FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA
CATEDRÁTICO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

# LAS DOCTRINAS POLÍTICAS EN LA CATALUÑA MEDIEVAL

AYMÁ, EDITOR
BARCELONA
1950

# LAS DOCTRINAS POLÍTICAS EN LA CATALUÑA MEDIEVAL

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA
CATEDRÁTICO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

# LAS DOCTRINAS POLÍTICAS EN LA CATALUÑA MEDIEVAL

AYMA, EDITOR
BARCELONA
1950

*Impreso en España*
Derechos reservados para todos los países
*Primera edición: septiembre de 1950*

*S. A. HORTA de I. y E. – Alfonso XII, núm. 8 – BARCELONA*

# ÍNDICE

Pág.

DEDICATORIA ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 11
PRÓLOGO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 13

PARTE PRIMERA. EL MARCO HISTORICO

I. LA PERSONALIDAD HISTÓRICA DE CATALUÑA.
1. Los orígenes. — 2. El caminar histórico. — 3. La nación catalana. — 4. La expansión del siglo XV ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 17

II. LA EVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL DEL PRINCIPADO.
1. La ordenación feudal del alto Medievo. — 2. El sistema constitucional de los siglos XIII y XIV. — 3. La crisis iusconstitucionalista del XV. — 4. Los intentos de la burguesía doctrinaria. — 5. El triunfo del autoritarismo real ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 25

PARTE SEGUNDA. LAS DOCTRINAS

III. LA ALBORADA.
1. Los orígenes de la cultura catalana. — 2. La escuela de Ripoll. — 3. Hombò de Barcelona. — 4. Resumen crítico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 39

IV. LA ENCRUCIJADA: JAIME I EL CONQUISTADOR.
1. El rey y sus obras. — 2. Providencialismo y Cataluña. — 3. Un rey teórico de la libertad política. — 4. Las salidas de la encrucijada ... ... ... 45

V. FE, IMPERIO Y LIBERTAD: LOS HISTORIADORES.
1. Las tres bases de la historiografía catalana medieval. — 2. Su reflejo en Pedro *el Ceremonioso*. — 3. En Bernat Desclot. — 4. En Ramon Muntaner. — 5. En Bernat Boades. — 6. En Pere Tomich ... ... ... ... ... ... ... ... 55

VI. LA MISIÓN DOMINICANA.
1. El 1200. — 2. San Ramon de Penyafort. — 3. Ramon Martí ... ... ... 69

VII. LA MISIÓN FRANCISCANA: LLULL.
1. El personaje y la obra. — 2. Franciscanismo y escolasticismo. — 3. La libertad teológica del hombre. — 4. Fe y razón. — 5. La enciclopedia lulista del saber. — 6. El árbol imperial, la Ética y el Derecho. — 7. Aretología política. — 8. La teoría de la cristiandad. — 9. La misión. — 10. La libertad política cristiana y catalana. — 11. Filosofía luliana del Derecho. — 12. Juicio crítico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 74

Pág.

VIII. El franciscanismo político de Arnau de Vilanova.
1. La cuádruple personalidad de Arnau de Vilanova. — 2. La negación: críticas al clero y pugnas con los dominicos. — 3. Primera afirmación: las profecías. — 4. Segunda afirmación: el retorno al Evangelio. — 5. Tercera afirmación: la obediencia a la Silla Apostólica. — 6. Cuarta afirmación: la verdad del dogma católico. — 7. La reforma de los legos y la teoría del príncipe evangélico. — 8. La doctrina vilanoviana del tirano. — 9. El sentido catalán de la libertad religiosa. — 10. Arnau como pensador político. 109

IX. El doctrinarismo franciscano: fray Pere d'Aragó.
1. Príncipe y fraile. — 2. Patrones bíblicos. — 3. Residuos del caballero. — 4. Lo ético y lo político en la doctrina del príncipe perfecto. — 5. La cristiandad. — 6. Ideólogo y utópico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 124

X. El aristotelismo extremado de Guiu Terré.
1. El hombre y la obra. — 2. Extremos aristotélicos. — 3. Filosofía del Derecho. — 4. Las doctrinas políticas. — 5. Juicio crítico ... ... ... ... ... ... 131

XI. El iusconstitucionalismo franciscano de Francesc Eximenis.
1. Persona y obra de Eximenis. — 2. La perspectiva católica del mundo. — 3. El subsuelo escolástico y la libertad teológica del hombre. — 4. El medievalismo eximeniano. — 5. Su sistemática de la Política y la cristianización de Aristóteles. — 6. La teoría de la comunidad política. — 7. a) La ciudad. — 8. b) El reino. — 9. La libertad política. — 10. La negación del tirano. — 11. c) La cristiandad. El Papado y el Imperio. — 12. La doctrina de la guerra. — 13. Filosofía de la ley. — 14. Cataluña y las Españas. — 15. Resumen crítico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 138

XII. El intransigente Nicolau Eimerich.
1. Un hombre de combate. — 2. El absolutismo pontificio de Eimerich ... 164

XIII. San Vicenç Ferrer.
1. Las imágenes de san Vicens Ferrer. — 2. Subsuelo espiritual. — 3. Ética ferreriana. — 4. La doctrina de la Iglesia. — 5. Doctrinas políticas. — 6. Teoría de la ley. — 7. Juicio final ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 169

XIV. Los juristas.
1. Línea del derecho catalán medieval. — 2. Las tendencias generales en los juristas de los siglos XIII y XIV. — 3. El ensayo armónico de Jaume de Montjuic. — 4. El isidorianismo romanista de Jaume Puig. — 5. La teorización de una monarquía limitada, por Narcís de Sant Dionís. — 6. La síntesis de Jaume de Callís. — 7. El armonicismo clasicista de Guillem de Vallseca. — 8. Dos ejemplos de soluciones parciales: el feudalismo de Peguera y el romanismo de Guillem Pabort. — 9. El iusconstitucionalismo catalán de Tomàs de Mieres. — 10. El iusconstitucionalismo valenciano de Pere Belluga. — 11. El postrer intento doctrinal del iusconstitucionalismo catalán: Jaume Marquilles. — 12. La tendencia realista de Antoni Amat. — 13. El oportunismo monárquico y antifeudalista de Joan de Socarrats. — 14. Resumen de la evolución doctrinal ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 176

XV. Los adoctrinadores.
1. Carácter de este capítulo. — 2. El magisterio eclesiástico: don Joan

Pág.

d'Aragó. — 3. La sátira heterodoxa: Anselm Turmeda. — 4. La sátira erudita: Bernat Metge. — 5. El simbolismo dantesco: fray Joan Pasqual. — 6. El moralismo medievalista: Lluís Pax y Francesc Carroç. — 7. La prudencia política según el Anónimo valenciano. — 8. El simbolismo caballeresco: Pere March. — 9. La doctrina y la perspectiva caballerescas: el *Tirant lo Blanch*. — 10. El tomismo en la lírica: Ausiàs March. — 11. El lulismo en la lírica: Jaume Roig. — 12. El eticismo tomista de Juan Rois de Corella. — 13. Más ecos adoctrinadores tomistas: Joan Moreno. — 14. Los retóricos. — 15. Los traductores ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 214

XVI. Un tiranicidista: fray Joan Cristòfor Gualbes ... ... ... ... ... ... ... 245

XVII. El realismo renacentista del Cardenal Gerundense.
1. Líneas generales del pensamiento político de Margarit. — 2. Los ingredientes del simbolismo didáctico de la *Corona Regum*. — 3. Lo que queda de la libertad política. — 4. Juicio crítico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 247

XVIII. Ecos de la polémica hussita: Joan de Palomar.
1. Los enemigos de Joan de Palomar. — 2. Sus tareas en Basilea. — 3. La defensa de la propiedad de los clérigos. — 4. Otros aspectos del pensamiento político de Joan de Palomar. — 5. Aspectos catalanes de su obra ... ... 257

XIX. Conclusión.
1. Cataluña, pueblo hispánico. — 2. Las libertades del iusconstitucionalismo catalán. — 3. El legado doctrinal de la tradición catalana ... ... ... ... ... ... 268

*Para F.*

# PRÓLOGO

*Porque Castilla impuso su sello a la portentosa gesta del siglo XVI, hay muchos que olvidan con mayor frecuencia de la que convendría como hubo una Edad Media peninsular florecida de pueblos separados, aunados afincadamente en el común sentir de lo hispano, mas diversos en lengua, cultura y ordenación política. Al ir reconstruyendo la marcha de estos pueblos en el campo de las doctrinas políticas ha ido el autor del presente libro adquiriendo la firme convicción de que la verdadera raíz de lo español se halla en el juego armónico de esos varios focos tradicionales, en la conjugación ordenada de la tradición castellana con la de los pueblos vasco, aragonés, navarro, gallego, portugués y catalán, dispuestos en parcelas aparte dentro de la hispanidad y ricos en sus características peculiares, jamás empecedoras del denominador hispánico común.*

*Estudiadas ya en publicaciones anteriores las tradiciones medievales de Portugal, de Galicia y de Navarra, este libro, acabado de escribir en Madrid el mes de enero de 1947, acomete la empresa de presentar un cuadro del pensamiento político de la Cataluña medieval, respondiendo al plan de trabajo a que el autor ciñe su vida de estudioso. Y ciertamente que Cataluña mereciera mejor pluma, porque pocos pueblos pueden ofrecer al lector un cuadro tan sugestivo y apasionante, tan rico, multiforme y espléndido. Las palabras del Maestro Menéndez y Pelayo, "nadie quitará a la lengua catalana la gloria de haber servido la primera para la especulación metafísica"* [1]*, pudieran trasladarse al ámbito de nuestro trabajo sin forzar un ápice los alcances de la frase. Que en catalán habló por vez primera la idea de la libertad moderna por boca de Eximenis, catalana fué aquella legión de juristas que trazó la primera doctrina con raíces sociológicas de una monarquía limitada, de Cataluña surgió con Ramon Llull y con san Ramon de Penyafort la idea de misión que sustituye a la de cruzada superándola en el cerrado respeto a la dignidad humana, y el Principado es la patria aborigen de ese* selfgovernment *que hoy se quiere presentar por los anglosajones como la feliz alianza que sintetiza al imperialismo con la libertad política.*

1. *Historia de las ideas estéticas en España*, I (Madrid, 1883), 373-374.

*Deliberadamente he dejado fuera las cuestiones tocantes a la polémica conciliar, por reservarlas para un futuro estudio que abrace las incidencias de la disputa en la península y la participación de autores de todos los pueblos españoles. Otros defectos de documentación, cual la imposibilidad de brindar al lector un estudio completo acerca de Guiu Terré o Terrena o sobre Ramon Llull, acháquense a las dificultades que topé para trasladarme al extranjero, en donde se guardan las fuentes manuscritas que para mí han quedado ahora inasequibles. En contraste con tales obstáculos, muchas veces intencionados y ásperamente manifiestos, quiero dar las gracias a cuantos me ayudaron en mi empresa, en especial a los maestros Tomàs y Joaquim Carreras i Artau, a mis queridos amigos Jaume Aymà, padre e hijo, José María Cascante y Luis Ortiz Estrada, al catedrático de la Universidad de Murcia Josep Maria Font i Rius y al secretario general del Institut d'Estudis Catalans, Ramon Aramon i Serra, que tanto me alentaron con sus acicates y sus sugerencias. Especialmente a Ramon Aramon, que doctamente revisó el original con segura mano de maestro.*

*Me daré por muy satisfecho si al cerrar mi libro, entre las noticias e interpretaciones nuevas que encontrará el lector, en medio de la baraúnda y torcimiento de conceptos, signo de la hora en que vivimos, pervive la impresión que a mí me han inspirado los escritos donde se contiene el pensamiento catalán de la Edad Media: que la tradición española, aunque no fuese más que por lo que tiene de catalana, es la tradición de la auténtica libertad política.*

# PARTE PRIMERA

# EL MARCO HISTÓRICO

## CAPITULO I

# LA PERSONALIDAD HISTÓRICA DE CATALUÑA

1. Los orígenes. — 2. El caminar histórico. — 3. La nación catalana.—4. La expansión del siglo XV.

1. Las modernas naciones de Occidente se han gestado en la larga noche medieval; son el producto de una decantación espiritual dimanada de diversas causas, pero cuyo alumbramiento tiene lugar en los días del alto Medievo, diferenciación lenta, pero segura, dentro del gran todo herencia de Roma que se venía llamando la Cristiandad.

En este proceso de diferenciación los ingredientes son varios: la raza y la geografía, sobre todo, plantan la realidad de la existencia de unas razones por las que cada hombre se siente parejo o diverso del vecino. No excede la importancia que haya de concedérseles a la que se da a las circunstancias externas, porque la matización de los grupos regionales es cuestión de mera historia; una sangre o un río nunca crean un pueblo. El pueblo nace como consecuencia de una serie de coincidencias actuantes sobre la masa humana que le constituye; mas cada una de estas circunstancias carece de la fuerza decisiva precisa para imprimir un sello diferenciador a un grupo humano con exclusión a los demás.

La raza o la geografía preparan o hacen posibles los acontecimientos de cuya suma el pueblo sale. Cada conjunto presenta, por ende, la marcada influencia de estos datos, pero ninguno puede ser definido por la mera apreciación de esos criterios.

Este fenómeno de diferenciación dentro de una gran unidad religioso-cultural que agrupe a masas humanas de raza distinta en espacios de diversa condición, se repite varias veces a lo largo de la historia. Hoy día estamos asistiendo a él dentro del inmenso mundo islámico con la aparición de nacionalismos escisionistas, unas veces francamente henchidos de particularismo racial como en Turquía, otras con criterios geográficos cual en Egipto, y algunas por razones meramente dinásticas como en el caso de la Arabia saudita.

Momento semejante es la alta Edad Media, en un desenvolvimiento parejo al del Islam contemporáneo, favorecido aun más por los compartimentos estancos de cultura que suponía la mayor dificultad en los medios de comunicación. Los pueblos occidentales son hijos de esta segmentación espiritual de la herencia romana; al igual que en lo mahometano, unas veces predominan las notas raciales, en ocasiones la geografía e incluso en algu-

nas el principio político de las fronteras trazadas entre provincia y provincia por la administración de Roma; pero yendo siempre lentamente por el camino que prepara una disgregación mayor.

Centrado así el problema en relación con todo el mundo europeo, es como han de valorarse los ingredientes que contribuyen a crear la idea de Cataluña [1]; ingredientes, no hay que olvidarlo, cuya validez está en sus repercusiones históricas y no en ellos mismos.

Por donde, juzgo yo, no se ha de considerar parte de la historia catalana la serie de sucesos acaecidos a los cosetanos, ilergetes, edetanos, baleáricos, contestanos, ilearcaones y demás tribus de variada procedencia que ocuparon la tierra de los pueblos catalanes, lo mismo en el Principado que en Valencia o Baleares; ni la división jurídica del Convento Tarraconense, que deja fuera Baleares y el Rosellón; ni siquiera la ordenación establecida por los francos al conquistar Barcelona el año 801; ni ninguno de los acontecimientos anteriores a Guifredo *el Piloso* o *Velloso*. La formación de Cataluña es lenta, sin que quepa señalar momentos fijos de su aparición en la historia, porque va creciendo despacio y acusando paulatinamente su personalidad, sin haber sido forjada de una vez como dicen salió Minerva del cerebro de Júpiter. El acta de consagración de la Seo de Urgell del año 839 o las gestas legendarias del *Pilós*, son luces de alborada y balbuceos primeros en los que alienta apenas el alma catalana, todavía en los comienzos de su largo caminar de diferenciación histórica. Lo único a sentar por el historiador del pensamiento político es que Cataluña nace a consecuencia de la ruptura de la herencia cultural romano-cristiana y que la diferenciación como pueblo aparte arranca de los días del siglo IX; todo lo demás son detalles atentos al historiador descriptivo, sin otra fuerza que las ingenuas soberbias de Tomàs de Mieres al recabar la ascendencia goda de los suyos [2] o las eruditas búsquedas de los historiadores renacentistas por el estilo de Bernat Boades [3]. Siguiendo a Pròsper de Bofarull [4] debe darse por fecha de nacimiento de Cataluña la de la iniciación de la reconquista independiente.

2. Un manojo de condados independientes, los de Barcelona, Ausona o Vic, Urgell, Cerdaña, Conflent, Gerona y Besalú, se concentran en Guifredo al aparecer la dinastía de los condes barceloneses, tenazmente consagrada a luchar contra la morisma en una empresa de reconquista de la que

1. Recojo aquí el planteamiento general ya expuesto refiriéndome a Galicia en mi libro *La tradición gallega* (Madrid, 1944), 27-29. Para una generalización de este punto de vista, véase mi estudio sobre *Las causas diferenciadoras de las comunidades políticas (tradición, nación e imperio)* (Madrid 1943).

