



Las dos espadas y el vicariato divino en *Siete Partidas*

Daniel Panateri
Imhicihu-Conicet

RESUMEN:

Este artículo pretende analizar el discurso contenido en *Siete Partidas* que refiere al conflicto entre los poderes religioso y laico. El objeto del debate se arma en torno a las definiciones de los lugares de poder con especial énfasis en las capacidades y potencialidades de acción de cada sujeto que detenta el poder según corresponda. El método implica un análisis formal de las estructuras argumentativas alfonsíes con el objeto de desentrañar los modos más sutiles con los que se construye este discurso monárquico que boga por representar un poder autónomo de la esfera papal.

PALABRAS CLAVE: monarquía, discurso, conflicto, *Siete Partidas*.

RÉSUMÉ:

Cette étude cherche à analyser le discours qui, dans les *Siete Partidas*, fait référence au conflit entre pouvoirs religieux et laïques. L'objet du débat est centré sur les définitions des lieux de pouvoir et tout particulièrement sur les capacités et le potentiel d'action des différents sujets détenant le pouvoir. Cette méthode exige de passer par une analyse formelle des structures argumentatives des textes d'Alphonse X dans le but d'établir les subtilités à travers lesquelles le discours monarchique devient le représentant d'un pouvoir indépendant de la sphère papale.

MOTS-CLÉS: monarchie, discours, conflit, *Siete Partidas*

Introducción

El discurso alfonsí contenido en *Las Siete Partidas* ha sido objeto de diversos análisis. En esta oportunidad, proponemos una mirada focalizada sobre los elementos compositivos de los argumentos que nos permitan revelar un conflicto político contextual. Concretamente, perseguimos dilucidar la intervención de Alfonso X dentro del panorama de definición de esferas de acción entre el papado y el poder laico. Este conflicto tiene una antigüedad de importancia, aún en tiempos alfonsíes. La obra que analizamos, en espe-

cial sus recensiones cercanas a la llegada de la embajada de Pisa en 1256 que proponía la elección de Alfonso X como emperador del Sacro Imperio, tuvo un lugar preponderante dentro de la tarea cultural e ideológica del rey Sabio. Así, se comienza por considerar que existe un conflicto en torno a estos poderes universalistas que puede verse expresado en el texto de *Partidas*. Por ello, nos daremos al análisis de las leyes alfonsíes que retomen de algún modo este escenario. El método concreto será el de desarmar, para entender el procedimiento, los argumentos alfonsíes desde un punto de vista formal. Esto nos permite, más allá de la semántica expuesta, entender las maneras sutiles en las que los redactores de *Partidas* tocaban temáticas complejas y tensas y, a su vez, tomaban posición pero creando, con su discurso legal, espacios de certidumbre¹ que le permitieran crear posturas acordes a las pretensiones de la corona castellana². Por eso, el hilo argumental propuesto será puramente temático y el lector deberá excusar la elección «salpicada» de pruebas, pues nuestra intención es mostrar el modo de exponer razonamientos en los lugares donde el conflicto se hace más evidente. Asimismo, retomaremos el estado del conflicto también desde una perspectiva papal al tratar la formulación de Agustín de Ancona del vicariato de Cristo. Esta propuesta intenta también comprobar la preocupación y la necesidad del aparato intelectual de la Iglesia de producir un discurso coherente sobre sus principios legitimadores a nivel político. En definitiva, la propuesta será ir revisando los procedimientos argumentales de *Partidas* para ver en qué lugares el texto jurídico se comporta como un elemento de intervención ideológica de la monarquía en el contexto de pugna entre poderes universalistas.

El papa y los obispos según *Siete Partidas*

Comencemos con una breve descripción analítica de la *Primera Partida* (en la edición de López). El primer título se dedica a la ley y su naturaleza; luego, en el segundo, despliega un trabajo de definición en torno al uso, la costumbre y el fuero (sección inexistente en los manuscritos de la tradición legalista³). El resto de los veintidós títulos se dedican a cuestiones de definición de los dogmas, sacramentos, artículos y funcionamiento en general de la Iglesia. Resulta importante resaltar el hecho de que Alfonso X compile en su código legal cuestiones que, se supone, están reservadas a la esfera puramente canónica. Esto, entendemos, es una indicación de la posición que pretenderá ocupar y de su relación con la recepción del derecho común. Asimismo, nada de lo planteado en la *Primera*

1.- La idea de espacios de certidumbre se encuentra en Jesús Rodríguez Velasco, «Espacios de certidumbre. Palabra legal, narración y literatura en *Las Siete Partidas*», *CEHM*, 29 (2006), p. 423-451.

2.- En relación al estudio sobre la definición de palabras se puede ver Corinne MENCÉ-CASTER, «Le poids des mots dans la *Deuxième partie*», *e-Spania* [En ligne], 5 | juin 2008, mis en ligne le 01 février 2008, consulté le 09 juin 2015. URL : <http://e-spania.revues.org/10623> ; DOI : 10.4000/e-spania.10623.

3.- La existencia de versiones seriamente contrapuestas dentro de la tradición manuscrita alfonsí ha sido objeto de estudio durante los últimos sesenta años. Solo a modo de ejemplo ver Alfonso García Gallo, «El 'Libro de las Leyes' de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*», *AHDE*, 21-22 (1951-52), p. 345-528; Alfonso García Gallo, «Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X», *AHDE*, 46 (1976); Antonio Arias Bonet, *Alfonso X el Sabio, Primera Partida (Manuscrito Add. 20.787 del British Museum)*, Valladolid (1975); Jerry Craddock, «La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio», *AHDE*, 51 (1981); Jerry Craddock, *The legislative Works of Alfonso X, «el Sabio». A critical bibliography*, Valencia (1986); entre otros

Partida tuvo sanción eclesiástica oficial⁴. Sin embargo, con la intención de dar paso a un estudio de carácter más textual dejaremos esto de lado para retomarlo al final⁵.

A partir del título III de la *Primera Partida*, Alfonso X se propone definir cuestiones centrales de dogma y eclesiología. De hecho, prácticamente toda la *Primera Partida* se dedica al derecho de la Iglesia en general. Vamos a comenzar por el título V que reviste una importancia central pues allí define, entre otras cosas, al papa. Encontramos en esta parte una fuerte presencia, en relación a otros procedimientos, del recurso a la etimología. Como es bien sabido ya, Alfonso X hizo un uso extensivo de este procedimiento para la argumentación por tres vías: argumento de omnisciencia, argumento de veracidad y argumento de objetividad⁶. Estas tres posibilidades argumentativas combinadas provocan un efecto de realidad generado por la identificación entre elementos del discurso y sus referentes materiales que se proponen como veraces, procedimiento fundamental en el sistema de ilación argumental alfonsí.

