemos tenido ocasión de observar, está basado en la selección por méritos personales. En un mundo que se debate entre la realidad cotidiana, caracterizada por el imperio de los privilegios del linaje y utópicas aspiraciones a regular la promoción según las prendas personales y el esfuerzo individual, la fórmula mixta por la que se rige el orden caballeresco, parece plenamente satisfactoria. En efecto, la primacía en esa fórmula de los argumentos de valor personal no supone, en absoluto, desdeñen por el significado de la herencia. Antes bien, se entiende que ciertos valores morales se transmiten, con los físicos, por vía de herencia²².

A mi entender, bien sintomático de cuanto vengo diciendo es el hecho de que se inserte, precisamente, en la ley II del título XXI los significativos párrafos sobre el término nobleza, en los que se contiene la distinción entre nobleza moral y nobleza social, además de la identificación de esta última con la gentileza²³.

A tenor de lo expresado hasta aquí, no tiene, pues, nada de extraño que las leyes II y IV del título XXI se dediquen a puntualizar las condiciones exigidas a los combatientes a caballo y a perfilar el abanico de virtudes que debe adornar a cada uno de los aspirantes al orden.

Hablo de exigencias y virtudes porque los juristas alfonsíes describen una institución que evoluciona en el tiempo a lo largo de dos etapas. La primera de ellas, corresponde a una sociedad primitiva, caracterizada por el dominio exclusivo de las exigencias naturales (resistencia ante el sufrimiento, crueldad innata, costumbre de herir y de matar). A ese primer estadio pronto da paso otro en el que se imponen, ya, las virtudes, entendiendo el término virtud en su acepción moral. Cordura, fortaleza, mesura y justicia son, según los redactores de *las Partidas*, las cualidades más convenientes para que los

²² MONO, SALVADOR DE, en artículo «La nobleza castellano-leonesa en la Alta Edad Media. Problemática que suscita su estudio en el marco de una historia social» (*Hispania* XXX, 1970, p. 38) interpreta este párrafo como «un deslizamiento favorable al cierre de filas nobiliarias» atendiendo a que deben ser elegidos hidalgos de derecho linaje hasta el cuarto grado. Pienso que la observación de mi maestro debe matizarse, a tenor de la complejidad de la ley en la que se inserta tan conocido párrafo.

²³ Esa verdadera aglomeración de conceptos dentro de la ley II se debe a que, como ya señalara DUBY, G. (*Hombres y estructuras de la Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pp. 232 y ss.). A estas alturas del siglo XIII se ha forjado un modelo de comportamiento moral para que la aristocracia pueda justificar sus privilegios sociales. El modelo era el del *miles Christi*, paradigma de defensores.

defensores cumplan la misión que tienen encomendada. La cordura se presume para conocer los deberes, la fortaleza para realizar la función encomendada, la mesura a fin de no traspasar los límites debidos y la justicia para cumplirlo todo derechamente.

El contenido de las restantes leyes de este título XXI es bien conocido. Se reduce, en esencia, a puntualizar esas virtudes ya enumeradas en el párrafo anterior y los rasgos físicos que deben adornar al caballero. El cuadro de exigencias resulta bastante extenso como corresponde a «los más honrados» de todos los «defensores», a los individuos que, en razón de esas preeminencias, «andan cavalgando en caballos». Se exige de ellos que sean cuerdos, fuertes, medidos y justos (ley IV), además de entendidos en su oficio (ley V), conocedores de las artes de la defensa (ley VI), bien «acostumbrados» (ley VII) y muy leales para guardarse a sí mismos, a su propia honra y a los demás (ley IX).

En el plano práctico se les reconoce un buen conocimiento de caballos y armas (ley X). Por lo demás, sus costumbres deben ser medidas en el comer, beber y dormir (ley XIX). La serie de requisitos se cierra con los relativos a la apariencia, tan habituales en nuestro recorrido. Bien es verdad que en este caso los autores ponen un especial interés en garantizar la apostura de sus personajes sobre el caballo. Los caballeros deben cuidar tanto de «sus paños» como de sus «armaduras et armas», de modo que «parezcan bien á los que las vieren, et sean ellos conocidos por ellas» (ley XXII). En otras palabras, se exige a los miembros de la caballería que «se sepan armar bien et apuestamente» y sean «ligeros et bien cabalgantes» (ley VIII)²⁴.