2. Tomàs Mieres, *Apparatus super Constitutionibus Curiarum Generalium Cathaloniae* (Barcinona, Sebastià de Cormelles, 1621). Cita al II, 530 b.

3. Sobre la crónica de Boades hay que tener presente el recientísimo prólogo del tomo IV de la edición de Enric Bagué (Barcelona 1930-1948), debido a M. Coll i Alentorn, en el que se debate la cuestión de la falsedad de dicha crónica.

4. Pròsper de Bofarull i Mascaró. *Los condes de Barcelona vindicados y cronología y genealogía de los reyes de España considerados como soberanos independientes de su marca* (Barcelona 1836). Cita al I, 6.

es ejemplo la muerte del *Piloso* en lucha abierta el año 898, y que va reafirmando cada vez con mayor solidez la primacía de Barcelona y, alrededor de ella, la unidad política de Cataluña, cuyas más concretas secuelas son los esfuerzos en pro de la unidad cultural y jurídica que supone la promulgación de los *Usatges* por Ramón Berenguer I entre los años 1058 y 1062.

Los límites del Principado, que antiguos cronistas daban por bosquejados desde los días del *Pilós*[5], se acusan cuando Ramón Berenguer III lega en 1025 las tierras ultrapirenaicas a su segundo hijo Berenguer Ramón, separándolas de las catalanas que dejaba a su primogénito Ramón Berenguer IV; el casamiento de éste con Petronila de Aragón eleva a la casa barcelonesa al grado de la realeza, ligando la suerte de Cataluña a la de otro pueblo de lengua distinta y base histórica separada: al reino de Aragón.

La unión con Aragón es un hecho decisivo por la dualidad de orientaciones en que sume al pueblo catalán, desde entonces oscilante entre la política antialárabe y mediterránea o la conservación de los dominios provenzales, tan afincada que a veces exige como precio la vida de los reyes, cual en el caso de Pedro *el Católico*. Jaime I *el Conquistador*, hijo del caído en Muret, resuelve el problema optando por la política mediterránea y extendiendo el habla y los intereses catalanes a tierras de las Baleares y de Valencia, a costa de renunciar a las posesiones del Midi francés. El tratado que signó con san Luis en Corbeil el 11 de mayo de 1258 cierra las esperanzas de crear un gran Estado catalán a ambos lados de los Pirineos y entrega a Francia tierras que parecían llamadas a ser unas con las de Cataluña. Ni siquiera el cariño que es sabido profesaba Jaime I a lo catalán por encima de sus otros ideales, bastó a evitar un yerro político, que repite en el Oriente el cometido veinte años atrás en Occidente al renunciar al trono de Navarra que le brindara la mutua adopción con Sancho VII *el Fuerte;* por donde la desazón íntima de ambos pueblos, vasco y catalán, asentados a las dos vertientes de la cadena montañosa, unidos en la lengua y en la sangre respectivas, llamados a caer del lado hispánico y condenados desde el siglo XIII a vivir bajo distintas banderías. Con todos los resultados brillantísimos de conquistas y de victorias, el reinado de este rey tan catalán marca la escisión del pueblo de Cataluña y la renuncia al sueño de una gran monarquía occitana con la capital en Barcelona.

Desde Jaime I Cataluña es uno de los pueblos unidos bajo el cetro de los reyes de Aragón con unión exigida por el equilibrio político peninsular, por la unidad de miras en la expansión mediterránea y por la política personal de los monarcas. Especialmente a causa de la expansión imperialista de la Casa barcelonesa por tierras italianas y por el *mare nostrum*, según apuntaba el mayor cronista del Principado, Ramon Muntaner, teórico de

5. «Desde el Govierno de don Guifré el Velloso comenzó a distinguirse el Principado con el nombre de Cataluña», escribe el cronista JOSEPH PELLIZER DE TOVAR en la pág. 440 de su *Idea del Principado de Cataluña: Recopilación de sus movimientos antiguos y modernos y Examen de sus privilegios,* Primera parte (Amberes, Gerónimo Verdussen, 1642).

esas empresas imperiales en las que él mismo tomó parte personal, al encarecer con el ejemplo de la mata de juncos la necesidad de la unión entre los reyes de Cataluña-Aragón, de Sicilia y de Mallorca [6], las tres hijuelas de la herencia del Conquistador. Y que trascendía a la legislación por cima de las disputas de límites con Aragón, como lo prueban las referencias que de los acuerdos de Cortes recoge Tomás Mieres al considerar a su vista el reino como algo indiviso [7], según lo vano de los intentos de Alfonso *el Benigno*, III de Cataluña, IV de Aragón, y a tenor de lo acordado en 1289 de que «Insula Maioricarum, et Minoricarum prohibentur alienari, et separari a Regno Aragonum, et Principatu Cathaloniae, quod procedit etiam in Insulis Iuisse» [8]; con tal raigambre en la unión que Pedro *el Ceremonioso* se negó a ver en Mallorca otra cosa que un simple feudo [9] y los mallorquines reclamaban el puesto de honor que en la lista de reinos les correspondía [10]. La manera de proceder en Caspe, obrando de común acuerdo los diversos reinos componentes de la Corona [11], dice por sí sola lo bastante acerca de la solidez del lazo político encarnado en la Corona catalano-aragonesa y de como, a la unión personal de gobierno, se superponía una

6. Ramon Muntaner, *Crónica catalana*, Texto original y traducción castellana, acompañada de numerosas notas, por Antoni de Bofarull (Barcelona 1860). Capítulo CCXCII, pág. 562. — Para otras ediciones de la crónica de Muntaner, véase J. Massó i Torrents, *Historiografía de Catalunya en català durant l'època nacional*, «Revue Hispanique», XV (1906), 532-543, y *Exposició d'un pla de publicació de les cròniques catalanes* (Barcelona 1912), 17-21. La Editorial Barcino empezó otra edición (Barcelona 1927), de la que sólo ha aparecido un tomo. También hay que anotar la edición de los capítulos referentes a *L'expedició dels catalans a Orient* por Lluís Nicolau d'Olwer (Barcelona 1926).

7. «Regnum enim non potest dividi, nec habet locum in eo legitima portio», por ser «indivisum» (Tomàs Mieres, *Apparatus*, I, 96). También en la pág. 96.

8. Tomàs Mieres, *Apparatus*, I, 93, donde agrega además que la «alienatio de facto facta per dominum Regem de Regno non valet».

9. En su *Crónica* (Barcelona, 1850), dice proceder contra Jaime de Mallorca porque siendo como era «vassall e hom de nostra liga tractà e s'esforçà en denegar la senyoria alodial e la fealtat de què serà tengut per lo regne de Mallorques» (página 109). Para bibliografía de la crónica del *Ceremonioso*, véase los citados trabajos de Massó i Torrents. Recientemente ha aparecido una nueva y excelente edición de esta crónica por Amadeu Pagès (Toulouse 1941).

10. En la *Crónica* del rey Pedro, pág. 149, se cuenta que los mallorquines tuvieron a mal que al recobrar *el Ceremonioso* el título de rey de Mallorca, los pusiese en tercer lugar, detrás de Valencia.

11. Mallorca protestó de quedar fuera del cónclave. En la sesión del 1 de marzo de 1412 se leyó un escrito del Concejo de Mallorca protestando de que los parlamentos peninsulares quieran elegir rey por sí solos y reclamando tomar parte en el asunto, pues representa al reino balear («com lo consell general del regne de Mallorques, representant tots les braces e estaments de aquell regne»), y éste es igual a los de Aragón, Valencia y Principado de Cataluña, según exige el documento al proclamar que «lo dit regne de Mallorques, qui de dret e justícia no menor potestat e auctoritat ha e haver deu en los dits afers que cascun dels dits regnes e Principat». *(Cortes de Cataluña*, publicadas por la Real Academia de la Historia, Madrid 1896 ss. Cita al IX (1905), 364-366.)

comunidad de sentimientos y de intereses, muy superior a las diversificaciones culturales, lingüísticas, constitucionales, jurídicas y geográficas.

3. De notar es que esta reciedumbre solidísima de la monarquía federativa catalano-aragonesa de los Pedros y los Jaimes no menoscaban en lo más mínimo la personalidad aparte de cada uno de sus componentes. Nada perdía lo catalán en su peculiaridad al ayuntarse con aragoneses y valencianos, antes ganaba mucho por la fuerza en que gracias a tal hermandad podía apoyar la defensa de sus intereses exteriores. De ahí el orgullo con que en las Cortes del Principado se cantaba el fervor que los catalanes sentían por la unión simbolizada en el servicio de los monarcas aragoneses, en emulación laudable con sus hermanos del sur y tierra adentro [12]. Porque — nunca se repetirá lo bastante — la personalidad de Cataluña se mantenía claramente perfilada, con tanta nitidez que en la perspectiva histórica en que me es hacedero considerarla resulta una de las más antiguas naciones de Occidente.

En efecto, es curioso observar que, al menos hasta donde llegan mis noticias, la primera vez que la palabra *nación* se utiliza en el sentido moderno de cuerpo político separado y no de simple comunidad de ascendencia etnográfica, se hace con aplicación a Cataluña; con el detalle aun más significativo que la acepción moderna de nación no es labor de una pluma de escritor ajeno a la vida cotidiana ni al bullir de los sucesos, sino patrimonio del lenguaje usual de parlamentos y palacios. En las cortes de Sant Mateu, de Valencia, se quejaba ya Pedro *el Ceremonioso* de la ingratitud de la familia del Juez de Arborea y del fracaso de su política haciendo casar a los tres hijos del rebelde con «mullers de nostra nació» [13]; en la sesión del parlamento celebrada en Tortosa el 26 de diciembre de 1411 se lee un escrito de los diputados del General denunciando como corsarios genoveses hacen guerra a «la nació catalana» [14]; en la proposición de la reina María a las de Lérida, leída el 9 de mayo de 1440, invoca ayuda haciendo presente las ofensas inferidas por la Señoría de Génova a la nación de Cataluña [15]; y el obispo Joan Margarit pronuncia un discurso

12. En la sesión de las cortes de Barcelona de 25 de junio de 1436, en la comunicación de la reina María a las cortes, leída por el secretario Ramon Batlle, se decía encomiásticamente: «¡Oh com són notables les coses que es troben en les cròniques e històries antigues que los del Principat de Catalunya han fetes, per la honor e amor de son Rei, Príncep e Senyor, e com era de gran resplandor la cimera que portaven sobre lo llur cap, entre totes les gents e nacions del món, així propinqües como remotes!» *(Cortes de Cataluña*, XIX (1914), 74).

13. *Parlaments a les Corts catalanes*, Text, introducció, notes i glossari per RICARD ALBERT i JOAN GASSIOT (Barcelona, 1928), 39.

14. *Cortes de Cataluña*, IX (1905), 192.

15. «E més avant, per reduir-vos a memòria los antics odis e desamistats, continuats fins al present, de la nació genovesa, qui sempre han hagut e han a la corona d'Aragó e naturals d'aquella, e sobre tot la nació catalana; qui ultra les ofenses fetes e dans donats ab trencament de paus, treves e seguretats, no contents del passat, guerregen e ofenen en quantes maneres poden lo dit senyor rei e sos naturals, especialment esta nació» *(Parlaments a les Corts catalanes*, 176).

entero en las barcelonesas de 1454, a 16 de octubre, lamentando el estado en que la ausencia del monarca tiene a la «nació catalana» y encareciendo la fidelidad a Alfonso *el Magnánimo* de «aquesta quasi vídua nació de Cataluña» [16].

4. La casa castellana va a encauzar los impulsos por la vía antigua, sin que sean exactas ni desapasionadas las apreciaciones de algunos modernos escritores catalanes empeñados en censurar la orientación de los reyes de la rama elegida en Caspe. El absentismo achacado a Alfonso *el Magnánimo* es un detalle secundario al lado de la mira general de su política expansionista e imperial, calcada sobre la que señaló el brazo extendido de Jaime I apuntando al sur mediterráneo y de espaldas a la Provenza y a la Gascuña ultrapirenaica. Más aún: la corriente de la expansión estaba ya expresada por la antigua dinastía, a tal extremo que el famoso discurso pronunciado por Martín *el Humano* en las cortes de Perpiñán el 26 de enero de 1406 no es, bien mirado, más que un grito acuciador para la grande empresa cuyos jalones pusieron primeramente el Jaime que conquistó Mallorca y los Pedros que llegan a Sicilia. La gloriosa del salmo LXXXVI, aplicando a Cataluña las palabras sagradas «Gloriosa dicta sunt de te», es la encendida y deliberada apología «de la glòria del Principat de Catalunya» [17], vista adrede en el sentido imperialista que cantó Muntaner, que empujaron los almogávares y que continuará Alfonso *el Magnánimo*, IV de Cataluña, V de Aragón. ¿Qué significan, si no, las palabras siguientes, exaltadoras del dinamismo luchador que hará de un rey humanista el máximo ensoñador de empresas imperiales? «E primerament», decía el rey Martín, «si guardam a Tramuntana, ¿no fo gran la fama e lo renom que lo comte de Barcinona e los catalans lleixaren en Alemanya delliurant la emperadriu d'aquell crim de què era estada falsament difamada?... ¿E no fon gran l'acte que feren los catalans en Llevant, segons que trobam en alcunes històries, quan Godofrè de Billó anà conquistar en la Terra Santa, on trobam que anaren amb ell e ab lo comte Giraut gran colp de rossellonneses? ¿E no fon gran renom e fama los altres actes que en Llevant havets fets? Les illes de Sicília, de Sardenya e de Còrsega ne fan testimoni; les quals eren nodrisses de l'Emperi de Roma, car lo poder dels romans e dels africans tan forment combateren aquelles que nunca les pogueren retenir. Les quals vui en dia, per gràcia de Déu, jus lo senyal e renom nostre són retengudes... Si guardam en les parts de Migjorn, los actes virtuosos

16. Tras cantar las glorias de Cataluña, se lamenta de como «jau la dita nació catalana, quasi vídua, e plora la sua desolació ensems ab Jeremie profeta, e espera algú qui l'aconsol... E creu, senyor, aquesta quasi vídua nació de Catalunya, que vós, senyor, sereu en aquesta vostra benaventurada venguda aquell Fúrio Camille qui restaurà la ciutat de Roma de la imminent ruïna dels francesos... E creu, senyor, aquesta quasi vídua nació de Catalunya que per la sua innada fidelitat meresca de vostra majestat e de tot altre senyor ésser ben tractada. Ni es deu algú meravellar si aquesta dita feel nació, ultra totes altres, crida la conservació de sos privilegis... Segons d'açò comenda la dita nació la majestat del senyor rei». *(Parlaments a les Corts catalanes*, 210-212.)

17. *Parlaments a les Corts catalanes*, 58.

que els catalans han fet en conquistar les illes de Mallorca, de Menorca e d'Eivissa e los insults que han fets en Barberia, veurem clarament que hi han lleixat gran renom e fama... Si guardam vers les parts de Ponent, lo gran servir que vosaltres fes al sant rei En Jacme en conquistant los regnes de València e de Múrcia, certes podem dir que bé s'hi és publicada la vostra virtut e nomenada... Per què podem dir aquella paraula que Teodosi emperador dix als seus: que no podia donar millors dons als seus qui li havien defès son imperi contra los tirans, sinó estendre e manifestar llur virtut e fama per tot lo món» [18].

La fortaleza del cuerpo nacional, eje de los pueblos aunados al yugo libre de la corona catalano-aragonesa, fortaleza tan altamente loada por don Martín *el Humano* casi como un reto al destino que rige los acontecceres históricos, es aprovechada por Alfonso *el Magnánimo* con aquel sexto sentido del imperio que ha sido el secreto portentoso de la expansión hispánica en el mundo. Gran suerte fué para el pueblo catalán tener a su frente a un rey poseído de la ambición que hace a los pueblos grandes y continuador de las intenciones de Jaime I, en lugar de un conde que mirase a Cataluña como la pequeña casa del Principado y reacio a quemar su poderío en gloriosas empresas de expansión. La conquista de Nápoles, las pretensiones sobre Hungría, la protección de Chipre y de Rodas, el amparo del servio Brancovich, la ocupación de la isla de Castelorizzo, las relaciones con la remota China, la alianza con el negus Isaac de Abisinia, el gigantesco proyecto de la alianza general contra el turco, la ayuda a Jorge Scanderbeg, la guarnición del castillo de Croia, el nombramiento de Ramon d'Ortafà como virrey de Albania, la escuadra del almirante catalán Bernat de Vilamarí paseándose por la desembocadura del Nilo, el apoyo al agonizante imperio bizantino, son hitos de una gesta imperial y gloriosísima, catalana e hispánica total, en la que las gentes del Principado asumían el papel de valladar del Occidente. Epoca sin mancha en la que, como ha escrito orgullosamente un historiador de nuestro siglo, un soberano catalán y un pontífice de Cataluña, Alfonso *el Magnánimo* y Calixto III, cortaban el paso al turco arrollador y amenazante [19].