El proemio del título describe la función de prelatura como aquella que implica mostrar la fe y otorgar los sacramentos. En las sucesivas leyes expone el origen de los nombres obispo y prelado definiendo luego su lugar. Seguidamente, se expone en el apostólico y lo compara con los demás obispos, vuelve luego a la etimología para referir al papa y establecer una escala de jerarquía y, finalmente, pasa a los patriarcas.

La definición sostiene que «perlado» significa «adelantado en santa iglesia». Allí, los más honrados son los obispos: «que maguer ha papa e patriarchas e arçobispos e primados [...] todos estos son obispos como quier que ayan los nomes departidos» (P. I, v, 1). Es decir que el papa, tanto como patriarcas y arzobispos son todos obispos pero con distintos nombres. Obispo, significa «guardador» (*videntes*), ya que ocupa el lugar de los apóstoles y, por extensión, tiene el mismo poder que Jesucristo dio a todos ellos: ligar y desatar en el cielo a partir de la acción homóloga en la tierra. Por esto, explica Alfonso, son los pilares de la «santa iglesia». Este planteo sirve como fundamento para lo que sigue: la explicación del lugar del papa a partir de la noción de «mayoría». De esta manera, la «mayoría [que] han los unos perlados sobre los otros» se expresa como una relación jerárquica basada en el orden y no en la naturaleza. Del mismo modo en que *major ecclesia* se usa para definir la catedral por su tamaño, en este caso la referencia indica una mayor preeminencia dentro del mismo orden de acuerdo a la costumbre de seguir a uno, tal y como Cristo lo quiso al elegir a Pedro como sucesor⁷. Esto último se comprueba cuando el rey Sabio plantea que

4.- Jerry Craddock, «Must the king obey his laws?», *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*, (1983), p. 71-79 (75).

5.- Los trabajos más interesantes para ver estas cuestiones son: Jerry Craddock, «Must the king... *op. cit.*», Robert MacDonald, «Problemas políticos y derecho alfonsino considerados desde tres puntos de vista», *AHDE*, 54 (1984), Aquilino Iglesia Ferreirós, «La labor legislativa del Alfonso X el Sabio», in *España y Europa, un pasado jurídico común*, Murcia (1986), Georges Martin, «Alphonse X ou la science politique. Septenaire, 1-11», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19 y 20 (1993-1994 y 1995), entre otros.

6.- Juan Ramón Lodaes, «El mundo en palabras. Sobre las motivaciones del escritor alfonsí en la definición, etimología, glosa e interpretación de voces», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 21, (1996), p. 105-118.

7.- Esta idea que se basa en el ya estudiado pasaje de Mt. 16, 16-19, versículos que fueron centrales en los fundamentos de la llamada Reforma Gregoriana, se sostiene con mucha soltura a través de diversas enseñanzas en el período bajo medieval. A esto debe sumarse, naturalmente, la observancia sobre los cánones de los concilios de Nicea I, Calcedonia y, fundamentalmente, Constantinopla I. Es decir, estas nociones son las formales y obligadamente aceptadas en el Occidente latino continental. No es aquí, entonces, donde encontraremos formulaciones de importancia. Para ver las fuentes ca-

Pedro tiene mayoría sobre los apóstoles (P. I, v, 2). La noción, entonces, de *imitatio* que le da forma al método sustenta en *Partidas* la aseveración de que el papa es el más importante apóstol en tanto que es el «vicario de Cristo» en su diócesis: la cristiandad. Por esto último recibe el nombre especial de apostólico.

El título de apostólico fue atribuido al papa por el concilio de Reims en 1049 bajo el pontificado de León IX y refiere, en realidad, a una sucesión directa y única (monista) del apostolado⁸. Así, entraría en contradicción la noción detrás del nombre *apostolicus*, tal y como fue planteado en el concilio, con lo dicho previamente por Alfonso en relación a que todos los preladados son apostólicos. Todo esto se evidencia con mayor claridad cuando continúa en la tercera ley y reafirma que «apostolico de Roma obispo es también como uno de los otros». Como puede verse, después de cada argumentación por vía canónica del primado romano, Alfonso X inicia la próxima ley reafirmando la idea de un apostolado compartido. Prosigue con una explicación a partir de las enseñanzas de Cristo para explicitar que Pedro fue puesto delante del resto y, por eso, se convierte en cabeza; y finaliza la ley mostrando que el papa es a sus obispos lo que Pedro fue al resto de los apóstoles, su cabeza en tanto que guía tras la muerte de Cristo. A partir de allí enlaza la oración siguiente con una adversativa para establecer, una vez más, que cada obispo tiene «logar de nuestro señor Jesucristo e sea vicario de el sobre aquellos que son dados en su obispado para aver poder de ligar e de absolver». Luego establece que así como cada obispo es vicario de Cristo en su diócesis, el papa, que es también un obispo, lo es en la suya propia, solo que esta comprende a la cristiandad toda⁹.

Ahora pasemos al recurso etimológico expuesto en el discurso del rey Sabio. Alfonso X define «papa» a partir de la idea de padre. Sin embargo, nuevamente plantea que todos los obispos son «padres espiritualmente»¹⁰ y establece concatenadamente una estructura comparativa de dos términos encabezados por la conjunción «ca», la cual determina un enlace causal muy fuerte¹¹. Veamos todo el pasaje:

Papa ha nome otrosi el apostolico, que quiere tanto decir en griego como Padre de padres. E esto es porque todos los obispos son llamados padres espiritualmente, e el sobre todos, e por eso le llaman asi. **Ca bien como** el poder que es sobre todas las cosas del mundo se ayunta e se afirma en Dios, e del le resciben, **otrosi**, el poder que han los perlados de Santa Eglefia se ayunta e se afirma en el papa e del les viene. E por esso conuino que essos dos nomes, papa e apostolico, se ayuntassen en una persona que fuesse cabeza de todos los otros Perlados, assi como dicho es. Onde por todas estas razones deue el apostolico ser mucho honrrado e

nónicas y eclesiásticas en general de *Partidas*, tarea que no nos ocupa a nosotros, ver Antonio García y García, «Fuentes Canónicas de las *Partidas*», *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 3 (1992).

8.– Claudio Azzara, *Il papato nel Medioevo*, Boloña: Il Mulino (2006), p. 52.

9.– Un elemento central de la teoría política es la definición del título de vicario de Cristo, el cual es utilizado *in extenso* por el papa y el emperador ya desde el siglo XIII e incluso con anterioridad. Sin embargo, su uso es sistematizado formalmente en el siglo XIV.

10.– Para entender la caracterización que Alfonso hace del espacio espiritual cf. *infra* sobre el prólogo a la *Segunda Partida*. Cfr. Georges Martin, «Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième partie*», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, (2000), p. 323-48.