Antes de dar por cerrado el título, los tratadistas, fieles al esquema que vienen siguiendo, insertan unas leyes a propósito de las recompensas que merecen los buenos caballeros por sus servicios. Dando por supuesto que en los miembros de la caballería se cumplen todos los requisitos susodichos (nobleza de linaje, bondad personal y servicio a la comunidad) las *Partidas* piden para ellos un alto grado de honra y encargan a los reyes cuidarse de que se les reconozca por parte del resto del cuerpo social. En atención a esta honra los caballeros deberán ocupar un puesto destacado en las iglesias y en los banquetes (ley XXIII) y se beneficiarán de ciertas garantías jurídicas en sus personas (ley XXIV) y en aquellos de sus bienes que tengan utilidad militar (ley XXIII).

Pero eso no es todo, además de honra, los juristas reclaman para ellos poder. Un poder que se supone que ya tienen y que el rey les deberá acrecentar. Esta petición se sustenta en un razonamiento sencillo: si los caballeros son «escudo et defendimiento» del rey, el poder del rey depende de ellos; justo es, pues, que todos caminen juntos por esa senda del honor y del poder. Los tratadistas de *Partidas* expresan este sencillo argumento con frase

²⁴ Sobre la caballería castellana del siglo XIII véase mi obra *Infanzones y caballeros. Su proyección en la esfera nobiliaria castellano-leonesa*. Madrid, 1979.

un tanto complicada y así dicen refiriéndose al rey: «guardando et honrando á sí mismos con ellos et acrescentando su poder et su honra: et todos los otros comunalmente los deben honrar porque les son asi como escudo et defendimiento» (ley XXIII).

Por todo ello la honra que merecen los caballeros es tan singular que se conoce con una denominación específica: «honra de caballería». Pero, por lo mismo, dicho honor está expuesto a variaciones en su grado y, en último caso, a su total pérdida. Una amplia causística puntualiza los supuestos en que el caballero pierde la honra. El final de la ley XXV se dedica a describir, pormenorizadamente, la ceremonia de pérdida del orden. Dicha ceremonia, de marcado sabor simbólico, gira en torno a la retirada de aquellas armas consideradas más representativas del militar a caballo: las espuelas y la espada.

Pero todo el lenguaje simbólico que rodea el orden de la caballería se condensa sobre la espada²⁵. Ella, por su función e, incluso, por su forma, aglutina todo el significado de cada una de las piezas del arnés y del conjunto de las virtudes que se suponen al caballero.

Los tratadistas componen con estos elementos un complicado cuadro en el que el mango de la espada se identifica con todas las armas que se visten y calzan, para significar la cordura; la manzana con las que se colocan ante el combatiente para aludir a la fortaleza, el arriaz con las que se ciñen, en referencia a la medida y, por fin, la hoja de la espada, derecha y aguda como la justicia, simboliza todas las armas ofensivas (*Partida* II, XXI, IV)²⁶.

PUEBLO

El último escalón del esquema social está ocupado por los que en las *Partidas* se designan como «pueblo». Para ellos se diseña, también, un cuadro de obligaciones y gratificaciones que se contemplan tanto en la dimensión individual —la que atañe a cada uno de los integrantes de ese pueblo— como en la colectiva.

Las obligaciones fundamentales del pueblo son de estirpe divina: enriquecer la tierra y aumentar el linaje de los hombres que habitan en ella. «Nodrescer, et acrescentar et facer linaje», en la terminología de *Partidas* (II, XX, prólogo).

²⁵ Sobre el simbolismo de la espada véase PALACIOS, B., «Los símbolos de la soberanía» en *VII Centenario de don Fernando de la Cerda*, Instituto de Estudios Manchegos, 1976, pp. 283-288.

El mismo autor ha vuelto sobre el tema en un artículo reciente: «Investidura de armas de los reyes españoles en los siglos XII y XIII», *Gladius*, 1988, pp. 153-192. PALACIOS subraya la importancia simbólica de la espada, elemento material clave del ritual del ingreso en el orden de la caballería.