Y no se diga que en tamañas gestas de gloria pierde el nombre de Cataluña porque sus hijos vayan del brazo de aragoneses y de castellanos al ejecutarlas, porque eso es empequeñecer la historia y rendir pleitesía a la obcecación estéril. Quiérase o no, Cataluña es a lo largo de los siglos uno de los pueblos españoles, y suyas son las glorias de las gentes hermanas en la faena histórica. Tan torpe y absurda es esa postura negativa, como lo sería la de los que enfrente se empeñasen en negar la substantividad política del Principado.

Así, en los días humanísticos y apasionados del siglo XV, Cataluña es una nación con vida propia dentro del conjunto de los pueblos españoles. Tocóle la misión gloriosa de andar los caminos europeos y mediterráneos, a un tiempo en que a la rama portuguesa se abrían las rutas misteriosas

18. *Parlaments a les Corts catalanes*, 68-70.
19. FERRAN SOLDEVILA, *Història de Catalunya*, II (Barcelona 1935), 62.

del Atlántico pasmoso, y cuando Castilla, en el centro geográfico de la península, coronaba la común ambición secular de arrojar a la morisma invasora a las tierras africanas de Berbería. En la dorada madurez de aquella edad entre todas las nuestras memorable, sintió como sus hermanas la impaciencia generosa de la expansión imperial que es característica de nuestros abuelos en este su momento de robusta plenitud. Cuando Martín *el Humano* apostrofaba a los catalanes diciéndoles: «Glorioses coses són dites de vosaltres» [20], cantaba una loa a las hazañas pasadas, vaticinaba las nuevas gestas del siglo que nacía y notaba el tránsito de la plenitud al imperialismo que realizará Alfonso *el Magnánimo*, el debelador de Nápoles continuador de la orientación de los Jaimes conquistadores y de los Pedros grandes, sus abuelos.

20. *Parlaments a les Corts catalanes*, 61.

## CAPITULO II

# LA EVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL DEL PRINCIPADO

1. La ordenación feudal del alto Medievo. — 2. El sistema constitucional de los siglos XIII y XIV. — 3. La crisis iusconstitucionalista del XV. — 4. Los intentos de la burguesía doctrinaria. — 5. El triunfo del autoritarismo real.

**1.** Las manos francas que acunaron los primeros balbuceos del pueblo catalán dejaron como herencia un hecho político que distingue a Cataluña entre las demás regiones españolas: la existencia del feudalismo, cuya aparición se remonta al siglo VIII, manifestándose ya entonces bajo las instituciones de la recomendación, que colocaba al recomendado so el amparo de un señor poderoso a cambio de renunciar a su libertad personal, y del beneficio o concesión de tierra a cambio de sumisión al noble donante protector. Sistema feudal que se recoge en los *Usatges* tres siglos más tarde, en una detallada regulación de los diversos aspectos de un régimen en el que existen las gradaciones de la jerarquía feudal, la organización de los señoríos territoriales, la relación de vasallaje y algunas de las cargas más típicas, cuales la *intestia* (por la que el señor tomaba un tercio de la herencia si dejaba hijos el vasallo, o la mitad si no los dejaba), la *eixorquia* (que le hacía heredero de la legítima del hijo cuando el vasallo no los dejaba), y la *cugucia* (que le autorizaba a quedarse con la mitad de los bienes en caso de adulterio). Aunque el sistema no se completa hasta tiempos después, sobre todo al fijarse en constituciones posteriores una situación ya implícita en los *Usatges*, la remensa o adscripción personal a la tierra salvo redención pecuniaria, no cabe dudas de que la base jurídica de la ordenación social de Cataluña durante la Edad Media fué la estructura feudalista, cuya coronación de variedades está consagrada en los usatges 25 [1]

1. Usatge *Placitare vero:* «Pledejar devem ab comte e els vescomtes e els condors e els varvessors e els altres cavallers, llà on ell manarà dedins son comtat; e si aquell dia no poden tornar en ço del llur, donar-los deu condit. Semblantment deu ésser entre els comtes e vescomtes e varvessors e altres cavallers: que quiscun pledeig, ab son senyor de qui sie soliu e de qui tenga major benefici, dins la porta de la sua cort, si lo senyor ho volrà; mas si no volrà, man-li lo plet on se vulla en ço del seu; així que, si en aquell dia no poria tornar a sa casa, dón-li condit.» Cito por el texto oficial, recogido por JOSEP ROVIRA I ERMENGOL en la edición de los *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert* (Barcelona 1933).

y 26[2] y en el capítulo 43 de las *Commemoracions* de Pere Albert, redactadas en el siglo XIII[3].

El símbolo de unidad que reducía a cuerpo político orgánico la multiplicidad de los señoríos era el conde de Barcelona en cuanto cabeza de toda la jerarquía de feudos. Su superioridad está consagrada por los usatges 48, que le hace sujeto activo de obediencia y del juramento de fidelidad[4], y del 68, que le intitula jefe supremo de las fuerzas armadas y dador de la paz y de la tregua[5]. Amén de otros derechos especiales, cuales la reserva de la imposición de la condena a muerte en horca que le otorga el usatge 93[6], las facultades legislativas consignadas en el usatge 3[7], o el dominio eminente sobre las cosas de utilidad general prescrito en los usatges 62, 72, 73 y 74[8], de cuya conjugación resultaba una rotunda supremacía política sobre la gama complicada de las cadenas de relaciones de vasallaje que son la medula de toda la constitución política catalana durante los siglos medios.

Al lado de la nobleza poderosa, bien poco significaban los primeros exponentes de una clase social llamada a competir con ella en las postrimerías de la Edad Media: los burgueses, que el usatge 10 equipara a los caballeros a los efectos de ser juzgados, y a los valvasores, o nobleza de segunda fila, en lo que toca a la potestad[9].

2. A esta estructura se va a sobreponer a lo largo del siglo XIII un aparato político representativo que transforma la vieja máquina feudal en una monarquía constitucional, aun dejando subsistente el armazón feudal de los señoríos. La fecha inicial de este proceso puede cifrarse en 1214,

2. Usatge *Placitum iudicatum:* «Plet jutjat entre vassall e senyor, e judici lloat d'abdues les parts, e autoritzat, e en mà de senyor ben assegurat, que li sie fet, redrés lo senyor primerament a son home tot quant li deurà en alguna guisa; puis prena de son home tant quant li serà jutjat.»

3. *Commemoracions*, edición citada, págs. 200-204.

4. Usatge *Omnes homines:* «Tots hòmens, dels vescomtes fins als pus baixos cavallers tenents honors d'ells, deuen jurar feeltat a la Potestat, e sa honor, per sagramental scrit; ço és a saber: aquells de qui la Potestat ho volrà.»

5. Usatge *Princeps namque:* «Lo Princep si per qualque cas serà assetjat, e ell tendrà sos inimics assetjats, o oirà algun rey o princep venir contra si a batallar, e amonestarà sa terra que li acórrega, per lletres, o per missatges, o per costumes ab les quals sol ésser la terra amonestada, ço és ab farons, tots hòmens, així cavallers com pedons, qui hagen edat e poder de combatre, qui açò oiran ni veuran, com pus tost puixen li vagen socórrer. E si negú li fallirà de l'ajuda que en açò fer-li porrà, perdre deu, tots temps, tot quant per ell tenga; e cell qui per ell res no tindrà, esmén-li lo falliment e la deshonor que feta li haurà, ab haver e ab sagrament, jurant ab les pròpies mans. Car negun hom no deu fallir al Princep a tant gran ops e necessitat.»

6. Usatge *De magnatibus.*

7. Usatge *Cum dominus.*

8. Usatge *Camini et strate:* «Los camins e las estradas per mar e per terra, són de la Potestat...». Para las aguas, rocas castellanas y acequias, los usatges *Strate, Rochas* y *Cequiam.*

9. Usatge *Cives autem:* «Ciutadans e burgesos sien entre sí pledejats e esmenats així como a cavallers; mas a la Potestat sien esmenats així com vasvessors.»

cuando las antiguas reuniones feudales de paz y tregua, ampliación de la *cort* o consejo real, se truecan en auténticas cortes estamentales, al reunirse en Lérida representantes de la nobleza, del clero y de las villas reales para jurar solemne fidelidad al niño Jaime, recién salido del cautiverio en que le tenía Simón de Montfort.

No es papel mío detallar el camino evolutivo que va afianzando poco a poco el sistema parlamentario en la Cataluña medieval. A los efectos de un historiador del pensamiento, que traza este capítulo preliminar sin otro objeto que puntualizar corrientes y momentos del pasado, baste señalar el extraordinario vigor que cobran a partir de 1283, cuando Pedro II de Barcelona y III de Aragón da estabilidad legal al sistema aprobando en las cortes barcelonesas de ese año las dos constituciones *Item statuimus* e *Item quod semel in anno*, por la primera de las cuales comparte el poder legislativo con las asambleas populares [10] y por la segunda señala un plazo anual para la convocatoria, bien que esta última no llegara a cumplirse con exactitud, por lo que las celebradas en Lérida en 1301 acuerdan la reunión trienal.

Las cortes se componían de tres brazos: el eclesiástico, el militar o de la nobleza y el real, llamado así por integrarlo representantes de las villas de realengo. Sus acuerdos, originados en algunos o en todos los brazos y pasados con la fórmula «Plau al senyor Rey», se denominaban *capítols de corts*, calificándose de *actes de cort* los privilegios o pragmáticas que el monarca sometía a la consideración de la asamblea, y de *constitucions*, desde Pedro *el Grande*, las disposiciones generales emanadas directamente del rey. Las finalidades de la reunión eran concretas para cada caso, aunque a veces se dicen motivos generales, como las de Montblanc de 1333, cuyos acuerdos se toman por Alfonso *el Benigno* «ad pacem et justitiam et ad deffensionem et bonum statum Regnorum et terrarum nostrarum» [11], o las de Tarragona-Montblanc de 1370-1371, en las que los brazos juran ante todo dar buen consejo según su mejor entender y mirando al bien común de Cataluña [12].

Pieza esencial en el funcionamiento del sistema era la Generalitat de Catalunya, diputación encargada de velar por el cumplimiento de los acuerdos de las cortes y cuyas atribuciones fueron aumentando tanto que en la segunda mitad del siglo XIV rivalizaban con las del trono, pues amén de recibir juramento a todos los ministros reales de observancia de las leyes del Principado, le competía enmendar agravios o *greuges*, perseguir bandoleros, pagar sueldos, reparar edificios públicos y tomar cuentas del empleo dado a los fondos votados por las cortes.

10. Esta célebre disposición, base del constitucionalismo catalán medieval, reza así: «Item statuimus volumus et etiam ordinamus quod si nos vel successores nostri constitutionem aliquam generalem seu statutum facere voluerimus in Cathalonia, illam vel illud faciamus de approbatione et consensi prelatorum baronorum et civium Cathalonie vel ipsis vocatis maioris et sanioris partis eorundem.»

11. *Cortes de Cataluña*, I (1896), 301

12. «Primo quod debunt bonum et legale consilium ad suum meliorem intellectum et ad bonum comune generalis Cathalonie» (*Cortes de Cataluña*, III (1900), 57).—Recuérdense también los seis fines que detalla el rey Martín *el Humano* en el discurso ante las cortes reunidas en Barcelona el 26 de octubre de 1408, en *Cortes de Cataluña*, V (1902), 395-396.

Con tales elementos: Rey, brazos y Generalitat, la ordenación constitucional de Cataluña alcanzó en el siglo XIV una modernidad que asombra y un sentido de respeto a la libertad humana que bien podemos anhelar en el siglo XX. El equilibrio perfecto y sincrónico de sus factores políticos; la ecuación entre el poder real, los privilegios de la nobleza y los intereses de la naciente burguesía; la presencia de un elevado espíritu patriótico por encima de las cuestiones disputadas; la sensatez de lo pedido y la largueza de lo otorgado; el sentido de la medida que por todas partes asoma hasta en el menor de los detalles; y, más que nada, la admirable armonía con que se coordinan los componentes del sistema, hacen de la Cataluña de aquel siglo modelo de ordenaciones políticas que no admite comparación más que con el Aragón contemporáneo y que supera a la Inglaterra de los Eduardos y Enriques, cuyas querellas violentas son síntomas de un desequilibrio que no aparece en la estructura catalana.

Sirva un caso de ejemplo entre mil. No solamente se realiza entonces el armónico desenvolvimiento interior, sino que se propugna su expansión externa en la más antigua formulación de eso que hoy se llama *self-government* con voz inglesa, entendiendo por tal la educación de los pueblos atrasados a fin de capacitarles para que puedan llevar por sí solos una vida política de libertad. Es con ocasión de las revueltas que asolaban la isla de Cerdeña, donde un partido agrupado en torno a las poderosas familias de los Oria y de los Arborea mantenía permanente revuelta contra la soberanía de la Corona de Aragón, cuyos reyes ensayan para reducirla durante medio siglo todos los medios de la violencia y del halago; preocupación que pasa a los brazos reunidos en Tortosa en 1400 hasta elevar al rey la siguiente proposición, que se transforma en capítulo de corte al recibir el correspondiente «plau» y que sella el sentido libre que presidía a la expansión mediterránea de los pueblos del Levante hispánico: «Item, senyor, com sia estat diverses vegades vist e sabut que per lo gran e absolt poder que és estat dat als Governadors del dit Regne de Cerdenya se són seguits molts inconvenients, car per llur potència e llunyària corporal de llur senyor, los dits Governadors voluntàriament han perseguits, afligits e dampnejats molt e diverses habitadors del dit Regne e altres a aquell vinents o declinants així privats com estranys, en tant que en aquell Regne e en altres parts fo e és creença e opinió comuna que la rebellió la qual ara e de llonc temps aençà és estada e és en lo dit Regne pres fonament e principi de è en les sobergueries e voluntaris processes dels dits Governadors. Sia mercè de vós, senyor, proveir e fer perpetualment, que d'açí avant los dits Governadors et cascun d'ells hagen de vós, senyor, e de vostres successors cert e limitat poder», pidiendo que durante cinco años no puedan los tales gobernadores remover los oficios y que para la provisión de los que vacasen obren «ab consell dels consellers de Càller en aquella Governació, e dels consellers de l'Alguer en la Governació de Lugudor» [13]. Así las cortes catalanas, no ya sólo tenían guarda de las libertades patrias, pero también se preocupaban de evitar la opresión sobre otras gentes y buscaban educarlas en el ejercicio de la libertad política.

13. *Cortes de Cataluña*, IV (1901), 389-390.

Una y otra, la perfección del funcionamiento constitucional y la idea de la libertad como criterio de expansión política, son la mejor prueba de que la tradición hispánica no es una tradición de arbitrarias tiranías o de irracionales devociones a un hombre, cual ahora pretenden algunos. Y su más granada manifestación los sucesos del interregno que corre desde el fallecimiento de Martín *el Humano*, a 31 de mayo de 1410, hasta la elección de Fernando de Antequera el 24 de junio de 1412. Sin que obsten a lo dicho las discusiones enconadas o la unanimidad dicha, ni lo certero o errado del voto de los compromisarios, ni las presiones reales o supuestas, ni la inspiración de san Vicente Ferrer o el cálculo de sus compañeros. Por encima de todos los juicios críticos o favorables que en torno al Compromiso de Caspe se han emitido o puedan emitirse, siempre quedará en pie el hecho de que, en un instante de fallo del aparato constitucional, entre las apetencias armadas de los unos y las intrigas subterráneas de los otros, en medio de poderosos pretendientes, los pueblos catalán y aragonés tuvieron la serenidad, la calma, el amor a la ley, el sentido intelectual y tomista del derecho, el dominio de los resortes de la libertad política y la madurez constitucional bastantes, para sujetar a los impacientes y enconados competidores al voto de nueve hombres libremente elegidos por sus conciudadanos, muchos de ellos frailes inermes o juristas sin gusto por las armas, y que en paz discutieron los argumentos, pesaron las pruebas, compulsaron las alegaciones y dictaron la sentencia más memorable en la más memorable ocasión que registra la historia de la libertad humana. No hubo dictadores ni caudillos fundados en la fuerza de sus huestes, ni masas indisciplinadas desmelenadas en motines callejeros; sino, por el contrario, ley, orden, norma, justicia y disciplina. ¿Es que hemos tenido acaso en nuestros días un tal funcionamiento de ningún sistema constitucional?