11.– Resulta esencial el trabajo de Marta Lacomba, «Un discours historique marqué par la causalité: l'utilisation de la conjonction *ca* dans l'*Estoria de España* d'Alphonse X», *CLCHM*, 27, (2004), p. 71-82 para entender la importancia profunda de estas maneras de construir el relato en la obra alfonsí.

guardado como aquel que es padre de las almas e Señor, e mantenedor de la Fe. E por esto todos los Christianos del mundo cuando vienen a el besanle el pie. Onde qualquier que dixesse, afirmando como quien lo cree, que el papa non ha estos poderes que auemos dicho aqui, o que non es cabeza de Santa Eglesia, sin que es descomulgado, deue auer tal pena por ello, como herege conocido.

Entonces, se plantea una relación analógica entre la dinámica del poder divino y la del papal: así como el poder sobre las cosas del mundo deriva de Dios (y vuelve hacia Él, en cuanto que toda expresión de poder remite a Dios), el poder que tienen los prelados en la Iglesia deriva y es expresión del poder del papa. Los dos términos comparativos, encabezados por «bien como» y por el conector frástico «otrosi» se concatenan, a su vez, con la secuencia lógica de argumentación anterior a través del «ca», para establecer la validez del argumento por medio de la analogía de funcionamiento. Sin embargo, esta comparación implica una diferenciación que permite mostrar la preocupación constante por delimitar esferas de acción. Así, la incumbencia de las acciones y el poder del papa y de los prelados se circunscriben por exclusivo a lo que comprende a la «santa iglesia», sugiriendo así espacios de acción por fuera de la institución eclesiástica y sus derivados. La construcción del razonamiento dentro de la comparación analizada implica un camino especificativo (Dios-mundo/papa-prelados). Así, resulta innegable que este discurso plantea que la *santa iglesia* deba ser tomada bajo la idea de institución guardiana y defensora de la fe y los sacramentos, fundamentalmente para atar y desatar. Las tareas que se encontraban por fuera de esta esfera y que podrían pertenecer al ámbito de lo estrictamente temporal, aunque siempre relacionadas con un objetivo salvífico final, son puestas entonces como independientes del rigor eclesiástico. El discurso laicista en la Baja Edad Media, así, se expresa por medio de la separación de esferas irreductibles. Esta idea presente en Alfonso parecería ir en contra de la tradición política hispánica que resalta Rucquoi¹². Aunque, nuestro texto nos permite ver un discurso novedoso en lo político también en lo referido a su propia tradición de base visigoda, lo cierto es que propone la función del papa como la de ser «mantenedor de la fe» (P. I, V, 4)¹³.

En el resto de las leyes dedicadas al papa seguirá delimitando constantemente la esfera de acción. En la ley V establecerá que el papa puede llamar a los príncipes de la tierra (aunque estos pueden decidir enviar representantes) para el tratamiento de cuestiones de la fe o para su acrecentamiento. Asimismo, plantea que el papa puede hacer establecimientos y decretos referidos a la Iglesia (y para mejora de la Cristiandad), pero solo en cuestiones espirituales. Esto implica una observancia estricta sólo por parte de aquellos que son cristianos, lo cual resulta sugerente, ya que la definición de ley, elemento jurídico que aquí no le atribuye al papa, conlleva una obediencia absoluta sin que medie como justificación la no observancia ni la

creencia, ni linage, ni poder, ni honrra, ni aun por demostrarse por vil en su vida o en sus fechos [...]. [En definitiva], ninguno no puede ser escusado de las non obedecer e las guardar [...], naturales o moradores (P. I, I, 16).

12.- Adeline Rucquoi, *Rex, Sapientia, Nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*, Granada : Universidad de Granada (2006)

13.- Toda esta disquisición va a ser importante para cuando veamos *Partidas* II, ya que habrá una contraposición entre el vicariato de Cristo y el de Dios.

En este caso, la inclusión de los no cristianos está mostrando un alcance diferenciado de cada esfera de acción.

En la ley VII vuelve a plantear un espacio de acción consecuente con el discurso aquí estudiado. En efecto, establece que en el caso de que el papa, a través de los medios legales pertinentes, modifique el sistema de elección papal, los cristianos deben aceptarlo «ca este fecho le pertenece solamente porque es spiritual». El papa, pues, se arroga el derecho a cambiar cualquier cosa que atañe a la Iglesia por los medios legales pertinentes y los cristianos, y solamente ellos, lo deben observar. Finalmente, la ley VIII establece que los cristianos deben respetar y amar al papa pues es vicario de Cristo y, por extensión, recibe el amor que le deben a Él. Una vez más, circunscribe su ámbito de acción y poder a los cristianos para cuestiones que atañen a lo espiritual, lo cual, como ya vimos, no es todo lo que conforma la realidad medieval circundante.

Vicariato de Cristo, una creación tardía

La teoría del vicariato de Cristo pertenece, en su acepción papal, a Agustín de Ancona y tiene dos dimensiones desde las cuales debe entenderse. Por un lado, la diferenciación entre el poder derivado del cargo y el del orden, de lo cual se desprende que el papa poseía dos vicariatos, uno sacramental y otro jurisdiccional. En el caso sacramental, exceptuando teorías excesivamente primatistas, nadie negaba su coparticipación con el resto de los obispos¹⁴. En referencia a lo jurisdiccional no habría nadie, entonces, que compartiera esta capacidad. Esta idea es, en sí, una concepción de gobierno a partir del siglo XII. Por otro lado, el papa adquiere un lugar de gobernante supremo al obtener un cargo que contiene esa función que se estableció por medio de Pedro y se pasa a todos los obispos de Roma. En este sentido, la teoría de Agustín de Ancona se monta y encadena de forma automática con la idea ya presente en la teoría papal desde León I, por la cual se acepta que hay una diferenciación entre el hombre que ocupa un cargo y aquello que emana como consecuencia de la función de dicho lugar¹⁵. Así, esta doble naturaleza muestra que «*potest ab ipsa persona vel illa separari papatus*» (*Summa*, IV, 3). En rigor, el papa es uno más detrás de Pedro, igual que el propio Pedro, pero que ocupa un lugar que es el de Cristo en la tierra. Por tanto, el poder concedido por el cargo se ejerce funcionando, ya que cuando lo hace es el propio Cristo hablando y decidiendo para toda la cristiandad:

Papa succedit Petro in personali administratione [...], Christo autem succedit in officio et in universali iurisdictione, quia Petrus in persona omnium summorum recepit universalem iurisdictionem a Christo (*Summa*, XIX, 4).