²⁶ GARCÍA PEÑAYO, M. (*Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964, p. 138), define el símbolo político por cuatro rasgos: el objeto; la significación o conjunto de significaciones; la referencia simbólica entre el objeto y la significación y un sujeto con adecuada disposición simbólica. Evidentemente, en el contexto de la sociedad medieval, la espada cumple todas esas exigencias.

A parte del argumento esencial —la voluntad divina— los tratadistas intentan fundamentar dichas exigencias en otros razonamientos de signo más terrenal, pero no menos efectivos, tales como la relación de amor entre el individuo y la tierra que habita (prólogo del título XX) o las recompensas que se derivan, necesariamente, de semejantes actitudes. Con respecto al último punto observamos la reaparición de criterios económicos, tan comunes en toda la obra. Me refiero a la relación entre servicio y remuneración. En este caso la ecuación es sencilla: si parece demostrado que la multiplicación del linaje nobiliario engendra poder, por razones similares la reproducción del pueblo en general es fuente de poder. Las *Partidas* se refieren a fuente de poder tanto desde una perspectiva individual como desde un enfoque colectivo. En efecto, quienes cumplen el mandato divino, particularmente, «resciben en su vida placer et ayuda de los que dellos descendn, de que les nasce esfuerço et poder» (ley I); colectivamente alcanzarán gran «pro» y «honra». Alcanzarán «pro» porque cuando sus enemigos entiendan que son poderosos no se atreverán a hacerles ningún daño. Lograrán «honra» porque al estar aperecidos tendrán en su mano la guerra y la paz «para facer qual dellas entendieren que es mas á su pro» (ley VIII). Sólo ese «pueblo» necesitaría ser tenido por «natural» de la tierra donde mora (ley II). Tampoco podían faltar los criterios de belleza y así se dice en la ley IV que la tierra bien cuidada y labrada será «más apuesta».

En sentido contrario, un comportamiento al margen del mandato divino resultaría extraordinariamente perjudicial y del daño a la tierra nacería el daño personal y la amenaza de guerra estaría siempre presente porque la debilidad colectiva atraería a los vecinos. Resumiendo, todos «rescebirian daño, et grant pesar et grant vergüenza» (ley VIII), además del castigo de Dios. «Tal pueblo como este non debe ser llamado amigo de su tierra, mas su enemigo mortal, como aquel que lo suyo quiere para sus enemigos, et ser vencido ante que vencer, et quiere ser siervo ante que libre» (ley VII).

Al hilo de estas consideraciones los juristas insertan unas frases muy sugerentes sobre el matrimonio en las que vuelve a tomar cuerpo la idea de belleza. En efecto, para que el «pueblo» cumpla con la misión que le ha sido encomendada, ellos recomiendan matrimonios entre individuos jóvenes, de atractiva presencia (al menos la de la mujer), unidos por cierto grado de inclinación mutua (ley II).

OTROS GRUPOS HUMANOS

La VII *Partida*, tras abordar el análisis de los castigos que merecen los adivinos y otros adivinos, y antes de pasar al estudio de las herejías, dedica los títulos XXIV y XXV a tratar de los judíos y moros respectivamente.

Los juristas dedican atención preferente a las relaciones de unos y otros con los cristianos, pero lo que interesa al esquema de mi trabajo es el hecho de que ambos grupos, diferenciados por las respectivas creencias religiosas, queden unificados, sin embargo, por el hecho de que no se les reconozca grado de honor alguno. Concretamente de los judíos se dice en la ley III que

perdieron la «honra et el privilegio» que tenían al crucificar a Cristo. Más aún: la única referencia al honor de judíos y moros se encuentra con ocasión de sus conversiones al cristianismo (leyes VI del título XXIV y III del XXV).