Porque allí se ve como el parlamento catalán se considera fuerte sobre todos los partidos para imponer el peso de la ley [14] y de la razón [15]; «ordena e vol» [16] por estimarse representante de la universalidad de todo el pueblo, en palabras del valenciano [17], y se compromete digna y libremente a dictar sentencia sin torcimientos de ninguna índole [18]. Mientras haya me-

14. En la sesión celebrada en Barcelona a 28 de octubre de 1410 se acuerda: «Lo Parlament del Principat de Catalunya, per gràcia de nostre senyor Déu açí congregat ab bona unitat e concòrdia per acte de Parlament valedor e de açí avant servador, fa, estatueix e ordona les coses següents...» *(Cortes de Cataluña*, VIII (1903), 147-148).

15. BERNAT BOADES dice en la pág. 438 de su *Llibre dels feits d'armes de Catalunya*, editado por MARIÀ AGUILÓ (Barcelona 1873), que se reunieron en Caspe «los savis de Catalunya, d'Aragó e de València». — Recuérdese la nueva edición de esta obra por ENRIC BAGUÉ (Barcelona 1930-1948) y el estudio de M. COLL I ALENTORN a que nos hemos referido en el capítulo I.

16. *Cortes de Cataluña*, VIII (1904), 65.

17. En la sesión del 29 de febrero de 1412 se lee una cédula del Parlamento de Valencia tocante al nombramiento de los compromisarios, en la que se sienta la tesis de que corresponde a los parlamentos resolver el negocio de la elección de rey, y no a' «tot lo univers del dit regne», porque «lo dit Parlament general representa lo univers del dit regne, e açò és cert, manifest e notori» *(Cortes de Cataluña*, IX (1905), 353). El documento lleva la fecha de 23 de febrero de 1412.

moria de los hombres, será Caspe el modelo propuesto y..., por desgracia, tantas veces inasequible.

3. Mas, con toda su sincrónica armonía, el constitucionalismo catalán era a la postre un simple juego de maravillosos equilibrios, amenazado de romperse apenas cambiara la proporción contrapesadora de los elementos componentes. Inestabilidad que, junto con las injusticias sociales de los malos usos que bajo la brillante coronación mantenía la adscripción feudal del hombre a la gleba, constituían los dos puntos negros de tan perfecto funcionar.

Ya en la luminosa segunda mitad del siglo XIV son bastante fehacientes los recelos originados en el carácter autoritario de Pedro *el Ceremonioso* o en la alegre despreocupación de Juan *el Cazador*. Así, por ejemplo, las Cortes reunidas en Lérida el año 1375 requieren de aquél juramento expreso sobre los cuatro Evangelios de observar las provisiones aprobadas y no infringirlas por ningún motivo ni ocasión [19], o las de Barcelona de 1379-1380 comprometiéndole a que convoque otras cortes dentro de los dos meses siguientes a la conclusión de la expedición a Cerdeña, para la cual le otorgaban subsidios [20], y pidiendo jure lo acordado el príncipe heredero, como garantía de exacto cumplimiento [21].

La situación degenera bien pronto en una crisis institucional, cuyo desarrollo llena los reinados de los tres primeros monarcas de la casa de Antequera, agudizada por la común convicción de la imposibilidad de mantener indefinidamente la situación de los campesinos, sometidos a malos usos y sujetos en tanto grado que mejor que hombres «mills porien apellar esclaus», por decirlo en frase de un historiador coetáneo [22].

Los movimientos de rebeldía por parte de los payeses, que buscan aprovechar cualquier alteración política, son corrientes en Francia, Inglaterra, Mallorca y Cataluña, y responden a una tendencia general contra la que en vano intentan reaccionar los nobles, planteando en cortes el manteni-

18. Desde su real sobre la villa cercada de Antequera, el infante Fernando de Castilla remite al Parlamento catalán, a 30 de septiembre de 1410, una protesta de que acepta la corona; leída en la sesión celebrada el 18 de junio de 1411, se acuerda no aceptarla y contestarle que «com los competitors són molts, segons és maniffest e notori», lo más que cabe es darle garantías de imparcialidad en la decisión: «Mas ofer lo dit Principat al dit senyor Infant e als dits seus embaixadors molt honorables... que porà e deurà, farà e desliberarà sobre la dita successió ço que per justícia e raó serà tengut (*Cortes de Cataluña*, VIII (1904), 221).—En idéntico estilo la respuesta a la reina Yolanda, en VIII, 152.

19. La petición XXXII, que recibe el «Plau» del rey, reza así: «Item que vós, senyor, e el senyor duc, jurets per nostre senyor Déu e los sants quatre Evangelis, que tendrets e servarets totes e sengles provisions fetes a la Cort e als braces d'aquells e a universitats de cascú del dits braces e a singular persones d'aquells sobre los greuges a vós donats per la present Cort e per les dites universitats e singulars dessús dits. E contra aquelles no farets ne hi vendrets contra ne hi lexarets contrafer o venir per alguna raó o manera» (*Cortes de Cataluña*, III (1900), 301-302).

20. *Cortes de Cataluña*, IV (1901), 196.

21. Petición XXXI, en *Cortes de Cataluña*, IV, 206.

22. BERNAT BOADES, *Llibre dels feits*, 137.

miento de sus privilegios señoriales [23]. Pues aunque el derecho feudal continúa siendo el fundamento de la legalidad del Principado, son tantos y tan fuertes los hechos que acusan la decadencia en el brazo nobiliario que ni la mentalidad del momento ni la realidad de las fuerzas políticas consentirían en el siglo XV los rasgos de dureza, casi insolencia, frente al rey o contra los burgueses, el último de los cuales parece haber sido la violentísima carta que unos cuantos señores acaudillados por el marqués de Villena enderezaran a Juan I delante de las cortes de Monzón el 12 de julio de 1389 censurando sus amores con Carroça de Vilaragut [24].

Dos fuerzas políticas intentan recoger la herencia de la nobleza inexorablemente decadente, pretendiendo romper en beneficio propio el equilibrio constitucional del 1400: la burguesía y la realeza. Sus luchas por conseguir el objetivo propuesto y acaparar el cetro de la vida pública son la historia constitucional catalana de los últimos setenta años de la Edad Media.

Analicemos separadamente cada una de esas fuerzas que se apresuran a recabar la herencia feudal, sus posibilidades sociales y sus vicisitudes en la contienda.

**4.** De la clase social de los burgueses se hace ya mención en el siglo XI en el usatge *Cives autem*, equiparándolos a los caballeros en los pleitos que entre sí sostengan; clase social que va engrosándose poco a poco a medida que crecen los núcleos urbanos de la Cataluña Nueva y que goza de la posesión libre del suelo con sus edificaciones, sin las trabas de vetos señoriales ni las limitaciones sucesorias de la población campesina, ni mucho menos la adscripción a la tierra de los payeses rurales de las montañas de Cataluña la Vieja [25]; de donde una afluencia cada vez mayor a las ciudades y burgos de los escapados a la condición servil, con la secuela de una transformación económica de la vida.

La unidad de este grupo social queda asegurada desde el siglo XII, comprendiendo a los *cives* y a los *burgueses*, a los habitantes de las ciudades y a los de los burgos o villas nuevamente fundadas, según lo atestigua la terminología de los documentos [26], que luego llevará a que los equipare jurídicamente Guillem de Vallseca en el siglo XV, haciéndose eco de una tradición constante. Entre estos núcleos urbanos, los de realengo o depen-

23. Vide, por ejemplo, la reclamación por greuge presentada a 31 de enero de 1409 en cortes de Barcelona por Tomàs Corcoll a nombre de Leonor de Santa Pau, en el que se dice: «Molt excellent senyor: Com per constitucions de Catalunya, per vostres predecessors de lloable recordació fetes e per vós, senyor, jurades, dejats servar als barons e cavallers llurs llibertats a ells e a llurs castells, locs e viles otorgades, e no dejats aquelles despullar del mer imperi que han acostumat usar o exercir, ne dejats per vós o oficials vostres entrar en castells, viles o jurisdiccions d'aquells, so metent o en altra manera» *(Cortes de Cataluña*, VI (1902), 101-102).

24. Vide SALVADOR SANPERE I MIGUEL, *Las costumbres catalanas en tiempo de Juan I* (Girona 1878), 198.

25. JOSEP MARIA FONT I RIUS, *Orígenes del régimen municipal de Cataluña*, «Anuario de Historia del Derecho Español», XVI (1946), 444 y 487.

26. JOSEP MARIA FONT I RIUS, *Orígenes*, 521.

dientes de la Corona cobrarán importancia decisiva según la tomen las cortes, de las que son un brazo desde 1214 y de cuyas facultades legislativas participan desde 1283.

El contraste entre la mentalidad de estos hombres libres y la de los viejos señores feudales no necesita ser subrayado; salta a la vista apenas se consideren su origen respectivo, la función social y el sistema de relaciones políticas de libertad o servidumbre que cada uno de ellos representa.

El desarrollo del comercio transforma la contraposición en un dualismo de agricultores rurales por un lado y de mercaderes marineros por otro. Los reyes lo agudizan al desarrollar una política de democratización de los concejos municipales, de la que son buena manifestación la representación tripartita de las tres manos estatuída por Pedro *el Ceremonioso* para Barcelona en 1386, la protección real de la *Biga* frente a la *Busca*, la intervención del lugarteniente Galceran de Requesens en 1453 y la composición fijada al Consejo de los Ciento en 1455 en cuatro brazos iguales de veintiocho miembros representantes de los ciudadanos, mercaderes, artistas y menestrales.

La pugna entre la nobleza y la burguesía salta incluso hasta a las cuestiones de política extranjera, pues mientras los nobles gustan de la expansión belicosa los burgueses prefieren la paz, que favorece las relaciones comerciales. Las gestiones hechas por los consejeros de Barcelona en 1437 para negociar la paz con Egipto y restablecer el consulado catalán en Alejandría sirven de detalle entre otros muchos.

Y en política interior las tendencias son todavía más patentes, sobre todo cuando por encima de la burguesía propiamente municipal, de intereses afincados dentro de los muros de cada ciudad, surge en Barcelona una burguesía de intereses amplísimos y grandes reservas de dinero, capaz de desempeñar un papel nacional[27] que rivalice con el que juegan los altos señores feudales dueños de estados inmensos y con intereses en casi toda Cataluña.

Esta rama superior de la burguesía representa el núcleo más fuerte de ella y son sus miembros quienes intentan suceder a la nobleza en el predominio social y político del Principado. A ello se debe que en las luchas del siglo XV sea la ciudad de Barcelona, en donde tal burguesía principalmente reside, la que enarbole bandera propia[28], tanto que la Generalitat,

27. JAUME VICENS I VIVES, en su *Política del Rey Católico en Cataluña* (Barcelona 1940), llama a esta rama alta de la burguesía con el apelativo de «burguesía nacional» (pág. 15).

28. En las contiendas con Juan II fué la burguesía barcelonesa, sin duda a causa de su sentido superlocal, el bastión enemigo del rey, siendo así que la nobleza y los payeses estaban repartidos entre ambos bandos. Recuérdense las palabras con que Francesc Samsó insultaba desde los muros de Gerona a los soldados hostiles al monarca: «Avant, avant, canalla, xuxumeus e melrosats de Barchinona!» Y cinco lustros antes, en la sesión de las cortes reunidas en Tortosa el 23 de enero de 1443, como Joan de Marimon, síndico de la ciudad condal, argumentaba su tesis de que el voto de ella tiene un valor excepcional dentro de los de su brazo, pues «la veu de la dita ciutat e síndics d'aquella és molt pus plena e representa tant que los altres del dit braç» *(Cortes de Cataluña*, XXI (1915), 108-109).

símbolo legal de la resistencia, desempeña un papel secundario hasta tal punto que el acto final del drama, la capitulación de Pedralbes en octubre de 1472 que ponía término a las luchas civiles y reconocía la derrota de las aspiraciones burguesas, lo firman Juan II y el municipio barcelonés. Y don Carlos de Viana, y el condestable de Portugal [29], y todos los caudillos de la rebeldía, no fueron sino instrumentos de las ambiciones de los burgueses de Barcelona.

En competencia con la realeza, que navegaba viento en popa de las circunstancias políticas y de las corrientes absolutistas, la burguesía catalana soñó romper el equilibrio constitucional del siglo XIV en provecho propio, con tanto empuje y vitalidad que fué capaz de sostener largos años de guerra al servicio de su empeño y que, por caso único en la historia del medievo, llegó a ostentar una serie de teorizantes intérpretes jurídicos de sus sueños de grandeza, entre los que se cuentan los nombres más señeros del pensamiento jurídico catalán, los Narcís de Sant Dionís, Callís, Mieres y Marquilles.

Para buscar un proceso análogo en toda la historia europea hay que remontarse a la Francia del siglo XIX, en el momento de sacar las consecuencias políticas de la revolución de 1789. Tienen de común las situaciones el punto de partida y el desarrollo, aunque difieran ligeramente en cuanto al desenlace, por más que esta diferencia sea más de sujeto que de orientación política. La burguesía catalana del siglo XV y la monarquía de Luis Felipe, con sus cortejos de juristas la primera y de doctrinarios la segunda, son dos fenómenos sensiblemente paralelos.

Ambos arrancan del mismo marco social: una estructura jurídica y económica ordenada según la sangre, con un predominio de la minoría nobiliaria sobre una masa innúmera de subordinados. En la Cataluña del 1400 el sistema es el feudal, en la Francia del 1789 el precedente se llama *l'ancien régime;* mas, no obstante la diversidad de nombres, responden a idéntica idea de jerarquización según privilegios de nacimiento.

Los dos terminan en una reacción autoritaria, que quiebre el intelectualismo característico de toda mentalidad burguesa. Reacción autoritaria de calidad igual, aunque de diversos sujetos. La burguesía catalana de 1450 perece a manos del autoritarismo de sabores romanistas que centra todo el poder en manos del príncipe coronado; la burguesía doctrinaria de la Francia de 1848 muere víctima de la democracia, cuando sólo cuente políticamente el número mayoritario del sufragio universal. Pero fenecidas por un autoritarismo unipersonal o pluripersonal, una y otra son semejantes intentos de racionalizar el uso del poder y de concentrarlo en las clases medias, económicamente fuertes y hostiles tanto a los privilegios nobiliarios como a la revolución desmelenada, que ceden paso a formaciones en

29. Don Pedro de Portugal no participaba de las ideas democráticas de sus seguidores barceloneses, antes por el contrario su noción del monarca se ceñía a la estampa del *princeps* de los romanistas. De ahí la antítesis entre su papel en la revolución y sus choques con los catalanes, que anoto en mis libros *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)* (Madrid 1943), 177-178, y *A sátira política em Portugal durante o século* XV (Lisboa 1945), 63-64.

las que la razón no juega nada, sino únicamente la voluntad de uno o de muchos. Que los herederos sean un monarca o una mayoría electoral, no obsta a que cualitativamente sean siempre unos mandatos arbitrarios sin más causa que el porque sí de una decisión, en lugar de unos criterios de razón equidistantes de los extremos impuestos por la fuerza de un acto de voluntad.

La posición intermedia de ambas burguesías entre una nobleza que superar y un voluntarismo superador, marca el sino tornadizo y transitorio de su suerte. Apenas duran unos años, pero, con ser tan breves, constituyen un alto ejemplo de doctrina política y una lección de racionalización de la fuerza sometida al imperio del intelecto. El intelectualismo tomista es para la burguesía catalana del siglo XV, bien aprovechado por Mieres y por Marquilles, lo que el racionalismo protestante para Guizot y sus conmilites: la raíz filosófica que explica el sentido equilibrado del arte de gobernar entendido como un acto fundamentalmente de razón. Por eso son dos ensayos de valor inagotablemente sugestivo, que atraerán las miradas de todos los pensadores y el afán de todos los estudiosos mientras queden seres humanos sobre la faz de la tierra.