Esta concepción implica que el papa posee la potestad de Cristo. Por ello, la posición relativa entre el papa y los obispos adquiere un matiz cualitativo de importancia: no son

14.- Aunque los casos no son pocos. Egidio Romano, por ejemplo, sostenía un monismo a ultranza donde el poder sacramental de los obispos es generado a partir de su ordenación, la cual se produce como consecuencia de la *translatio* parcial del papa hacia ellos por cuestiones de alcance geográfico.

15.- Cfr. Walter Ullmann, *Escritos sobre Teoría Política Medieval*, Buenos Aires: Eudeba (2003), p. 155-6.

ahora todos iguales, sino que su naturaleza es distinta y la relación entre ellos es como la de Cristo y sus apóstoles y no la de Pedro y sus iguales¹⁶.

Así, su lugar de «cabeza» se explica por su función, su *officium capitis Ecclesia*, y no de su lugar de adelantado, como Pedro, del resto de sus homólogos. Este cambio con el que el pensamiento político hierocrático se armó para hablar del papa se resume en la idea de que «*papa est nomen iurisdictionis et non ordinis*» (*Summa*, IV, ad 3). En consecuencia, hay una doble naturaleza que implica que el papa es papa y obispo, siendo ambas cosas diferentes en términos cualitativos. De esto se desprende que no haya ordenamiento ni consagración papales, pues es su elección el único elemento constituyente, al contrario que el caso del obispo. Un elemento interesante es que sigue utilizando la denominación de gobernante de la *congregatio fidelium*, lo cual hace ver la noción jurisdiccional desde un punto de vista más endeble. Sin embargo, no es nuestro trabajo observar las inconsistencias del tratado de Agustín de Ancona pero sí marcar la diferencia de registro con el poder laico y su reivindicación de la ley. Más allá de esto, el papado hace un uso más habitual de la sugerente fórmula *nos sumus succesor Petri et vicarii Christi*. Si bien el papa seguía identificándose con el obispado romano, no lo hacía con la *sedes Petri*, ya que no era ella la que le daba el poder vicarial. Así, se produce una desterritorialización de la función que comporta dicha formulación. Asimismo, sirve para diferenciar al poder que ejerce el hombre que lo contiene. De esta manera, da un paso para subrayar la infalibilidad pero también, más propio de su época, para explicar la imposibilidad de herejía papal, sosteniendo que solo puede ser hereje el hombre cuando no es papa, es decir, cuando no ejerce su vicariato o la función de ser Cristo. Agustín de Ancona sostiene entonces la infalibilidad de la función en ejercicio por sobre la falibilidad del que ejerce la función (*Summa*, LXIII, I, ad 1). En este punto desarrolla la idea de la autodeposición provocada *ipso facto* por la desviación en materia de fe del papa en tanto hombre.

Así, la universalización de la monarquía papal se alcanza cuando esta se deshace de su identidad automática con la Iglesia romana¹⁷. El vicariato entonces plantea que Pedro fue un obispo más: es la función de Cristo y no la silla de Pedro la base del poder papal. La herencia petrina poseía ataduras geográficas que la institución religiosa debía cortar al menos idealmente. Este es, por un lado, el elemento central para que ocurra el pasaje del gobierno episcopal al monárquico, de la teocracia a la burocracia¹⁸. Por el otro, es el principio teórico que permite deshacerse del conflicto entre el monismo hierocrático y el dualismo laico, ya que el papa se igualaba en la esfera temporal por vía de la superioridad vicarial. De igual modo, la subordinación de los cardenales se produce por vía de la función universal contenida en el vicariato, sin importar entonces la relación con la Iglesia romana y sus ataduras a la curia. Es decir, el papa era obispo de Roma pero, al ser papa, era ya mucho más que eso y el fundamento de su poder implicaba a todos de un modo absolu-

16.– Seguimos a Michael Wilks, «*Papa est nomen iurisdictionis: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ*», *Journal of Theological Studies*, 8, (1957), p. 256-271.

17.– Michael Wilks, *op. cit.*, p. 262.

18.– Es sumamente útil en este contexto citar el trabajo de Ernst Kantorowicz, *Laudes Regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley: Los Angeles University Press (1958) donde muestra no solo los elementos teológicos o canónicos que se transforman en el discurso y el simbolismo laico, sino también su camino inverso. Sin embargo, este complejo proceso mantiene una paradoja, ya que el cambio de forma y la imitación de estructuras laicas implicaba una retórica aún universalista, sin la cual la Iglesia medieval no tenía razón de ser.

to. A partir de esta base, alimentada además por la idea de la autodeposición, se establece la noción de que el papa es juez supremo sin nadie que lo juzgue, pues evidentemente se juzga él mismo y también se depone: así *papa a nemine iudicatur*. Estas posturas fueron lo suficientemente leídas como para ser objeto de profundas críticas por parte de Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y de Juan de París. Más allá de este debate que nos excede, habiendo dejado de lado el problema del conciliarismo presente en la obra de Agustín de Ancona, lo cierto es que esta sistematización no solo muestra un momento arriesgado para el papado, como fue el *cautiverio* y la *herejía* de algunos papas, sino también la debilidad estructural como poder vinculante en la política laica. El texto de Agustín de Ancona y la tradición canónica de la época reacciona a los sucesos políticos recién expresados. El contexto de análisis que estamos proponiendo y, además, el objeto elegido (*Partidas*) nos resulta más que efectivo para mostrar también la preocupación concreta del poder papal en el conflicto que durante el siglo XIII este llevó adelante no solo con el emperador sino también con las monarquías territoriales. Tal y como dice Wilks, la doble naturaleza, necesaria en los tiempos de ataque, generó una debilidad inherente en el sistema papal que no hizo, en realidad, más que contribuir a su largo y eventual derrumbe¹⁹.

«E estas son las dos espadas porque se mantiene el mundo»

La *Segunda Partida* es un tratado de derecho político que aglutina, por tanto, una serie de explicaciones sobre fenómenos referidos a la propia teoría del Estado y las formas de gobierno. Allí se expone la organización del poder regio como también la estructura y funcionamiento de la sociedad. Este texto comporta una gran riqueza en lo que al proyecto imperial alfonsí refirió, como así también en lo que concierne a la monarquía. Desde una perspectiva más general, además, resulta un hito insoslayable para la historia del tratadismo político cristiano de los siglos XIII y XIV que, con gran falta de visión, ha sido subestimado por la historiografía²⁰. En definitiva, en esa obra se encuentra la mayor parte de la teoría política alfonsí. Decimos la mayoría ya que en la *Primera Partida* se exponen regulaciones en torno a la ley (habitual temática de la codificación civil en la modernidad), lo cual pertenece al derecho constitucional y forma parte, en última instancia, de lo que se llamará derecho político.