LA HONRA COMO CRITERIO DE ORDENACION SOCIAL

El vocablo «honra» es, seguramente, uno de los que con más asiduidad frecuenta las leyes de *Partidas*. En principio pudiera sorprender el elevado número de apariciones de una palabra con contenido sociológico como aquélla en un texto de orden jurídico como éste. Ahora bien, el carácter doctrinal²⁷ de la obra, por una parte, y, por otro, el significado del término, justifican la utilización del mismo. Por lo demás su presencia aquí tampoco es extraordinaria puesto que se trata, lo sabemos muy bien, de uno de los vocablos más usados en todos los géneros de la literatura bajomedieval.

Ahora bien, las *Partidas*, en demostración de la importancia que otorgan al vocablo, ofrecen la particularidad de incluir una definición del mismo. En efecto, cuando los juristas alfonsíes aborden la cuestión de cual deba ser el modo de comportamiento de los súbditos con relación a su rey insertarán unas frases de ajustada terminología que constituyen un auténtico tratado:

«Honra quier tanto decir como adelantamiento señalado con loor que gana el home por razon del logar que tiene, ó por fecho conocido que face, ó por bondat que en él ha» (II, XIII, XVII).

Al calificar la «honra» de «adelantamiento señalado con loor» las *Partidas* evidencian su voluntad de utilizar el término como clave de referencias sociales y políticas. Pero hay más, la definición en su conjunto diseña un concepto que, en su aplicación práctica, ofrece una doble vertiente: la primera, la interna, es la que corresponde a las personas en razón de su posición, hechos o bondades; la segunda, la externa —correlato obligado de la primera—, se concibe como el acatamiento que la sociedad debe al individuo por las susodichas cualidades. Esto es, esa segunda magnitud corresponde al reconocimiento de los demás²⁸.

La «honra», en consecuencia, se reviste de una dimensión social y de otra moral, dos facetas de una misma gema en tanto en cuanto se entiende que a unas determinadas prendas personales corresponde un nivel de «adelantamiento»²⁹.

²⁷ No ha sido mi intención, en este artículo, entrar en polémicas sobre la datación de la obra, su autoría o el carácter de la misma. En este sentido aplico el vocablo «doctrinal» considerando los ricos contenidos socio-políticos de las *Partidas*. A propósito de polémicas sobre las *Partidas* véase el reciente artículo de IGLESIA FERRIROS, A., «Cuestiones alfonsíes» en *AHDE*, LV (1985), pp. 95-149.

²⁸ Según LIDA DE MAURIEL, M. R.: (*La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Fondo de cultura económica, 1983, p. 198) «ya en el *Poema de Fernán González* se percibe el aguijón de la honra entendida como sanción social».

²⁹ MADERO EGUILA, M.: («El riego en relación con la injuria, la venganza y la ordalía» en *Hispania*, 167, (1987) p. 857) afirma que la honra y la fama son formas de poder y establece una ecuación «poder-identidad-honra». Más acertada es la identificación de la honra con un capital que puede ganarse o perderse, como un «capital simbólico».

En sentido inverso podemos interpretar que el reconocimiento social de la «honra» personal, la atribución de ese «loor» que corresponde a la preeminencia, debe ser el fiel reflejo de la condición moral del individuo. En efecto, tres son, a juicio del redactor de la ley, los factores determinantes de la «honra»: el lugar que cada uno ocupa (se infiere que por nacimiento), las hazañas que realiza —«fecho conocido»— y la bondad. Pues bien, si el primer presupuesto puede hacer referencia a una posición lograda a través de la estirpe, los dos últimos son claras alusiones a condiciones o méritos personales.

No es eso todo; la frase se construye con el verbo ganar que no deja lugar a dudas acerca del valor otorgado por los juristas al esfuerzo personal en la consecución de la honra.

La ley va, incluso, más lejos al asegurar en un párrafo complementario, que la «honra» no sólo acompaña al hombre mientras vive, sino que es capaz de traspasar las fronteras de la muerte. En palabras textuales se asegura que:

«aquellos que Dios quiere la hayan cumplida, llegan al mejor estado á que llegar pueden en este mundo, ca les dura todavia tambien en muerte como en vida» (II, XIII, XVII).