5. En la pugna la Corona había de ganar la partida, quedando, a la ruptura del armonismo iusconstitucionalista, favorecido a la postre el monarca, tanto por la tendencia general del siglo, cuanto porque en la Cataluña de Juan II éste era el único brazo capacitado con vigor bastante para superar el desorden de las tiranías inhumanas del feudalismo, frente a las cuales la burguesía no podía apenas actuar con eficacia.

Ya antes de Caspe no escasean las voces que ven el remedio a un posible mal funcionamiento de la máquina gubernamental en el robustecimiento de las facultades de la realeza. En plena línea romanista Jaume de Far equiparaba los poderes legislativos del conde de Barcelona a los del emperador Justiniano en la scsión de las cortes barcelonesas de 6 de julio de 1355[30]; ocho años después, en las celebradas en Monzón, a 11 de febrero de 1363, se quejaba Pedro *el Ceremonioso* de la ineficacia del sistema parlamentario, tan dado a enervantes y estériles discusiones[31], con un lenguaje que recuerda el de cualquier escritor totalitario, fascista o comunista, de nuestra época; en las de Sant Cugat del Vallès, adonde se habían trasladado las comenzadas en 1406 en Perpiñán, decía el 28 de abril el portavoz del brazo militar Berenguer d'Oms que el corazón de los reyes está en

30. *Cortes de Cataluña*, I (1896), 471.

31. He aquí las propias frases del *Ceremonioso:* «E açò no esdevé per colpa vostra, ço és, que no hajats cor e volentat de ben servir, car tots temps los vostres predecessors han ben servit als nostres, e sí us havets vosaltres a nós. Mas tot esdevé per aquesta desaventura de qüestions e debats que havets entre vosaltres, qui cascun volets vostre ben propri e guardats vostres privilegis e vostres llibertats; e los clerges dien, e cavallers dien, que no deuen tant pagar com los nostres hòmens, e los nostres hòmens dien que sí. E sobre aquest debat havem estat de l'autumne entrò a la primavera, saul los catalans, que es són avenguts: e, a la veritat, han-ho millor fet que no los altres, jassia que encara no ens han atorgat lo do. E sobre aquest debat nós e vosaltres nos perdem» (*Parlaments a les Corts catalanes*, 25-28).

manos de Dios, de donde la obligación de obedecer ciegamente sus mandatos [32], repitiendo en la sesión del 17 de mayo que la sacra persona del rey es eje de todo el reino [33] en las mismas cortes en que el obispo de Elna Bartomeu, hablando en Perpiñán a 26 de enero en nombre del brazo eclesiástico, había presentado a Martín I como la realización del sabio platónico gobernando con poderes absolutos [34]; y, en vísperas ya de extinguirse la antigua dinastía, en las cortes barcelonesas encarecía el 16 de enero de 1409 Pere de Fenollet la necesidad de la unidad de mando echando mano de argumentos aristotélicos, datos históricos y ribetes humanistas [35], que proclaman abiertamente la crisis de la vieja maquinaria constitucional y la tendencia a sustituirla por la persona todopoderosa del monarca.

No fué todo, por ende, la tendencia absolutista de la nueva dinastía entronizada en Caspe, porque ya rondaba la idea en el ambiente. Fernando I recibió una autoridad plenísima y general, pues a los términos del acta de la votación, la de la sesión del 25 de junio de 1412 en que fué elegido rey, recibía la autoridad de que habían gozado los nueve compromisarios, y éstos le habían designado en uso de una «plena ac plenissima, generali ac generalissima auctoritate, facultate, et potestate» [36].

Mas, sino y signo de los tiempos, su reinado y el de sus dos hijos es una pugna de la realeza por hacerse con el poderío de la nobleza recaída y no permitir la sustituya ninguna otra fuerza social, es decir, la burguesía. Repasando las actas de las cortes del luengo reinado de Alfonso *el Magnánimo* se asiste al inútil forcejeo de los representantes para lograr que el rey vuelva desde su Nápoles florido, acogedor y clasicista, tantas veces cuajando en protestas cotidianas que se torna frecuente la frase de: «Lo parlament està e persevera en ses protestations acustumades»; y cuando les vemos aceptar resignados a la reina María [37], o limitarse a ruegos humildes en vez de las pasadas enérgicas protestas [38], nos damos cuenta de como va cayendo sobre la Corona el peso del desvencijado edificio del constitucionalismo catalán.

32. *Cortes de Cartaluña,* V (1901), 72.

33. «Quoniam cum salus ipsius rei publicae in manu tua consistat et a tui persona sacra pendeat incolumitas Regni totius». *(Cortes de Cataluña,* V, 96.)

34. *Cortes de Cataluña,* V, 35.

35. «A vostra clara majestat no és incògnit com és escrit per lo príncep dels filòsofs que per tant com les coses estants desigen bé ésser dispostes, és impertinent cosa pluralitat de principats. Car és cosa necessària a la cosa pública ésser un príncep, lo qual és govern de son poble, rigor de justícia, majestat pública, per la cual així com a cap és la cosa pública, cos místic, governada» *(Parlaments a les Corts catalanes,* 79).

36. *Cortes de Cataluña,* X (1906), 484.

37. En la sesión de las cortes reunidas en Tortosa el 29 de enero de 1443 admiten los procuradores que «la dita Senyora, representa lo senyor Rei, cap, príncep e senyor de la república» *(Cortes de Cataluña,* XXI (1915), 119).

38. Véase el tono humilde en que se expresa el síndico de Lérida Pere Cardona en la sesión del 16 de octubre de 1454 de las cortes congregadas en Barcelona, diciendo habla «ab aquella humil reverència que es pertany de la Magestat vostra» *(Cortes de Cataluña,* XXII (1916), 350).

La pugna es entre el rey y los burgueses, que son quienes recuerdan la existencia de fueros y privilegios [39], pensando hacer uso de ellos para suplantar a la nobleza. Porque en lo que concierne a nobles y payeses andan divididos, gentes que se van y gentes que todavía no llegan, entre los bandos del rey y de la burguesía. En cualquier historia de Cataluña abundan los datos demostrativos de que *remences* y nobles luchaban entre sí, sin consciencia de unidad de clase, bajo las banderías de la Generalitat y de Juan II. Del lado real luchaban Joan Ramon Folch de Cardona, conde de Prades, y Pere de Rocabertí, vizconde de Illa y de Canet, codo con codo con aquel Verntallat que empezando por jefe de payeses sublevados acabó en señor del valle de Hostoles; mientras que enfrente se agrupaban mano por mano el noble conde Hug Roger de Pallars, liberador del primer asedio de Barcelona en 1462, y bandas de payeses alzadas contra sus señores feudales en todos los rincones del Principado.

Triunfó la realeza y los sueños burgueses cayeron a los pies del voluntarismo político del soberano. Y en Pedralbes, en 1472, al cerrarse la lucha con la derrota de la burguesía barcelonesa, comienza una nueva etapa de la historia catalana, en la que el rey irá poco a poco concentrando todos los poderes que antes andaban equilibrados en la armonía iusconstitucionalista de la anterior centuria.

Y, tras el compás de espera de unos cortos años, puede decirse que acaba también la etapa nacional de la Cataluña del medievo y principia una nueva era bajo la hermandad primogénita de Castilla. La cual ya cae fuera de este estudio.

Como epitafio de la libre Cataluña que agonizaba pudieran valer los versos de aquel anónimo catalán que escribía en castellano condensando las críticas y aspiraciones de la nueva era:

> «Con armas en guerra, en paç con las leyes,
> se quieren los reynos, Senyor, conservar;
> mas guay de la tierra do todos son reyes,
> do todos presumen regir e mandar!
> Un Dios en el cielo, un rey en la tierra,
> se deve por todas las gentes temer.
> Quien esto no teme comete gran yerra,
> por cuanto do tanta malicia se encierra
> no pueden los reynos, Senyor, florescer» [40].

39. Es curioso lo recuerden o los burgueses o el clero ligado a Barcelona. Así en la sesión del miércoles 15 de abril de 1422 es el síndico de Barcelona Lluís de Gualbes, hablando en nombre de su brazo; y en la del 22 de septiembre de 1431 el obispo de Barcelona quien afirma la existencia de «diverses furs, los quals la vostra senyoria vol e es tenguda servar» *(Cortes de Cataluña*, XVII (1913), 67).

40. Publicado por ALFRED MOREL-FATIO bajo el título de *Souhaits de bienvenue à Ferdinand le Catholique par un barcelonais en 1473*, «Romania», XI (1882), 334-357. Cita a la pág. 351.

PARTE SEGUNDA

# LAS DOCTRINAS

## CAPÍTULO III

# LA ALBORADA

1. Los orígenes de la cultura catalana. — 2. La escuela de Ripoll. — 3. Hombò de Barcelona. — 4. Resumen crítico.

**1.** Obscuros son los primeros pasos del alma catalana por las sendas del tiempo, cuando anida en gentes enriscadas en las faldas de los Pirineos orientales afanadas en salvar, con el apoyo franco, un foco de vida visigótica después de que la cimitarra de Tarik segara la monarquía de Toledo. Tan poco propicios a ese examen de conciencia de que brota toda producción cultural cuando estaban prestos al combate, misión casi exclusiva de los pueblos fronterizos de la Cristiandad en aquellos siglos bárbaros, cara a la civilización mahometana y bajo la constante espada damocleana del empujón alárabe. De ahí que los brillos literarios no sean de los más lucientes en tales tiempos, reduciéndose a una labor de conservación de la débil llama de los saberes visigóticos, sobre todo de conocimientos compilados por san Isidoro, hontanar supremo de la sabiduría posible en las comarcas de la entonces llamada Marca Hispánica. A ellos se agregan reflejos de la escuela carlomágnica y del mundo musulmán, los dos polos entre quienes oscilaba la vida catalana del siglo x; el primero alimentado por las relaciones políticas, y no tan despreciable el segundo cuando de creer a algún moderno investigador catalán fué el aliciente de la ciencia muslímica lo que atrajo a Gerberto, después papa Silvestre II, a las escuelas de Ausona [1]. Mas siempre sobre el firme cemento del isidorianismo, que servía de aglutinante a las influencias del Sur y del Norte.

Los focos culturales de la Cataluña naciente son principalmente cuatro: el monasterio de Ripoll, las escuelas ausonianas florecientes al amparo de la sede episcopal del actual Vic, las de la Seu d'Urgell y de la capital. El monasterio de Ripoll, fundado en los albores de la nacionalidad por el propio Guifredo *el Pilloso* en la confluencia del Ter con el Freser y poblado por benedictinos bajo la advocación de santa María, estuvo llamado a ser durante el siglo XI y principios del XII el lugar más notable del cultivo de las letras en todo el Principado, con un *scriptorium* de los más activos y una biblioteca rica hasta la, para entonces, extraordinaria suma

1. LLUÍS NICOLAU D'OLWER, *Gerbert (Silvestre II) i la cultura catalana del segle* X, «Estudis Universitaris Catalans», IV (1910), 333.

de trescientos códices. Las escuelas de Vic, famosas ya durante la vida del obispo Otón hacia el séptimo decenio del siglo x, cuentan en el xi con el canónigo Ermemir, gran coleccionista de códices. Rica fué también la biblioteca de la Seu d'Urgell, al paso que por las mismas fechas florecían en Barcelona Hombò el escribano y Ponç Bonfill March, uno de los redactores de la colección jurídica de los *Usatges*. De todos estos centros solamente los de Ripoll y Barcelona ofrecen nombres interesantes para un historiador de las doctrinas políticas.

El transfondo de tales lugares de estudio fué una ordenación feudal. Realidad feudal ajena al cultivo de cualquier clase de saberes y que solamente va a producir, en las más tranquilas tierras de Occitania, una literatura superficial, amorosa y asistemática que suele denominarse lírica trovadoresca.

2. Cuatro nombres se conservan con perfiles precisos entre los poetas latinos que alentaron al amparo de las torres románicas del monasterio de Santa María de Ripoll: el abad y obispo de Vic Oliba († 1046), su homónimo monje, Joan de Fleury y otro anónimo que Lluís Nicolau d'Olwer ha llamado el Anónimo Enamorado. Los tres primeros viven en la primera mitad del siglo xi; el último corresponde ya al siglo xii. A ellos cabría añadir el autor de los *Gesta Comitum Barcinonensium*, tan apegado a la tradición visigótica, «el primer historiador de Cataluña» [2], según el Padre Flórez un monje apellidado García que trabajaba hacia 1147 [3].

Nota común a todos los rivipullenses es el esmero con que guardaron el recuerdo de la clásica latinidad. Admirado queda el lector del códice 74 cuando se encuentra en medio del siglo xii con alusiones a diosas paganas y a figuras hundidas en las simas del olvido durante aquellos días ásperos y violentos. Venus Citerea, Cupido, Diana, las *Febi crines* [4], son rocío de antigüedad que encanta brillando en un pueblo perdido en las empresas belicosas y afanado de luchas y batallas. Es toda una postura intelectualista ante la vida que se despega de la realidad ambiente, buscando olvidarla en el manejo de los modelos doctos, la que transparentarí los versos del Anónimo Enamorado:

«Cum sine doctrina
nulla possit vitare ruina (m).
Nec sine doctrina
portum petit ulla carina.
Nec sine doctrina
navem gerat unda marina.

2. Josep Maria Pellicer i Pagès, *Santa María del monasterio de Ripoll. Nobilísimo origen y gloriosos recuerdos de este célebre santuario, hasta el milenario de su primera dedicación* (Mataró 1888), 119.

3. *España Sagrada*, XXVIII (Madrid, Sancha, 1774), 132.

4. Vide las poesías editadas por Lluís Nicolau d'Olwer en *L'escola poètica de Ripoll en els segles X-XIII*, «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», VI (1915-1920), 42-43.

Nec sine doctrina
det nobis vinea vina.
Nec sine doctrina
fugiat lepus ora canina.
Nec sine doctrina
capiatu preda ferina.
Cum sine doctrina
nil proficiat medicina:
ergo, cave doctrinam
qui vis vitare ruinam [5].

Se percibe detrás de estas ingenuas recomendaciones la fe en el saber como motivo vital, de regusto isidoriano por el amor a la cultura y por el amplio círculo de los conocimientos observados en los versos.

El más señalado exponente entre los hombres de Ripoll es el abad Oliba, vástago de estirpe real por ser hijo del conde de Besalú Oliba Cabreta, nieto de Mirón y biznieto de Guifredo *el Piloso*, cuya biografía ha recibido nuevas luces recientemente merced a los estudios del padre Anselm Albareda [6] y de Ramon d'Abadal [7]. Fué el abad Oliba cantor de las grandezas del cenobio rivipullense [8], filósofo cristiano [9] y uno de los escritores más eruditos de su tiempo [10], que juntó al desempeño de la abadía de Ripoll el gobierno de las de Sant Martí de Canigó, de Sant Miquel de Cuixà y el obispado de Vic, muriendo en tanto predicamento que al notificar su muerte los monjes llegan a llamarle, con deliciosa aplicación de giros clasicistas, «pater patriae domnus Oliba» [11].

Del abad Oliba queda la opinión, bebida quizás en fuentes isidorianas o patrísticas, de la necesidad de que los príncipes tomen consejos antes de decidir, como medio seguro de acertar en los negocios públicos. Respondiendo a la consulta que le hiciera el rey Sancho de Navarra acerca de si podría casar una hermana con un pariente, elogia al navarro por demandar asesoramiento. «Agimus», le replica, «autem innumeras pro posse gratias omnipotentiae Conditoris, qui sic latitudinem vestri cordis vinculo sui constringit amoris, ut quae maxima sunt operum vestrorum, vel media, non propria sponte peragatis, sed timentium illum consilia, horum videli-

5. Nicolau d'Olwer, *L'escola de Ripoll*, 61-62.

6. Anselm Albareda, O. S. B., *L'abat Oliva, fundador de Montserrat* (Montserrat 1931).

7. Ramon d'Abadal, *L'abat Oliba, bisbe de Vic, i la seva època* (Barcelona 1948).

8. El Padre Jaime Villanueva ha publicado como apéndice XXX al tomo VI del *Viage literario a las Iglesias de España* (Valencia 1821), el poema latino en que Oliba ensalza las glorias de la casa de Ripoll (págs. 306-308. — También en Nicolau d'Olwer, *L'escola de Ripoll*, 32-34.