Sin embargo, como vimos, el grueso del primer libro lo constituye el derecho eclesiástico. Martin sostiene que este orden expositivo de *Primera y Segunda Partida* se fundamenta en que «Dios es comienzo, e medio e acabamiento de todas las cosas» (P. I, pr.)²¹. A nuestro entender, se pueden agregar también a esta idea de Martin otros principios vectores. Debemos argumentar en torno a una lógica temporal e histórica del discurso alfonsí. En este sentido, el primer libro (excepto los dos primeros títulos) responde a la propia acción legitimadora del código general para regular todo aquello que atañe a la vida social, incluso aquello que corresponde a la esfera canónica. Esta aparente confusión de esferas se efectúa, paradójicamente, con la intención constante de delimitarlas. En este sentido, la

19.– Michael Wilks, *op. cit.* p. 271.

20.– Como sostiene Georges Martin, «Alphonse X de Castille, roi et empereur...», *op. cit.*, p. 324.

21.– *Ibidem*.

explicación así como no se reduce solo al principio de orden divino impuesto, tampoco debe entenderse como mero uso del material constituyente del derecho común. De igual modo, no es solo una *imitatio* del *Digesto*. En rigor, la regulación eclesiástica queda referida entre los dos primeros títulos de las *Partidas* dedicados a la ley (tarea solo reservada a reyes y emperadores) *P. I, I* y *II*, y *P. II*, el libro dedicado por entero al derecho político encarnado en esos mismos reyes y emperadores. En este sentido, Dios (en el discurso alfonsí, en clara concordancia con una antropología cristiana medieval) es creador de todo, pero la esfera temporal es parte central de la creación, separadamente de la espiritual. De hecho, es aquella que sirve para penar los males contra la fe. Por ello, este ordenamiento del texto de *Partidas* no solo remite a la primacía de Dios declamada en el prólogo de *Partidas I*, sino también a que:

[...], han de guardar la fe, non tan solamente de los enemigos manifiestos que en ella no creen, mas aun de los malos cristianos atrevidos que la non obedecen ni la quieren tener nin guardar e por que esto es cosa que se deve vedar e escarmentar crudamente lo que ellos 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 compliese (*P. II*, pr.)

De este modo, es el poder laico el que está en primer plano como protector de aquello que el eclesiástico muestra y conoce, y solo él puede hacerlo perdurar por medio del castigo de aquellos que dentro de la fe cristiana no la obedecen: los enemigos internos²². Por esto, el problema es temporal, pues la fe de Jesucristo está primero, pero como está constantemente puesta en peligro por la naturaleza humana y necesita de un poder correccional, Dios establece la espada material para que la fe se cumpla verdaderamente. *Partidas* respeta y entiende la obra divina pero a partir de una sola visión: la del poder laico. Esta visión se completa con una serie de consideraciones sobre el tratamiento diverso y deliberado que hace *Partidas* en lo concerniente a la imagen de Cristo y a la de Dios.

Para entender las distinciones sobre Dios y Jesucristo en el discurso alfonsí debemos considerar algunas lecturas sutiles que el rey Sabio propone como al pasar en los momentos de fundamentación. El hincapié principal de su discurso está en sostener que la Iglesia es la detentadora de un poder didáctico y de verdadero conocimiento. Sin embargo, su existencia (real y metafórica) se asienta sobre la primera venida de Cristo. Así es Él quien, a través de sus enseñanzas, siembra algo en la tierra que debe perdurar pues es querido por Dios. Sin embargo, este nuevo tiempo no implica la supresión absoluta del anterior. En la sexta ley del título I de la *Segunda Partida* Alfonso explica de dónde salen los reyes. Por medio de la referencia a la autoridad de Aristóteles (única fuente directa citada en *Siete Partidas*) muestra que previo a la Encarnación los reyes concentraban en sí las funciones temporal y espiritual. Si bien el contexto histórico al que se hace referencia (los tiempos de los gentiles) ni la autoridad citada (Aristóteles) le otorgan legitimidad automática a la alusión a la concentración en el monarca del poder temporal y espiritual, lo cierto es que esta imagen queda instalada en la escena, haciendo que su inclusión no sea de considera-

22.- Cfr. Alejandro Morin, *Pecado y Delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba: Del Copista (2009). Allí se puede encontrar información y profusas referencias a los principios y contradicciones de la separación de jurisdicciones sobre la base de lo oculto y lo evidente en relación a las acciones jurídicas y penitenciales.

ción menor para los redactores de *Partidas*. Dos observaciones deben ser hechas en este punto: en primer lugar, la idea de la definición lexicográfica en el texto alfonsí para exponer posiciones políticas implica en su modelo de pensamiento y de trabajo una máxima que no derrocha energías sin la intención de conseguir alguna utilidad en términos de eficacia retórica²³. De esta manera, la importancia de este uso lexicográfico (tanto como etimológico: «rey quiere dezir como regidor») no es menor, pues se mantiene constante a lo largo de todos los títulos de *Partidas*. En segundo lugar, en un nivel más formal, por medio de la parataxis Alfonso lleva estas explicaciones contenidas en las leyes al plano de la verdad retórica sosteniendo que rey es como Dios, quien contiene tanto el poder temporal como espiritual en uno solo. Asimismo, resalta su lugar político en tanto que Dios es «rey sobre todos los reyes, porque del han nome, e los gobierna e los mantiene en su lugar en la tierra para fazer justicia e derecho». La construcción comienza por el anuncio del tradicional método «científico» del rey Sabio. En este discurso, el título de la ley prepara al lector para la explicación que va a venir, esto es, el origen histórico del término rey, que ya implicaba la unión de poderes: los reyes, aun gentiles, fueron puestos ahí por Dios, quien es rey Él mismo. De allí proviene entonces la institución. La cita de Aristóteles muestra la recepción no solo de la *Política* sino también de la *Ética*²⁴. Esto abre la puerta a pensar que por medio de las tradicionales vías judeo-árabes presentes en el taller alfonsí pudieron entrar elementos de una tradición política greco-oriental que podría considerarse diversa a la propia de Occidente²⁵. Dicha noción quizá tenga algún correlato en la obra política de Dante (*De Monarchia*, principalmente²⁶), pero no son más que elementos dispersos en problemas análogos de momentos similares.

El núcleo de la argumentación alfonsí para la sección que analizamos está en sostener que existen dos espadas que ordenan la sociedad. Sin embargo, esta forma de razonamiento por medio de la lexicografía y la digresión permite darle cierta preeminencia al

23.– Herbert Van Scoy, «Alfonso X as a lexicographer», *Hispanic review*, 8.4 (1940); y del mismo autor «Alfonso X. educator», *South Atlantic Bulletin*, 24.1 (1958).