La «honra», entendida de tal modo, es el galardón de la fama que perdura en la memoria de los hombres. Ahora bien, podemos inferir que, en tanto en cuanto la honra se concibe como un tributo de prestación obligada por parte de la sociedad, existe una deuda para con los héroes o los santos de mantener vivo su recuerdo y la noticia de los méritos o bondades que les proporcionaron el ascenso por los escalones de la honra. Hablo de ascensión por la escala de la honra, utilizando un símil parecido al que se emplea en *Partidas*:

«Et esto es quando la ganau derechamente et con razon subiendo de grado en grado por ella, asi como de un bien á otro mayor, et afirmándose et raigándose en ellos, teniendo los homes que la merescen et han derecho de la haber» (II, XIII, XVII).

Las frases están cargadas de intención. De nuevo aflora el interés del autor por garantizar la armonía entre la honra individual o moral y la honra social. Es la preocupación del gobernante responsable por practicar una correcta justicia distributiva. La insistencia por mantener la relación entre merecimientos y «adelantamiento» vuelve a ser índice del interés del legislador por ajustar el grado de honor político alcanzado, al escalón que correspondería al individuo, dentro del cuerpo social, por sus prendas personales.

Hay más; la frase — «los homes que la merescen et han derecho de lo haber», es claro exponente de la voluntad del tratadista de hacer de la honra un atributo personal. Idea que, como hemos visto, subyace en los primeros párrafos de la ley.

En medio de todo ello no podía faltar la mención a la divinidad, hito referencial constante en las *Partidas* y garante, en definitiva, del orden social que se pretende diseñar.

En resumen, la consideración de la honra como magnitud cuantificable, capaz, al igual que cualquier baremo, de multiplicar hasta el infinito los índices de valoración, permite a los tratadistas del siglo XIII convertir el concepto en el más ajustado signo de ordenación social. Contemplada la honra bajo esa dimensión se comprenderá el interés de los juristas alfonsíes por garantizar la correcta atribución de la misma. Es más, la alusión a la escala y la metáfora de los grados insinúan un sistema de moviidades; en otras palabras, un orden social abierto en el que cada cual se afirme en el lugar al que «ha derecho» y merece.

Una precisión más; a menudo, cuando el vocablo «honra» se emplea para aludir a una recompensa o galardón, va acompañado del término «bien»: «Honra» y «bien» deben conceder los reyes a los alféreces en compensación a sus esfuerzos (II, IX, XVI). En otra parte (II, X, III), se postula que el rey debe hacer «bien» y «honra» a los buenos de su reino, al tiempo que aplique la espada de la justicia a los malos. Los ejemplos podrían multiplicarse. Estamos, a mi juicio, en presencia de un claro indicio de la dimensión económica de la honra. Parece evidente, desde los presupuestos del siglo, que el mantenimiento de la misma requiere de ciertos bienes de fortuna, los suficientes para garantizar al individuo o la estirpe una apariencia honorable.

La honra no es sólo un atributo de los humanos, también la tierra, el reino y los lugares de ese reino son susceptibles de recibir honra por parte del rey y de los naturales. Dos fórmulas proponen las *Partidas* para la atribución de la misma: la atención material —nos referíamos a ella al tratar del «pueblo»— y la ponderación verbal (II, XI, II).

Como contrapunto de la honra la III *Partida* menciona la deshonor que si bien no se define, estamos autorizados a entenderla como la pérdida de las antedichas posiciones de adelantamiento. Resulta sintomático el hecho de que frente a unas referencias a la honra en las que se acentúan los requisitos individuales, la deshonor se contemple en su dimensión familiar. Así cuando en el título XXIII, ley VI los juristas se refieran a las consecuencias de un delito, subrayaran que siempre «finca la manciella de la deshonor en su linaje»³⁰.

A partir de aquí y con vistas a la regulación del orden social, las *Partidas* construyen ese sistema intrincado de magnitudes en el que se combinan los criterios de sangre (el linaje argumento clave para la comprensión del orden social), con los morales y los relativos al ejercicio de la función. En otras palabras, el esquema de ordenación social que proponen los juristas alfonsíes contempla junto a los argumentos ideales, indiscutiblemente utópicos, producto del sueño ordenancista de un rey y su corte, los rasgos reales, aquellos que de hecho determinan la morfología social de la época.