9. Por tal le tienen los autores de la *Histoire littéraire de la France*, VII (París 1746), 367.

10. Juicio de Francesc Monsalvatje i Fossas en la pág. 58 del tomo IX de sus *Noticias históricas* (Olot 1899).

11. Apéndice XXIX al tomo VI del *Viage literario* citado, pág. 302.

cet, qui longe sunt, et qui prope, regali solertia conquiratis» [12]. Puntualizando además los lugares de donde podrán sacarse los consejos más autorizados y seguros: las divinas Escrituras [13]. Por cierto que en esta carta muestra asimismo la rectitud de su espíritu. Como Sancho de Navarra intentase justificar el aludido casamiento en los beneficios de posible paz política que reportaría, Oliba los menosprecia porque se lograrían pasando por encima de una vulneración de las reglas que la Iglesia estableció para regular las uniones matrimoniales. Como ha escrito Ramon d'Abadal, «l'amor a la pau, per encès que fos en el cor d'Oliba, no blegava pas les seves conviccions en els deures pastorals» [14].

Tal es la discreta doctrina política de este abad, obispo, infante y primer nombre brillante de la cultura catalana.

3. Barcelona da otro nombre: Hombò u Homobonus (otras veces Bonhome o Bonushomo), escriba y jurista, que compuso su *Liber judicum popularis* a ruegos del noble Sinderedo, allá por los postreros años del siglo x, después de haber intervenido en pleitos suscitados en 987, 981 y 994.

La formación de Hombò es visigótica e isidoriana; mejor aún, su pensamiento político se condensa en las mismas palabras escritas por el arzobispo hispalense, al cual se limita a glosar y reordenar. Como en tantos otros hombres del medievo, su ideario cuaja en frases ajenas, que él se apropia para hacerlas fórmulas de sus cavilaciones. Lo particular de esta ordenación consiste en que ve las cuestiones bajo el punto de mira del juez y tendiendo a la formación del juez; lo que de doctrina política propiamente dicha hay en su escrito brota en función de dibujar las condiciones del perfecto juzgador. Por eso la porción política de su doctrinal se reduce, salvo algún trecho que luego apunto, a transcribir literalmente palabras de los capítulos XLIX, L, LI y LII del III de los *Libri Sententiarum* isidorianos, presentados bajo rúbricas separadas, labor que muestra meditación sobre tales temas.

Así, para definir a los malos príncipes, refiere su maldad al nombramiento de jueces injustos y perversos en los mismos términos de los tres primeros párrafos del capítulo LII del libro III de los *Sententiarum*, titulado *De pravis principibus*. Los buenos jueces, manantiales de justicia y de misericordia, son aquellos del prelado de Sevilla literalmente descritos en los párrafos 4 y 5 de dicho capítulo *(De bonis judicibus)*; y lo mismo sucede con los malos jueces, previstos en los párrafos 6-9 de las *Sentencias (De pravis judicibus)*, y con los jueces charlatanes e iracundos, retractados en los párrafos 13 a 16 del texto isidoriano *(De verbosis et iracundis judicibus)*. Identidad de palabras e identidad de conceptos, las mismas citas bíblicas e iguales apelaciones a la serenidad; tan visigoda es la cultura de Hombò que no sabe más que anteponer las rúbricas precisas.

Tal sucede con la doctrina del príncipe. La justicia que debe mantener en el reparto de recompensas y castigos es el problema de la rúbrica *De*

12. Apéndice XII al tomo XXVIII de la *España Sagrada*, 277.
13. *Ibidem*.
14. RAMON D'ABADAL, *L'abat Oliba*, 266.

*muneribus,* contestada según el capítulo XLIX del repetido libro III; las virtudes del gobernante se concretan en la paciencia *(De patientia principum)* a tenor del capítulo L, con iguales consideraciones en torno a la ejemplaridad de los actos reales y al encomio de la clemencia como correctivo de la justicia estricta, llegando aquí la rúbrica a copiar hasta el título mismo del capítulo isidoriano; copia hasta del título que se repite en la rúbrica *Quod principes legum teneantur* para intuir una monarquía limitada, abriendo así con palabras de san Isidoro la tradición política de libertad tan cara a todos los escritores catalanes. Mas cuando la copia llega a detalle es cuando Hombò da cabida en su *Liber* a la concepción gregoriana que san Isidoro sustentó, admitiendo la fusión de lo estatal con lo eclesiástico en los términos del neoagustinianismo más exagerado, al pie de la letra del prelado de Sevilla; la primacía de la Iglesia, la calidad de sus derechos como superiores a los de los reyes, y la identificación entre los dos sectores de la comunidad, son ideas subrayadas al copiar los párrafos 4 a 6 del capítulo LI en su rúbrica harto expresiva *De disciplina principum in ecclesia.*

Valls i Taberner ha señalado como parte original del *Liber judicum popularis* una curiosa lista de las cosas por las cuales se pierde el mundo [15], preocupación muy propia de los hombres lindantes con el año 1000, data objeto de tantas falacias agoreras. Son doce harto varias: sabio que obra mal, viejo irreligioso, joven desobediente, mujer libidinosa, señor malvado, pobre soberbio, obispo negligente, etc., etc. De ellas las que nos interesan son tres, con las cuales, al decir de Hombò, desaparece la justicia y perecen los humanos: «Rex iniqus. Plebs indisciplinata. Populus sine lege.» En donde se perfila una apología del equilibrio político entre la justicia real y la obediencia popular, ceñidos ambos, rey y pueblo, al freno de la ley, primera explanación de la teoría del equilibrio político que luego veremos repetir, blasón de nuestros pueblos peninsulares orientales, desde Jaime I hasta Eximenis.

4. Las producciones primeras de la cultura catalana rozan a lo político tan sólo de una manera indirecta. Los dos nombres a recoger, el abad Oliba de Ripoll y el escribano Hombò de Barcelona, mezclan sus juicios de doctrina política con otras cuestiones y en ningún caso se proponen escribir tratados intencionadamente, sino que sus ideas manan al conjuro de hechos reales, de consultas de un rey navarro o de un noble poderoso. Y aun entonces no elaboran tesis originales, sino que se limitan a repetir conceptos del más puro marchamo visigodo, especialmente acudiendo al venero inagotable de san Isidoro de Sevilla.

Isidorianismo de múltiples facetas, tanto jurídicas cuanto políticas. En lo legal hace pasar a los *Usatges* 139, 140 y 152 trechos literales de las *Etimologías* [16]. En lo político, aureolando al reinante en Toledo de un brillo impe-

15. F. VALLS I TABERNER, *El «Liber judicum popularis» de Homobonus de Barcelona,* «Anuario de Historia del Derecho Español», II (1925), 204-205.

16. JULIUS FICKER, *Sobre els Usatges de Barcelona y sus afinidades con las «Exceptiones Legum Romanorum»* (Barcelona 1926), 31.

rial que no es otra cosa que el recuerdo de la remota unidad visigótica prendida en las lecturas del arzobispo hispalense [17].

Hay, sí, una preocupación inconsciente, y debe subrayarse como muestra de que en estos primeros balbuceos carentes de originalidad palpitaba ya el meollo de la tradición catalana: a saber, un sentido de la libertad política, la idea de que todos los factores y ramas sociales deben someterse al reinado de la ley, y un armonismo institucional flexible, humano y cristianísimo.

17. En el capítulo XVI de los *Gesta Comitum Barcinonensium scripta circa annum* MCXC *a quodam monacho Rivipullensi* y recogida en las columnas 537-579 de la *Marca Hispanica sive Limes Hispanicus* por el arzobispo de París PEDRO DE MARCA (París, Muguet, 1688), puede leerse: «Filiam igitur suam dedit» Ramón Berenguer «Ildefonso Toletano Imperatori in uxorem, de qua proles imperialis et nobilissima emanavit» (columna 546).—Existe otra edición de los textos latinos y catalán de los *Gesta*, preparada por L. BARRAU-DIHIGO Y J. MASSÓ I TORRENTS (Barcelona 1925).

## CAPITULO IV

# LA ENCRUCIJADA: JAIME I *EL CONQUISTADOR*

1. El rey y sus obras. — 2. Providencialismo y Cataluña. — 3. Un rey teórico de la libertad política. — 4. Las salidas de la encrucijada.

**1.** Hay que subrayar la importancia de las orientaciones marcadas por Jaime I al pueblo catalán, partiendo la unidad que se iba formando de las gentes de ambas vertientes de los Pirineos. Mas, con ser este hecho tan relevante, creemos que dicho rey ofrece en su quehacer político otros dos puntos de consideración: su labor como historiador y como tratadista de doctrinas políticas.

Que Jaime I fué rey aficionado al cultivo de las letras es cosa puesta de manifiesto por los mismos historiadores medievales. «Lo pus savi del món» le apellida Muntaner [1], en tanto que Bernat Boades le diputa no solamente conocedor del tiro de ballesta y del juego de la lanza, pero «mas encara bones lletres, e de la sagrada Escriptura», narrándonos como tuvo ocasión de hacer gala de su sabiduría al recibirle el papa en el concilio de Lión: «en aquell concell lo rei En Jacme va preïcar molt lletradament e docta, que tots restaren maravellats de la sua gran saviesa, car dix punts molts delicats de teologia, e llocs de la sagrada Escriptura molt doctrinalments explanats, que no posquia null hom per gran lletrat que en fos explanar-los mills e pus acertadament» [2]. Aun admitiendo exageración en las entusiastas frases del cronista catalán, prendado del recuerdo de aquel para él prototipo de testas coronadas, ha de verse en el primero de los Jaimes un amigo de las letras, bien que no tan ducho en materias teológicas ni tan perfecto doctor como parece resultar del retrato de Bernat Boades.

Un rey, además, muy catalán en lo que concierne a la cultura. Los esfuerzos que en aquel mismo siglo llevaron a cabo Alfonso *el Sabio* en Castilla, Dionís de Portugal y san Luis de Francia para mejorar y dilatar el uso de las lenguas castellana, portuguesa y francesa, se corresponden a los realizados por Jaime *el Conquistador* en pro de la difusión y general uso del catalán. Era el usado oficialmente en palacio y el que hablaba coti-

1. Ramon Muntaner, *Crònica catalana*, 15.
2. Bernat Boades, *Feits d'armes*, 334.

dianamente [3]; y en catalán compuso, con mengua del Aragón de título real, tanto sus escritos históricos como sus doctrinales políticos. Mostrando una tan señalada preferencia por lo cultural catalán pareja a su desgana por los negocios de la Occitania que él perdía y con desdoro de sus otros dominios, que algún historiador extranjero ha llegado a tratarla de injusta y excesiva [4].

Las obras literarias del rey Conquistador son dos: la *Crónica* autobiográfica de los sucesos de su reinado, y quizás el *Llibre de Saviesa*, colección de máximas para la buena gobernación del reino. Ambas le fueron adjudicadas sin discusión hasta el siglo pasado. En 1800 un erudito valenciano, Villarroya, sostuvo que la *Crónica* no era fruto de la real pluma [5] y aunque posteriormente Tourtoulon creyó demostrar fué escrita de mano del Conquistador [6], estudios más recientes concluyen por ver en el texto que actualmente manejamos la reproducción con variantes de otro texto primitivo [7], sobre el que habría de proyectarse la inquisición; pero sea de ello lo que quiera, trátase de una discusión de eruditos y a los efectos de historiar las doctrinas políticas basta saber que Jaime I rubrica y hace suyas cuantas observaciones existen en la *Crónica*.

Si el cargo que pesa sobre la *Crónica* es dudosa procedencia y fijación de autor, el que recae sobre el *Llibre de Saviesa* es, además de la inseguridad de atribución, la falta de originalidad de contenido, por tratarse de uno de aquellos libros tan en boga en la Edad Media consistentes en la reducción a máximas numeradas de preceptos para el gobernante, copiados literalmente de otros libros; de donde la heterogeneidad del contenido, pareja a la diversidad de fuentes. Libros muy corrientes en nuestra literatura medieval, tanto en la catalana por mano de Jafuda Bonsenyor y Llull, como en la castellana gracias a Sancho IV y demás autores de *Castigos*, y cuya última muestra es *O leal conselheiro* del rey portugués don Duarte, redactado ya en pleno siglo XV.

Escritos de esta índole son muy difíciles de juzgar, debido a la carencia de originalidad y al desorden en que se agrupan las materias, hasta el punto de que mejor que obras literarias pudieran ser tenidos por ficheros de lecturas y manojo de anotaciones sacadas de aquí y allá a medida que se va leyendo. De donde lo farragoso, desmandado e incorrecto de semejantes producciones, que explica el juicio poco favorable de los críticos, que a lo

3. El mismo BERNAT BOADES dice que «tostemps parlava ab la nostra llengua catalana» (pág. 317).

4. Me refiero a F. DARWIN SWIFT, *The life and times of James the First, the Conqueror* (Oxford 1894), 254.

5. *Colección de cartas histórico-críticas en que se convence que el rey don Jaime I de Aragón no fué el verdadero autor de la Crónica o comentarios que corren a su nombre* (Valencia 1800).

6. CH. DE TOURTOULON, *Jacme Ier le Conquérant*, II, 531.

7. A esta conclusión viene MANUEL DE MONTOLIU en los cuadros de las dos posibilidades que dibuja a la página 310 de su estudio sobre *La Cròmica de Marsili i el manuscrit de Poblet: Contribució a l'estudi de la Crònica de Jaume I* («Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», V (1913-1914), 277-310), en el que empareja con la redacción actualmente conocida el texto de la *Crónica* latina de Marsilio.

más reconocen una reunión de materiales [8], cuando no censuran su evidente superficialidad [9].

En esta obrita del rey *Conquistador* se amasan materiales muy dispares: proverbios de sabios, supuestos diálogos entre filósofos griegos, unas máximas atribuídas a Sócrates, resumen de cartas que se dice cruzaron Alejandro y Aristóteles, dos capítulos de un libro acerca de cómo deben gobernar los reyes, predicciones astrológicas de los eclipses que han de tener lugar entre 1290 y 1295, oraciones para salvar el alma, y como colofón otras ocho máximas sobre la conveniencia de guardar los secretos, que no ligan con nada de lo anterior y que posiblemente fueron añadidas con ocasión del castigo que Jaime I impusiera al obispo Berenguer de Castellbisbal, a quien arrancó la lengua por haber faltado a un secreto de confesión.

Del estilo de la obra proviene la cuestión de la validez que ha de otorgarse a las ideas en ella contenidas, como base para reconstruir las doctrinas políticas de don Jaime, ya que apenas si alguna entre ellas puede haber salido directamente de su cerebro. No obstante lo cual creo debe concedérseles la consideración de opiniones suyas, puesto que por él mismo o bajo su dirección fueron seleccionadas, en su mayor parte hacia 1246 con fines didácticos para la educación del príncipe que más tarde había de ser Pedro II de Cataluña (III de Aragón); y si es verdad que no fueron inventadas primeramente por el rey, sí es cierto constituyen un acervo de aquellas cosas que a su entender debía seguir todo monarca que pretendiese reinar bien. Por lo cual las aprovecho como de don Jaime al reconstruir el cuadro de sus doctrinas políticas.

No me toca a mí juzgar de la fortuna con que tales obras se escribieran, ni del estilo literario, cuya concisión, sencillez y reciedumbre ha entusiasmado a algún historiador alemán hasta el punto de llamar a la *Crónica* perla de la literatura catalana [10]. Sí me importa señalar como del rey *Conquistador* nacen dos géneros literarios en lengua de Cataluña: la grande historia, de la que su *Crónica* forma el primer monumento de importancia, y la literatura adoctrinadora, pronto llamada a transformarse en sarta de moralismos. De ambas corrientes es don Jaime el punto de partida y a él debe referirse el comienzo de lo que transparentan historiadores o adoctrinan didácticos. En un lado y en otro, lo mismo Muntaner, Tomich y los tres Bernats que Lluís Pax o Pere March, cada uno en su clase propia sigue las pisadas intelectuales de este rey que cambió la historia de su pueblo.

8. Tomàs Carreras i Artau y Joaquim Carreras i Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I (Madrid 1939), 40. — Ch. de Tourtoulon, *Jacme Ier*, II, 453. — Gabriel Llabrés i Quintana. Prólogo a su edición del *Llibre de Saviesa* (Santander 1908), XI.

9. «The book has a slightly pedantic flavour, and no very profound knowledge of philosophy is anywhere shown», juzga F. Darwin Swift, op. cit., 255.

10. H. Finke, *Relacions dels Reys d'Aragó ab la literatura, la ciencia y l'art en els segles XIII y XIV*, «Estudis Universitaris Catalans», IV (1910), 72.