24.– Jaime Ferreiro Alemparte, «Recepción de las Éticas y de la Política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio», *Glossae*, 1 (1988), y Georges Martin, «Alphonse X de Castille, roi et empereur...», *op. cit.*, (2000).

25.– Más allá de lo expuesto hasta aquí, debemos recordar que el discurso alfonsí realiza una lectura sobre las cosas que lo circundan, de allí que refleja una percepción sobre un supuesto sistema social en el período helenístico. Pero esta idea no debe trascender el marco del propio discurso que analizamos. En tal sentido, la determinación del sistema social y político en Grecia como en Bizancio (espacio que recurrentemente se asocia a una indistinción estructural entre monarquía y sacerdocio) responde a determinantes distintos y pueden encontrarse, entre otros, resumidos en Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le césaropapisme byzantin*, París: Gallimard (1996), p. 290 y ss, (especialmente «la théorie des deux pouvoirs», p. 303-15). En este texto se verá la opinión aceptada de los especialistas de que no había dos poderes ni nada que se le pareciera a cesaropapismo o papocesarismo. También se puede consultar J. H. Burns, *Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge: Cambridge University Press (1988), p. 51-83. En cuanto a las relaciones concretas de Alfonso X con Bizancio siguen siendo un tema virtualmente inexplorado. Tenemos solamente seguridad de que hay una conexión, ya señalada por Peter Linehan, «Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra alfonsina», in *España y Europa, un pasado jurídico común*, *op. cit.* (1986), p. 263.

26.– Nos nos parece una casualidad, por ejemplo, la reedición del texto dantesco en tiempos de Fernando I emperador, cuando se lo exhibe, junto con las reediciones de Marsilio de Padua, Leopoldo de Brandemburgo y Alejandro de Roes, como un pensador que sustenta la postura de independencia imperial al calor del nuevo conflicto con el papa Pablo IV (donde el *lobby* imperial lo denominaba el «anticristo romano»). También se lo pretendió reeditar en marzo de 1527, cuando dos meses antes del saqueo de Roma, Gattinara, canciller de Carlos V, le encargó a Erasmo la reedición del texto marsiliano como parte de su proyecto de fortalecimiento de la propaganda imperial anti papal. Véase Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, I, Madrid: Fondo de Cultura Económica (2006), p. 270.

rey en este contexto de conflicto discursivo. La necesidad de ocupar tal cantidad de leyes en sostener que ambas espadas son «departimientos» de un poder concentrado en Dios y sin intermediación en su delegación, sumado a su intención de resaltar la igualdad de importancia para el mantenimiento del mundo es lo que nos permite ver un conflicto.

A continuación, Alfonso completa su argumentación lógica por medio de elementos históricos, como dijimos más arriba. Luego de presentar el origen divino de la institución debe explicar por qué existe, entonces, la Iglesia. Así, sostiene que la llegada históricamente datada de Dios se dio por medio de Cristo, otra e igual persona, Su hijo. Así, previo al momento de revelarse totalmente por medio de la Resurrección, en la Última Cena explicó que de allí en más serían dos las espadas que cuidarían la verdad «ayuntadas» para dar justicia al alma y al cuerpo (*P. II, pr.*). De este modo, toda la argumentación se mueve hacia un dualismo de origen que implica igualdad y, por tanto, autonomía relativa. Asimismo, el elemento histórico solo funciona argumentalmente para sostener la importancia de la espada secular a efectos de contraponer el consabido prestigio superior que encarnaba el oficio sacro. Así, en términos de utilidad social ambas se homologan.

Vicariatos diferenciales²⁷

Vicario se define según el *Diccionario de la Real Academia Española* como aquél que «tiene las veces, poder y facultades de otra persona o la sustituye/Persona que en las órdenes regulares tiene las veces y autoridad de alguno de los superiores mayores, en caso de ausencia, falta o indisposición»²⁸. Alfonso X sostiene una idea similar a la moderna, a saber, que vicarios son aquellos que ocupan el lugar de otro (*P. I, v, 1*). El uso que hace de «vicario» resulta digno de análisis. Entre la *Primera* y la *Segunda Partida* solo lo invoca seis veces para referirse a obispos, papa, rey y emperador: «Los obispos son vicarios de **Cristo**, cada uno en su obispado» (*P. I, v, 3*) / «El apostólico es vicario de **Cristo** en el mundo» (*P. I, v, 3*) / «El apostólico vicario de **Cristo** es» (*P. I, v, 8*); «El Emperador es Vicario de **Dios** en el imperio» (*P. II, I, 2*) / «Vicarios de **Dios** son los reyes en sus reinos» (*P. II, I, 5*) / «El rey es puesto en la tierra en lugar de **Dios**» (*P. II, I, 5*). Pueden observarse aquí dos cosas: en primer lugar, la intención de definir el alcance de ese poder que está refiriendo por medio del complemento circunstancial («en su obispado»/ «en el mundo», etc.), que le otorga a la definición un cariz espacial. Así, lo que expresa es una atención absoluta sobre la *iurisdictio*. Un elemento crítico a tener en cuenta es que la «Cristiandad» en *Partidas*, en tanto comunidad de creyentes, comprende todo eso que también son reinos e Imperio de Occidente. Sin embargo, como estamos demostrando, la esencia del debate sobre las dos espadas, su origen y aplicación sirve precisamente para poder acordar pacíficamente los alcances del poder de cada elemento, ahí está el *quid*. En ese sentido, la alusión a lo espiritual en contraposición a lo temporal no funciona a partir de una lógica de subordinación sino de complementariedad, ya sea por razones prácticas (castigar a los enemigos inter-

27.- Una vez más, vale aclarar para evitar equívocos que, tal y como explica Peter Linehan, «Pseudo liturgia...», *op. cit.*» (1986), p. 274, la figura de «vicario de Dios» no posee, al menos para *Partidas*, permiso ni de la Iglesia romana ni de la toledana. Alfonso lo toma, en este caso, del derecho romano.

28.- <http://lema.rae.es/drae/?val=vicario> (09/06/2015).

nos y externos de la fe y mantener la paz y tranquilidad necesarias para la enseñanza de esa misma fe), ya sea, como ya explicitamos más arriba, por razones históricas. Además, el discurso enfatiza la posibilidad de impedir las acciones del papa en materia temporal dentro del territorio del reino.