³⁰ Sobre los conceptos de honor y deshonor véase el capítulo que KEEN, M. ha dedicado a «Armas, nobleza y honor» en su libro *La Caballería*, Ariel, Madrid, 1986, pp. 217-236.

CONSIDERACIONES FINALES

Los tratadistas son conscientes de la inconsistencia de un sistema autoritario que, acumulando en la cúspide grandes cuotas de poder, sólo está garantizado por resortes morales. El sistema entero depende, pues, de la estricta observancia de unos preceptos enraizados en un edificio de creencias religiosas. En consecuencia, si los poderosos se resisten a los argumentos morales, la administración de la justicia está en grave riesgo. Por ello, inevitablemente, cerrando el círculo, nos encontramos de nuevo con la figura del rey, único garante, en definitiva, de ese orden de cuño divino que las *Partidas* y, concretamente, la segunda, se han detenido a analizar. De ahí la insistencia en hacer de él el responsable ante Dios del buen orden del pueblo cristiano, el cristal en el que se reflejen los valores trascendentes, el espejo, en fin, en el que el pueblo, al mirarse, encuentre un modelo de virtudes y un ejemplo de conductas. El objetivo último es la recreación del supuesto esquema celestial. La reproducción a escala humana del amor y la belleza que engrandecen el reino ultraterreno, sobre el que Dios impera directamente. Dios «primero et comienzo et acabamiento de todas las cosas» (Proemio II *Partida*), informa este orden trinitario tanto en su conjunto como en sus aspectos particulares. Reflejo Suyo debe ser lo mismo el buen orden social como la belleza de la etiqueta cortesana.

La consecuencia será un reino feliz, animado por relaciones de justicia, embellecido por buenas y corteses maneras, enlazado por vínculos de amor. Una sociedad en la que cada cual ocupe el lugar que el linaje y los merecimientos le señalen. Una sociedad en la que la honra social sea correlato de la honra personal. Una sociedad abierta en la que la práctica de virtudes y la cosecha de buenas obras permita acumular la honra necesaria para ascender en la escala social y, en sentido inverso, las malas conductas signifiquen la deshonra que accione el motor del retroceso en la pirámide de las dignidades.

Parece como si los tratadistas que rodean al rey, conscientes de la desmoralización que empieza a cernirse sobre su época, hubieran pretendido reforzar las bases del idealismo. Rescatando el ideario caballeresco y reforzando las nociones de servicio han intentado vincular el ejercicio del poder al cumplimiento estricto del orden moral que, desde antiguo, se ha previsto para quienes ocupan las más elevadas posiciones en la esfera social.

Las *Partidas* aparecen así, como una obra a caballo entre el reconocimiento de la realidad de la época en que viven los autores y el recurso añorante a un pasado más idealista. Pero sobre el sentimiento de nostalgia campea el afán por recobrar el orden perdido, en el convencimiento de que sólo por esas vías se puede construir un orden concordante con una ideología heredada que aún se mantiene vigente.

Se trata de recordar a los nobles en general y a los ricoshombres en particular, que el linaje no es argumento suficiente para garantizar sus posiciones de privilegio y que sus actos y actitudes serán nobles en tanto se acomoden a un código prestablecido, no en cuanto a realizados por ellos

mismos. Dicho de otro modo, se pretende liberar el código nobiliario de la interpretación de los miembros de esa clase, de la sujeción al comportamiento de éstos y de restituirle sus tradicionales connotaciones morales.

Al tiempo observamos la pretensión de traducir a gestos medidos la ideología ético-política que se predica. En sentido inverso se aprecia el interés por plasmar en la armonía cortesana el equilibrio de fuerzas políticas. Por estas vías ha vuelto a cerrarse el círculo, y el reino, en su conjunto, aparece como el espejo material en el que se debe reflejar la ciudad celeste.

En todo ello se percibe con nitidez la voluntad política de un rey que, tras reclamar para sí la superioridad en su reino por encima de emperadores y la independencia en lo civil sobre cualquier tipo de injerencia pontificia, busca los resortes para imponerse a los más poderosos y soberbios de sus súbditos. Eso sí, sin tratar de escamotear su parte en el sistema de servicios y responsabilidades que predica.