2. De lo dicho resulta la importancia de las ideas sustentadas por el rey que por antonomasia mereció en una edad de conquistas el título inigualado de *Conquistador;* situado en la encrucijada de la marcha secular de los suyos, aparecen en Jaime I los temas favoritos de los demás historiadores catalanes: el sentido de Cataluña como pueblo aparte al par que uno de los hispánicos, y la idea de la libertad política.

El primer matiz se encuentra confirmado en muchos pasajes de sus escritos. Como síntesis de ellos referiré únicamente el trecho del capítulo CCXLVII de su *Crónica* en que habla de «la más honrada tierra de España, Cataluña, que es el reino mejor, más honrado y más noble que en ella existe» [11].

Peculiar es ya de don Jaime como la idea de la expansión catalana, que él sirvió con su espada ganando reinos moros, se impregna de un providencialismo ya anotado por Maragall [12], nota muy adecuada a las circunstancias en que a la sazón vivía Europa, en aquella edad siempre dispuesta a ver en todas partes el dedo de Dios rigiendo inmediatamente el curso de las cosas. Sus hazañas contra los musulmanes estaban predeterminadas por el Altísimo, que las preparó labrando y asegurando la existencia de este monarca catalán con hechos milagrosos que a su vez denotan ser don Jaime un escogido de la Divinidad. La leyenda del nacimiento en Montpeller, como resultado del único ayuntamiento entre sus padres y aún éste conseguido por estucias, es un hecho que a boca llena califica de milagroso en varios lugares de su *Crónica* [13], con un convencimiento que se transmitirá a los historiadores sucesivos, los cuales también la utilizarán para demostrar que Dios estaba del lado del pueblo catalán en sus empresas imperialistas [14]. Sin que la moderna tendencia a interpretar tal hecho como una aventura novelesca obste en lo más mínimo a las derivaciones y explicación milagrosa que le dieron don Jaime y sus contemporáneos; pues por más que a los argu-

11. *Historia del rey de Aragón Don Jaime I el Conquistador.* Escrita en lemosín por el mismo monarca; traducida al castellano y anotada por MARIÀ FLOTATS y ANTONI DE BOFARULL (Palma 1848), 335. — Para otras ediciones véanse las citadas obras de MASSÓ I TORRENTS. Modernamente JOSEP M. DE CASACUBERTA ha publicado en tres tomitos la primera mitad de la *Crònica* de Jaime I (Barcelona 1926 ss.).

12. Al apuntar en los escritos de Jaime I un «to de familiaritat amb lo diví» en la pág. 63 del tomo XX de sus *Obres completes* (Barcelona 1936), recogiendo una conferencia pronunciada en julio de 1908.

13. En el discurso que endereza a las cortes convocadas en Barcelona para tratar de la conquista de Mallorca, habla de como Dios le ayuda desde su «milagroso» nacimiento. (Capítulo XLVI, pág. 71.)

14. MUNTANER, por ejemplo, insiste varias veces en ello. «Manifestament», escribe al capítulo III de su *Crònica,* «pot hom entendre que la gràcia de Déus és e deu ésser ab tots aquells qui deixendents són del dit senyor rei En Pere d'Aragó e de la molt alta madona dona Maria de Montpeller, com la sua naixença fo per miracle, assenyaladament de Déus, e per la obra sua» (pág. 7). «Obra de Déus», agrega en el capítulo VI, «fo lo seu naiximent, e dels majors miracles e pus vaïbles que mai foren feits, fo aquest» (pág. 14).

mentos aducidos por Montoliu en favor de esa interpretación [15], pudiera añadirse el testimonio de algún trovador de aquel entonces [16], la visión caballeresca del asunto en nada impediría la dimensión celestial, providencialista y divina que el rey *Conquistador* puso en él.

Interpretación que busca la explicación milagrosa por ser la más adecuada al providencialismo histórico que don Jaime profesó ciegamente. Con arraigada noción católica, sin embargo, diferencia en todo momento el providencialismo según el que Dios rige los actos de los hombres del predestinacionismo a tenor del cual Dios mueve a los hombres a actuar; el matiz entre un Dios rector de la historia y un Dios hacedor exclusivo de la historia, o sea entre un Dios que admite la cooperación de la libre voluntad humana aunque regulada por El y un Dios que trueca al hombre en mero instrumento pasivo de su querer, matiz que separa nada menos que al catolicismo del protestantismo, o, por decirlo en términos medievales, a santo Tomás de Wycleff [17], está claramente salvado por el rey *Conquistador*, que así queda del lado católico en la concepción del mundo y de la historia, cuando de manera paladina nos advierte en el pórtico mismo de su *Crónica* que «dice el apóstol Santiago que de nada sirve la fe sin las obras; palabras que el Señor quiso se viesen cumplidas en nuestros hechos» [18].

Esa coletilla le califica por entero y dibuja el retrato espiritual de don Jaime dentro del marco de su siglo, con la misma seguridad con que Cuvier reconstruía un tipo de animal prehistórico en presencia de una sola vértebra. El rey *Conquistador* aparece ahí en su papel de sujeto activo de la vida, hablando en primera persona, símbolo encarnador de su pueblo, de

15. Manuel de Montoliu, *Sobre els elements èpics, principalment arturians, de la Crònica de Jaume I*, «Homenaje a Menéndez Pidal», I (Madrid 1925), 700-707. — Pudieran añadirse aquellos versos de Adolfo Llanos en su *Romancero de don Jaime el Conquistador* (Madrid 1889):

> «La vida del rey don Jaime
> singular y novelesca,
> es la historia de un gran pueblo,
> la trama de un gran poema» (pág. 181).

La explicación novelesca es posible, pero no exclusiva.

16. Me refiero al serventesio en que Matieu de Caerci llora la muerte de Jaime I y que Montoliu no cita, cuando exclama el trovador plañendo:

> «Ay Aragós, Cataluenha e Sardanha
> e Lerida, venetz ab mi doler
> que ben devetz aitan de dol aver
> com per Artus agron celh de Bretanha»

(Manuel Milà i Fontanals, *Los trovadores en España*, 191).

17. Sobre el pensamiento político de Wycleff en relación al de santo Tomás, vide mi libro *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa (seis estudios)* (Madrid 1946), 47-124.

18. *Crònica*, 13.

un pueblo que precisamente por aquellos años cobraba visos y dimensiones imperiales. Es sobremanera fácil realizar la transposición psicológica a la actuación histórica, o viceversa, concluyendo como el monarca catalán hacía, en considerarse sujeto clave de la historia de su tiempo. El providencialismo se trueca así en un diálogo entre Dios y el hombre haciendo la historia, pero entre Dios y un hombre que es don Jaime, en cuanto encarnación del espíritu imperial de Cataluña. Cuando en la propia *Crónica* le vemos decir que los motivos que le impulsaron a escribirla fueron dar «testimonio de las muchas gracias que Dios nos ha dispensado» [19], asistimos a la aparición de una Cataluña hecha instrumento de Dios por los caminos de la historia. Mérito grande fué en don Jaime expresar estos sentimientos imperialistas de sus pueblos, y es a este mérito de encarnar el ansia religiosa y expansiva de los suyos a lo que cabe atribuir su condición de símbolo vivo del alma catalana.

Por eso para don Jaime las guerras imperialistas de Cataluña son verdaderas cruzadas, guerras que él dirige en su calidad de favorito de Dios. Al emprender la campaña de Mallorca que había de dar a la casa de Barcelona el dominio del Mediterráneo occidental, asegura la lleva a cabo «fiado en Dios» [20]; al enterrar a Guillem y a Ramon de Montcada, caídos en la expugnación de la muralla de Palma, dice solemnemente ante los nobles: «Barones, estos ricoshombres que veis aquí muertos han perecido en servicio de Dios y nuestro» [21]; y al acercarse a Valencia, aquella ciudad cuyo dominio significaba dilatar el reino por las comarcas más feraces de la península, cuando le dan la nueva de que ha muerto peleando Bernat Guillem d'Entença, contesta al mensajero de la mala noticia: «Mas consolémonos de su pérdida, pues su alma, según debe creer todo fiel cristiano, habrá ido a buen lugar» [22].

Don Jaime es el mito catalán por excelencia porque supo dar salida a la ambición expansiva de su pueblo en la oportunidad requerida. El halo misterioso de protección divina con que rodea sus actos y la segura orientación imperialista que da a su política conquistadora, le hacen intuir desde niño la salida a la encrucijada histórica más importante de los suyos [23].

Siendo de observar que todo aquel fervor religioso de elegido por Dios para instrumento de las grandezas cristianas, coincidentes exactamente con las de Cataluña, quiebra si se trata de subordinar el reino a Roma. Va al concilio de Lión a que Gregorio IX le corone, pero al recordar el pontífice que su padre Pedro I (II de Aragón) había infeudado el reino a la Santa Sede, renuncia a la coronación y, sin más, vuelve a sus dominios.

19. *Crònica*, 14.
20. *Crònica*, 79.
21. *Crònica*, 97.
22. *Crònica*, 230.
23. Dice BERNAT DESCLOT en su *Crònica*, traducción de RAFAEL CERVERA, bajo el nombre de *Historia de Cataluña* (Barcelona, Sebastià de Cormelles, 1616), que «tuvo desde niño grande afición y deseo (que le duró toda la vida) de emplearse en la guerra contra moros» (fol. 24, v.-25).

Lo que perfila la auténtica orientación de su política, la política del primer rey imperialista de la Corona de Aragón.

3. El segundo rasgo en que don Jaime coincide con los demás historiadores catalanes y con casi todos los escritores de sus reinos, es la preocupación por la libertad individual. Mientras Castilla proyecta su pensamiento político hacia la reafirmación de la autoridad, en Cataluña y Aragón lo que importa es el círculo de libertad de que pueda gozar el ciudadano.

He aquí algunas facetas de esta cuestión en el ideario del monarca conquistador.

Ante todo, las facultades del príncipe están limitadas, concibiendo Jaime I a la monarquía como una forma de gobierno análoga a lo que en el siglo XV se denominará régimen político y en el XIX constitucional. Limitaciones que pueden ser de varias clases:

*a*) Legales: «La primera cosa que es cové a tot Rei és el guardar tots los manaments de sa llig, e que mostre al poble que ell té fermament sa llig» [24]. Es lo que la técnica moderna ha dado en decir Estado de derecho y que en el siglo XIII se concretaba en la fórmula mucho más sencilla de sujeción del príncipe a la ley, base de estabilidad de la vida pública en cuanto su aceptación implica un criterio seguro a que el ciudadano pueda acogerse siempre.

*b*) Lo prometido por el propio rey [25], ya que su palabra real debe tener fuerza de ley habida la condición de caballero de quien la empeña. Promesa cuya seguridad afianza un sistema estable de convivencia ciudadana.

*c*) El consejo de los entendidos. La teoría del consejo como freno a las decisiones erradas del señor es un lugar común en toda la literatura adoctrinadora de la Edad Media y Jaime I recoge detalladamente los preceptos conducentes a lograr aciertos en seguir las buenas indicaciones. «Molt hom trobaria consell, si el demanava a aquells qui el sabrien donar» [26]. «A ton amic ne a ton enemic no descobres consell de secret» [27]. «Qui no vol servir al Rei sens bon ensenyament, ix de la salut a la mort» [28].

*d*) La opinión pública, a la que debe atenerse el rey antes de decidir, tal cual lo practicó Jaime I, en cuyo reinado hacen y se afirman las cortes populares. «Guarda't de fer cosa que desplàcia a les gents» [29].

*e*) Pero hay más: Como esa opinión de las gentes es difusa hasta que se concreta en la representación de las ciudades, es a los consejos y directrices expuestas por los procuradores del reino a los que el rey debe atemperar sus actos; de donde una dignificación de las cortes insólita en su tiempo y que eleva a don Jaime a ser, al lado de conquistador victorioso, el teórico más antiguo del parlamentarismo europeo, cuando todavía an-

24. *Llibre de Saviesa*, 59.
25. *Llibre de Saviesa*, 64.
26. *Llibre de Saviesa*, 69.
27. *Llibre de Saviesa*, 75.
28. *Llibre de Saviesa*, 26.
29. *Llibre de Saviesa*, 77.

daba en mantillas la organización de las cámaras inglesas. «Guardats los procuradors de vostres regnes», se lee con palabras de oro en el *Llibre de Saviesa*, «així com guardaríets vostre cors; e metets-los en vostre consell e en vostres afers, en poc e en molt» [30]. La posición del *Conqueridor* no deja lugar a dudas; postula una monarquía cuyo eje sea el rey [31], en lo que difiere muy a lo tradicional del impotente portador de la corona que es el monarca que reina sin gobernar; pero un rey que gobierna dentro de límites claramente fijados en los textos legales y ateniéndose a la opinión de sus súbditos, expresada libremente a través de organismos a propósito, de las Cortes. Ahora que tan frecuente es el lamento de cuán llena está la moderna historia de España de irresponsables dictadores, no estaría de más tornar los ojos a aquel rey conquistador invicto que supo gobernar con arreglo a esas tan cacareadas libertad y democracia.

*f*) Muestra de esta posición espiritual es el respeto a las creencias religiosas de los vencidos. Al caer sobre el reino de Murcia dice a los agarenos que allá habitaban ser su deseo «que viviesen siempre bajo el señorío del rey de Castilla, y que conservasen sus mezquitas y su ley» [32].

La concepción política de Jaime I pudiera reducirse a una frase: proporción. Parece como si viviese obsesionado por lograr la proporción en todos sus actos y también en la ordenación de sus señoríos. Proporción entre el pensar y el decir, entre el preparar y el obrar, entre los señores y los vasallos, entre las facultades del rey y los derechos del pueblo, entre el consejo y la decisión. Si el rey es franco para sí debe serlo para su pueblo, y si es escaso para el pueblo ha de serlo para sí [33]. Todo le parecía bien en la tónica de la vida de un monarca, siempre que no rompiese con ella el equilibrio entre las condiciones de vida propia y las de los suyos, entre la libertad y la autoridad. La solidaridad entre los derechos del señor y los de los vasallos es cosa inconcusa para este conquistador que supo realizar la suprema proporción de ganar reinos enteros sin perder de vista que su misión era la de servir la «vida buena» de sus sometidos.

Y es que la visión de un pueblo libre se apoyaba en la noción cristianísima de la fraternidad e igualdad de todos los hombres, bella idea tan hondamente sentida por aquella casa real de Aragón, tantas veces vestida con el sayal de Francisco, del humilde hermano de todas las criaturas. Hay

30. *Llibre de Saviesa*, 66. — Nótese la expresión «regnes» en plural, clara referencia a la situación de don Jaime, señor de varios reinos.

31. El rey Jaime se preocupa de subrayar el papel preeminente y activo del monarca. «Cové a Rei que haja nom senyalat, que no convenga sinó a ell», declara en el *Llibre de Saviesa*, 59.

32. *Crònica*, 361.

33. «Los Reis són de IIIIe maneres: la un és franc per a sí e franc per a son poble; e l'altre és franc per a sí e escàs per a son poble; l'altre escàs per a sí e franc per a son poble; l'altre escàs per a sí, e escàs per a son poble. E dixeren aquells d'India: «Aquell qui és escàs per a sí e per a son poble, fa dret». E dixeren aquells de Pèrsia contra ells: «Aquell qui és franc per a son poble e per a sí fa dret». E tots dixeren que aquell qui és franc per a sí, e escàs per a son poble és destruïment de tot lo regne. Atrestal, aquell qui és escàs per a sí e franc per a son poble» *(Llibre de la Saviesa*, 53).

momento en que don Jaime afirma esta idea, bien que encubierta al gusto de entonces con vestidura de sucesos antiguos [34]; y si en algún otro instante se acuerda de exaltar la condición de la realeza lo hace en cuanto puesto difícil y situación desde la que poder acrecentar el mérito o demérito personales [35]. Pero en lo hondo, por debajo de los oropeles de un señorío ejercido desde la más tierna infancia y de los espléndidos resultados de sus guerras victoriosas, fué el cristiano que veía en todos los hombres hijos de Dios y herederos de su gloria. La cristiana doctrina de un rey con poderes limitados gobernando a un pueblo libre, se asienta en los firmes cimientos de una fraternidad franciscana entre todas las criaturas.

4. La excepcional figura de Jaime I de Cataluña-Aragón llena la historia de todos los pueblos del Mediodía galo y del Oriente ibérico, pesando sus actos todavía hoy sobre las gentes que habitan esas regiones, con una fuerza de eco histórico que no han sido bastantes a borrar los avatares de setecientos años. En la gestación de lo que hoy vemos como nacionalidades separadas, su mano se interpuso en las encrucijadas de los tiempos para moldear, alfarero de naciones con barro de conquistas y abandonos, la configuración presente de todos los pueblos de ambos lados de los Pirineos.