Una segunda cosa que se debe notar es el uso diferenciado de Cristo y Dios como complementos de «vicario». Lejos de leerlos como meros sinónimos, es de remarcar que el texto nunca los intercambia. La elección de uno u otro complemento implica diferencias significativas y que provienen de usos terminológicos propios de un escenario conflictivo previo entre Imperio y papado. En primer lugar, esa elección puede responder a cuestiones ligadas a la producción historiográfica de Alfonso X, como vimos más arriba. En rigor, la Iglesia es vicaria de Cristo pues, al igual que Él, comienza en un determinado momento que puede ser datado y cumple la misión didáctica y salvífica de la Segunda Persona. Dios es rey él mismo y, por tanto, reinando sobre la Creación, la institución monárquica se encontraría desde el punto cero del mundo. De tal modo, aunque no explicita que la monarquía ejercida por los humanos se pueda datar fehacientemente desde el inicio de los tiempos, lo cierto es que desde el principio de su ley, Alfonso X la coloca en un momento previo a la llegada de Cristo para sostener que los reyes forman parte de la sociedad de un modo inmemorial²⁹. En segundo lugar, consideramos que hay una diferencia con respecto a las funciones. Entre las tareas que llevó adelante Jesucristo en la tierra, según Alfonso, la más característica fue la de enseñar a cumplir la fe, mostrar la palabra de Dios, absolver y ligar (*P. I, v, 1 y 2*). En este sentido, los obispos realizan esto mismo al igual que el papa, la diferencia es básicamente de escala y de procedimiento, como ya señalamos. Por ello sostiene que el papa puede hacer establecimientos y decretos concernientes a la Iglesia y a favor de la Cristiandad que deben ser observados por todos los cristianos (*P. I, v, 5*). En referencia a Dios, su mención está asociada a la posibilidad de establecer la ley y castigar. Tanto el rey como el emperador poseen la capacidad de realizar leyes, pues Dios, con el objetivo de mantener a los pueblos en justicia y en verdad, concede su voluntad creadora (*P. II, I, 1*). En este punto, nuevamente marca una diferencia pero sin entrar en un conflicto abierto. «El rey es puesto en la tierra en lugar de Dios» y de Él obtiene la capacidad de crear y castigar. Esta argumentación, que resulta aceptada sin mayores inconvenientes en la historiografía sobre la «España» medieval³⁰, plantea una relación del monarca con la ley que no se condice con lo postulado por historiografías doctrinales sobre el derecho medieval en general. Esta aparente contradicción historiográfica surge del estudio diferenciado que se puede realizar al trabajar situacionalmente con textos jurídicos que intervienen políticamente. Así, no es solo un contraste espacial lo que marca la distinción, sino también un método de análisis y un objeto que permiten ver los elementos dinámicos de una sociedad que estaba en constante proceso de construcción de sus principios ordenadores. En ese contexto, el estudio sobre *Partidas* muestra estos pliegues peculiares a nivel social que son, a su vez, el resultado de la acción continuada de la presencia del texto y de su «evolución» dentro aún del propio pensamiento alfonsí allí plasmado. Sus diversas

29.- En este punto, resalta el hecho de que el discurso alfonsí, centro de nuestro análisis, no recupere la visión tradicional de que la monarquía sí tuvo, como puede encontrarse en el discurso papal y monárquico de la época, un origen concreto asociado a la instauración de la monarquía entre los hebreos.

30.- Como puede verse en Rucquoi (todos sus textos citados) quizá más que en cualquier otro exponente.

redacciones, asimismo, obedecían a los distintos momentos políticos que fue afrontando, como muy bien retrató Craddock, y eso fue marcando dinámicas políticas de profundas consecuencias para la realidad castellana³¹. Finalmente, pongamos atención a las definiciones de cada cargo en las leyes citadas.

Como señalamos más arriba, aunque el papa es un apóstol más, representa al que históricamente fue el primero, elegido por Cristo para ser el guía, el apostólico, quien, a su vez, es llamado papa, pues viene de la voz padre y hace las veces de padre espiritual. Nuevamente, este recurso a la etimología le permite a Alfonso establecer eficazmente su planteo. La idea que se desprende continúa en la línea del didactismo: tal y como Cristo enseñó a la gente a hablar con Dios, el padre enseña a hablar con Cristo y, así, ambos son mediadores. En lo que refiere al rey y al emperador, la separación es más profunda, ya que sostiene que emperador es igual a mandador y rey a regidor (*P. II, I, 1 y 6*, respectivamente) y ambas funciones fueron delegadas en ellos por Dios. El elemento que permitirá, entonces, distinguir la función de enseñanza frente a la de prescripción y represión es la de hacer derecho (*iurisdictio* y, fundamentalmente *imperium*³²).

La glosa de López y el problema de las dos espadas

La teoría de las dos espadas expuesta por Alfonso X mostró una igualación que hizo de telón de fondo de esa tarea cuyo objetivo era, según ya constatamos, delimitar esferas de acción. Gregorio López, glosador de las *Partidas* en su edición de e1555 a través de la glosa *ad verbum* «cuchillos» (*P. II, pr.*) da una visión diametralmente opuesta a la que exhibe el cuerpo del texto alfonsí: «[...] *alter autem est defensionis gladius materialis, in quo non pugnat, sed manus laica in ipso pugnat quando praecipit ecclesiae minister, et vterquem est in ecclesia*»³³. El rey Sabio en esta ley utiliza, como ya vimos, el recurso de la fundamentación histórica del hecho que sostiene. En ese punto, el comentario interrumpe luego de introducido el objeto de la argumentación de Alfonso y se monta sobre dicho objeto para sostener la idea contraria a la que arribará el argumento. De este modo, la postura que determina una noción fuertemente papista de la teoría de las dos espadas, se presenta desde el principio revestida y fortalecida por el elemento historiográfico introducido en el texto de *Partidas* con el fin de sostener exactamente lo contrario.

En la glosa *ad verbum* «espirituales» (*P. II, I, 1*) se plantea nuevamente una contraposición abierta frente a lo que exponen los redactores de *Partidas*. En efecto, Alfonso planteaba que el emperador se encuentra atado al papa solo en función de las cosas espirituales; por lo tanto, en ninguna otra instancia le debe obediencia más allá de los sacramentos y cuestiones referidas a la salvación de su alma individual. La idea era lograr una construcción donde el juego de poder pueda llevarse a cabo sin primar ninguna institución, por su prestigio ni por su función religiosa. En este sentido, al proponer que en las acciones

31.– Jerry Craddock, «Must the King Obey his Laws?», *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*, Geary, J. (ed.), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, p. 71-79.

32.– Cfr. Victor Crescenzi, «Per una semantica della *necessitas* in alcuni testi giuridici di *ius commune*», *Nuovi studi storici*, 76 (2008), p. 263-290.

33.– «[de las dos, la Iglesia posee la espada espiritual], la otra es la espada de la defensa material, la cual no blande; sin embargo, la mano laica la esgrime cuando lo ordena el ministerio de la Iglesia, asimismo ambas se encuentran en la Iglesia».

políticas terrenas (lo temporal) el gobernante es autónomo, genera prácticamente una soberanía sobre las decisiones concernientes al plano «político» y, asimismo, coloca al papa como otro sujeto más dentro de ese plano, sin que prime otro elemento. Sin embargo, Gregorio López interrumpe esta elaboración sobre el final y expone que

*innuit quae in temporalibus non sit subiectus papae, si tamen ordinatio temporalium esset necessaria ad conseruationem spiritualium videtur qua et in his tali casu Papa habeat potestatem*³⁴.

La glosa continúa y sostiene de manera formulística que si se puede el consecuente, se debe poder el antecedente. Así, un derecho está sobre el otro a partir de la necesidad y a partir de una relación lógica que sirve para reafirmar su principio axiomático de que el poder espiritual es superior al temporal. Establece seguidamente una serie de corolarios automáticos a lo expuesto. Por ejemplo, sostiene que el papa puede obligar (entiéndase reprender) tanto al emperador como a príncipes cristianos por gobernar mal a sus súbditos. Como puede verse, esta interrupción ensayada sobre el final del enunciado alfonsí plantea, de una manera sutil, una suerte de complementariedad por vía de la excepción. Así, se monta sobre la última argumentación, la afirma pero le da un valor relativo y sobre ella expresa una capacidad de acción directa del papa en cuestiones temporales, sin intermediación del rey o emperador; más aún, por sobre ellos.

En la glosa *ad verbum* «fe» (P. II, proemio), López va a realizar un planteo abierto que puede arrojar más luz sobre las intenciones de su práctica en estas temáticas. De tal modo, sostiene el legítimo derecho de la Iglesia para la declaración justa de la guerra contra los infieles (*infideles*). Aclara, en rigor, que aquellos que no recibieron nunca la fe no pueden ser obligados por fuerza a creer, pero que sigue siendo lícito declararles la guerra en la medida en que «estorban» la fe (*fidem non impediunt vel blasphemis*). En toda la glosa no hay ni una sola alegación a otros juristas, solo a Tomás de Aquino para justificar el derecho que refiere a la guerra enunciado al principio. En el final de la glosa llama a que se lea aquello que establece en la ley 2 del título XXIII, es decir, toda su argumentación en torno a los justos títulos sobre la base de la conquista. Prosigue con glosas *ad verba* «tener» y «guardar» que solo reafirman lo que acaba de plantear. En la glosa que sigue *ad verbum* «pueden» va a sostener la *translatio imperii* otorgando al papa la potestad última sobre el imperio. Entre las pocas alegaciones, encontramos la extravagante *Unam Sanctam* de 1302. El uso de esta bula resulta llamativo, pues representa un estado de reafirmación papal en un contexto verdaderamente crítico, en el cual la violencia de la argumentación en torno al concepto de las dos espadas llega a su paroxismo. De este modo, desde el comienzo está marcando un camino que solo se irá radicalizando.

La inclusión de este último material tenía como objetivo mostrar la presencia continuada del conflicto entre poderes aún en el siglo XVI y dentro del propio texto de *Partidas*. Dejando de lado los intereses y la intervención política concreta de López, lo que se pone de relieve es, justamente, lo incómodo y negativo de la argumentación alfonsí en esta temática para un proyecto donde, claramente, el papado debía ocupar un lugar

34.- «Si bien se sugiere que en lo temporal no se encuentra sujeto al papa, de ser necesario ordenar algo en lo temporal para conservar lo espiritual, se ve que en ese caso el papa tendrá poder [sobre el emperador o cualquier gobernante temporal]».

preponderante³⁵. La utilidad de esta última digresión estuvo en poner en primer plano el conflicto que analizamos en el discurso alfonsí y que no siempre es estudiado en dicha compilación.

Reflexiones finales

A lo largo del estudio, hemos comprobado que la letra alfonsí se arma y cohesiona con objetivos políticos concretos. De tal modo, este texto jurídico denominado *Partidas*, imposible de ubicar dentro de una tradición firme y unívoca, implica la exposición del cuerpo monárquico dentro de la escena política. El texto es una intervención directa de la ideología monárquica en un contexto tenso entre el poder papal y las reivindicaciones centralizadoras de las monarquías territoriales. Alfonso X plantea en el MS Británico (fol. 2º v. b) que el rey de España tiene poder de hacer leyes ya que «por merced de Dios no avemos mayor en el temporal». Esta fórmula tiene un correlato concreto muy cercano en el tiempo: el papa Inocencio III otorgó a Felipe II de Francia esta gracia de independencia temporal en 1202 por medio de la bula *Per Venerabilem*. El contexto era bien distinto. La intervención del papa se ubicaba en el contexto conflictivo con la institución imperial y esta «independencia» de un reino tan importante, y que siempre el Imperio se preocupó por tenerlo bajo influencia directa, resultaba un interesante golpe. Sin embargo, baste recordar el debate entre Vicente Hispano y Juan el teutónico (datado también en sus sendas glosas al *Decreto de Graciano*) en torno a la naturaleza excepcional de «Espanna» con respecto a un lazo político para con el emperador o para con el papa, especialmente en lo tocante al territorio³⁶. La existencia de este debate entre canonistas (regio y propiamente papal según los casos) revela que la fórmula expresada por Alfonso es apropiada pero nunca otorgada ni sancionada oficialmente. De tal modo, su incorporación no hace más que hablar del conflicto entre esferas de poder que intentamos mostrar aquí. Así, como planteaba Rucquoi³⁷, es el derecho el espacio desde el cual la monarquía hispana plantea su legitimidad basada en el *imperium*, principio político de trascendencia ideológica para el ejercicio del poder. De tal modo, *Partidas* desde su sutil construcción argumental se constituyó como un hito trascendental del armado ideológico monárquico. Los objetivos allí estipulados, lejos de morir en mera expresión cultural o proyecto inacabado, pretendían una intervención por medio del convencimiento y la reafirmación ideológica que respondía a la necesidad concreta de hacer más efectivas sus políticas materiales. Es esto lo que abona la idea expuesta por el texto jurídico de maximizar el alcance de la esfera de acción temporal sobre la realidad social.

35.- Al respecto ver Alejandro Morin, «La frontera de España es de natura caliente. El derecho de conquista en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio», ponencia presentada en el Encuentro Internacional «El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América», Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Iberoamericana (en prensa) (2008).

36.- Cfr. Georges MARTIN «Le concept de « naturalité » (*naturaleza*) dans les *Sept Parties*, d'Alphonse X le Sage», *e-Spania*, [En ligne], 5 | juin 2008, mis en ligne le 01 février 2008, consulté le 09 juin 2015. URL : <http://e-spania.revues.org/10753> ; DOI : 10.4000/e-spania.10753.

37.- Adeline Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España», *Temas Medievales*, 5, (1995), p. 163-186.