Aragón completó por la mano del rey Jaime los picos extremos de su territorio, que desde entonces apenas ha sufrido variaciones, y éstas en la linde con Cataluña. Las gentes vascas forman parte de dos centros políticos distintos, de Francia y de España, porque *el Conquistador* no quiso seguir las inspiraciones de Sancho VII *el de las Cadenas* poniendo su fuerte brazo al servicio de la empresa de una monarquía navarra que atrajese las siete tribus de la raza de Aitor. Cataluña es hoy día un trozo de tierra peninsular y no llega hasta las márgenes del Ródano, porque este príncipe nacido en Montpeller entregó incomprensiblemente a Francia los intereses transpirenaicos del pueblo catalán. Si hoy Aragón, Cataluña y Vasconia tienen perfiles precisos, y en los dos últimos casos peligrosamente incompletos, obra es de aquel rey florido y de sus actos decididores de futuro.

Mallorca y Valencia, dos reinos de estampa catalana, van a ser la compensación de la pérdida de la Provenza. Pero una compensación que, vista a la luz de siete siglos, ni compensa a Vasconia ni mucho menos a la España total, que abarca a vascos y a catalanes, y que podría de otro modo tener

34. En los números 35 a 37 del *Llibre de la Saviesa* narra como Rafusca, rey griego, premió a Aristóteles en lugar de a su hijo Nitaforius porque éste no supo aprovechar las lecciones de Platón mientras que el niño Aristóteles las repetía de corrido (págs. 18-20).

35. He aquí lo que cuenta en el capítulo CXVIII de su *Crònica:* «No ignoráis, don Sancho, dijimos al de Navarra, que nosotros los reyes no nos llevamos de este mundo, cuando llega la hora de la muerte, sino sendas mortajas, que sólo se diferencian de las de los otros hombres en ser de mejor tela; pero tenemos la ventaja de que por el mucho poder que Dios nos ha dado, podemos emplearnos mejor en su servicio, y ganar nuestro galardón por las buenas obras que hagamos; sin embargo, si éstas no las hacemos en esta vida, no podemos esperar cumplirlas en la otra» (*Crònica*, 167).

plantadas sus fronteras en Lión y en Burdeos, en las Cevennes, el Ródano y el Garona.

A esta labor amojonadora de destinos, unió don Jaime la condición de encarnar, quizá como jamás lo logró ningún otro monarca, el alma de Cataluña. Más que aragonés, es el rey catalán por excelencia y a la expansión de la cultura y de las armas catalanas sacrificó todas las fuerzas de su largo reinado, regalándole dos reinos y dos libros: Valencia y Mallorca, la *Crónica* y el *Llibre de Saviesa*. Espléndido legado ciertamente, que representa mucho en el tesoro histórico de Cataluña. Si sus paisanos le han olvidado con facilidad sus decisiones transpirenaicas débese a la manera en que fundió su signo con el estilo vital de las gentes del Principado.

La aportación cultural fué muy oportuna y su *Crónica* ha sido causa de las crónicas compuestas o encargadas por sus sucesores, para emular los pasos literarios del *Conquistador*, moda que en don Jaime tiene comienzo y que hará de los príncipes aragoneses una de las dinastías más favorecedoras de las letras en toda Europa. Las doctrinas políticas, especialmente, le deben haber recogido en un librito, según el gusto de la época, un ramillete de ideas acerca de la buena gobernación, entre las que resplandecerán con brillo inmarcesible las primeras formulaciones de la visión de un reino libre y cristianamente regentado, con tanta precisión y agudeza que aun maravilla la concisa justeza de las frases y la gallarda construcción de los atisbos. No podía ciertamente darnos un sistema, y necio fuera pedírselo si consideramos las producciones coetáneas; pero, abridor de senderos en la vida y en el pensamiento, fué la suya empresa orientadora que a su novedad temática aunaba una perfección y acabamiento raras veces conseguido en los intentos primeros de una trayectoria cultural.

Por eso este rey de batallar incesante, verdadero coleccionista de triunfos, es el eje de la historia catalana medieval que orientó en las guerras y en las paces, por caminos mediterráneos y por senderos de novedad científica. Sea cualquiera el juicio que haya a la postre de merecer, han de verse en él un papel activo y operante, su difícil unión del heroísmo militar con el respeto a la libertad popular y a la opinión pública, su sentido cristiano de la vida y su catalanismo inigualable. Cuatro facetas de nuestros estudios harán referencia siempre a él: el cambio de dirección de la expansión catalana, la aparición de la gran historiografía de Cataluña, el nacimiento de la literatura adoctrinadora de príncipes con ribetes moralistas en el oriente peninsular, y la ordenación de sus reinos en sistema de libertad política.

## CAPITULO V

# FE, IMPERIO Y LIBERTAD: LOS HISTORIADORES

1. Las tres bases de la historiografía catalana medieval. — 2. Su reflejo en Pedro *el Ceremonioso*. — 3. En Bernat Desclot. — 4. En Ramon Muntaner. — 5. En Bernat Boades. — 6. En Pere Tomich.

**1.** En ninguna rama de las literarias se manifiesta el ánima popular como entre los historiadores, porque ningún otro escritor funde su sentir con el sentir colectivo como aquel cuya ocupación consiste en referir las amarguras y dichas que, a golpes de adversidad o en espasmos de alegrías, bordan la cadena de sucesos en que plasma la tradición de una comunidad humana. Al adentrarse en la fronda del pasado va el historiador pulsando los rincones secretos y recónditos donde en tiempos pretéritos fué dejando su huella la tradición que es substancia viva de la nacionalidad; recoge los callados sentires adormecidos por la pátina de los años y en el curso de su caminar fatigoso por todos los lugares para otros sellados con los siete sellos del olvido, su lira va amorosamente recogiendo las notas de la canción popular que otros no entienden. Por lo cual las ideas que encontramos sustentadas por los historiadores nacionales tienen el doble valor de simbolizar sus propias convicciones y los sentimientos de todo su pueblo; son casi a la manera de eso que en el siglo pasado llamaron algunos alemanes el precipitado de la conciencia histórica.

En el mundo catalán de la Edad Media tal afirmación ofrece caracteres especiales, porque en el manojo de nombres topamos con estampas de todas las posibles plumas, mojadas en todos los tinteros del estilo. Jaime *el Conquistador*, primera gran estrella en el firmamento de la historiografía de este pueblo, es sencillo o ingenuo, sus narraciones prendan de puro singulares y transparentes. Bernat Desclot es el Tácito redivivo, conciso hasta la exageración, imparcial hasta el extremo, dechado de cronistas y espejo de fuentes desapasionadas. Muntaner es la catarata épica, enjoyada de frases sonoras, legítimas hermanas de unos conceptos tan vivos como seductores; tradición de libertad e imperio que su pluma junta con maestría tan grande que esta Crónica del siglo XIV representa nada menos que el más fiel espejo del alma catalana a lo largo de toda su trayectoria secular. Pedro III (IV de Aragón) es el salto de las rencillas internas que enrojecen de sangre el proceso constitucional catalán y aragonés, al mantenimiento de los lemas

fundamentales de la vida del Oriente ibérico. Con Bernat Boades hace su entrada el culto de los doctos antiguos, cuidadosas referencias a los clásicos y la perspectiva de unas gentes apegadas al suelo, a que el cronista se siente amorosamente enlazado con amarras de cariñosa comprensión. Y Pere Tomich, postrer eslabón de la cadena, el epígono inferior que remeda las completas producciones anteriores con su prosa irregular y su tejer de noticias sin esmero.

Tres ideas quedan fijamente grabadas en toda esta pléyade de nombres evocadores: la afirmación del catalán como pueblo propio dentro del conjunto de los hispánicos; la defensa exaltada de una forma de gobernación cuyo objetivo está en la consecución de la libertad política dentro del orden y con arreglo a una norma legal estable; y el entendimiento del proceso histórico como sucesión de aconteceres regidos providencialmente por Dios, visión de la historia cristianizada en directrices de empresa misionera que transforma los afanes de expansión imperialista en actos al servicio de la fe al par que ampliaciones de dominio.

Si todo historiador recoge el espíritu peculiar del pueblo que biografía, estos catalanes reflejan sin duda la magna aportación que Cataluña ha hecho a la historia del pensamiento político: la apología de un régimen de hombres libres, sólo siervos de la ley, regidos por príncipes que supieron de la vanagloria de mandar a hombres y no a esclavos. Y lo que encanta de los historiadores catalanes del Medievo es la gentil reiteración en ensalzar con orgullo legítimo la perfección del iusconstitucionalismo catalán, sobre todo cuando la pluma de Muntaner, el más representativo de todos, raya en sublimidades que superan a las no menos orgullosas apologías de la Inglaterra victoriana.

En la exposición sigo el estricto orden cronológico, encabezando la lista con Pedro *el Ceremonioso*, a fin de resaltar su cotejo con Jaime I, y en cada uno de ellos he separado sus ideas sobre la tabla de los tres principios rectores del sentimiento de los hombres de la Cataluña medieval, que estas plumas con tanta exactitud transmiten.

2. Sucesor de Jaime I y quinto heredero suyo es Pedro *el Ceremonioso*, III de Cataluña y IV de Aragón, una de las personalidades que subyugan al erudito y aguzan al inquiridor del pasado, por ser de las más polifacéticas y activas de su siglo. Poeta [1], novelista [2], historiador y gobernante, le reservó el destino la suerte de lidiar contra la nobleza aragonesa y de rasgar la tabla de los privilegios feudales, colocándole en el centro de la evolución constitucional de Aragón. Temperamento curioso, no contento con la historia viva que hacía, quiso además escribirla o mandarla escribir, que en este punto andan divididos los autores, pues mientras Gon-

1. Versos suyos recogidos por MILÀ I FONTANALS en las págs. 308-309 de su trabajo *Poetas catalanes del siglo XIV* («Obras completas», III (1890), 299-357).

2. En su *Crònica* introdujo elementos novelescos y fantásticos a juicio de AMADEU PAGÈS en sus *Recherches sur la Chronique Catalane attribuée à Pierre IV d'Aragon*, «Romania», XVIII (1889), 280.

zález Hurtebise [3] y Masó i Torrents [4] la estiman salida de su mano, Gabriel Llabrés [5] sigue a Coroleu en tenerla por obra de Bernat Descoll, al paso que Rubió i Lluch tercia en la disputa [6] opinando que, aunque redactada por los secretarios, de don Pedro salieron las directrices y el criterio histórico para juzgar los hombres y los acontecimientos. Sin ánimo de alternar opinando en asunto extraño a mi trabajo, antes propio de los eruditos en temas de historiografía catalana, me interesa recalcar la participación del rey en la redacción de la *Crònica*, lo que hace que en todo caso puedan atribuírsele las ideas que en ella se exponen. Cosa por otra parte muy de acuerdo con las aficiones de Pedro *el Ceremonioso*, que ya desde la infancia sintió los gustos de leer escritos históricos, pues es sabido que a los veinte años, en 1339, se procuraba las *Crónicas de los reyes de Francia* de los monjes de Saint-Denis, las mismas que doce años después mandara poner en catalán; que a los veintitrés, en 1342, leía los escritos del arzobispo toledano don Rodrigo Jiménez de Rada, así como un año después los de su abuelo Jaime I, y en 1349 las demás crónicas corrientes de los reyes de Castilla, de Navarra y de Portugal; que, ya maduro, encargaba en 1363 otras obras narrativas francesas y leía en catalán las traducciones de san Isidoro, de Paulo Orosio y del Pacense; y que incluso llegaba su afición hasta hacerse de las crónicas de países lejanos, cuales las de Hungría, Dinamarca y Noruega, con tanta asiduidad en su capricho literario que le sorprendió la muerte leyendo el texto romanceado del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais. Aparte de que su temperamento minucioso, aquel que le ha valido el remoquete de *Ceremonioso* con que la posteridad le reconoce, aparece en los detalles múltiples que exornan la *Crònica*, en contraste con la ligereza de los escritores de la época; detalles muchas veces inconfundiblemente del rey Pedro y en ningún caso atribuíbles a los secretarios, como por ejemplo el cuidado legalista con que declara al ordenar somatén en Vilafranca del Penedès, que lo manda según lo preceptuado en el usatge *Princeps namque* [7].

3. En su artículo *La «Crónica General» escrita por Pedro IV de Aragón*, «Revista de bibliografía catalana», IV, 188 y ss.

4. J. Massó Torrents, *Historiografia de Catalunya en català durant l'època nacional*, «Revue Hispanique», XV (1906), 546.

5. Gabriel Llabrés, *Bernardo Dez-coll es el autor de la «Crónica catalana» de Pedro IV el Ceremonioso de Aragón, que fué escrita por los años 1365 a 1390*. Tesis doctoral (Madrid 1903), 1.

6. Fundándose en las normas concretas, verdaderas minutas para los secretarios, que son las cartas de 8 de agosto de 1375 y 10 de julio de 1385, que copia en las páginas 522-523 de su artículo *Estudi sobre la elaboració de la Crònica de Pere el Ceremoniós*, «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», III (1909-1910), 519-570.

7. *Crónica del rey de Aragón don Pedro IV el Ceremonioso, o del Punyalet*, Escrita en lemosín por el mismo monarca, traducida al castellano y anotada por Antonio de Bofarull (Barcelona 1850), 254. Es de ver asimismo la puntualidad con que en la *Crònica* se anotan días, meses y años, y hasta los días de la semana, en que tuvieron lugar los sucesos referidos.—Recuérdense las demás ediciones de la *Crònica* de Pedro *el Ceremonioso* a que se ha hecho referencia en el capítulo 1.

Compuso la *Crònica* a imitación de la de Jaime I, pero con dos ingredientes nuevos que la elevan por cima de la del *Conquistador:* una riqueza de citas eruditas y un estilo literario más galano y, si se quiere, ampuloso, fruto de las grandes dotes oratorias del *Ceremonioso*, que, como es sabido, figura entre los mejores oradores parlamentarios de la Edad Media catalana.

Las doctrinas políticas reflejan idénticos sentimientos a los de Jaime I: imperialismo catalán, libertad política cristiana y providencialismo histórico. Veámoslos:

*a*) Que Pedro *el Ceremonioso* fué rey catalanísimo dícelo la lengua que escogió para narrar los sucesos de su reinado, así como las empresas expansivas a que consagró su vida con la reincorporación de Mallorca y con las expediciones bélicas a Italia; pero sobre todo lo acusa el espíritu que anima las narraciones y la fe que a cada paso muestra en el porvenir del Principado, tanta y tan notoria que un moderno historiador ha podido hallar en él «un sentimiento imperialista y de amor a la grandeza de la tierra, fundado en un sentimiento patriótico, a la vez histórico y nacional» [8].

Sentimiento que se unía a la idea de que la Corona de Aragón constituía una monarquía federativa compuesta por pueblos y naciones separados; cuando Pedro III (IV de Aragón) usaba la palabra nación aplicada al cuerpo político catalán en sus discursos ante las cortes [9] o habla en la *Crònica* de la «diversitat de nacions a Nós subjugades» [10], recoge en la doctrina política la realidad de la nación catalana, ya formada en el siglo XIV.

Asimismo aparece patente en la *Crònica* del *Ceremonioso* el reconocimiento de la primacía de Castilla entre los pueblos peninsulares, como lo prueba la aceptación del castellano, que en la cancillería catalana se escribía en la variedad aragonesa, por idioma diplomático peninsular. Dos cartas del año 1356 cruzadas entre los reyes aragonés y castellano están redactadas en la lengua de Castilla-Aragón [11], la misma en que don Pedro las contesta [12].

*b*) La elevación de la libertad a meta suprema de la ordenación política es otra de las ideas cardinales de don Pedro, que no la presenta ya como bien apetecible en el futuro, sino como realidad dichosamente conseguida en la estructura constitucional catalano-aragonesa. Con la particularidad de que en él la oposición entre la manera autoritaria del gobernar castellano y el estilo popular de los regímenes orientales reverdece con completa conciencia de diferenciación histórico-política. Más que todos los comentarios habla por sí mismo el siguiente trecho de la *Crònica*, al contar las reclamaciones del pueblo valenciano acaudillado por Guillem de Vinatea contra los intentos de Alfonso *el Benigno* de dividir el reino entre sus hijos para proveer de coronas a los infantes Juan y Fernando, habidos de

8. A. Rubió i Lluch. *Estudi sobre la Crònica de Pere el Ceremoniós,* 519.
9. *Vide* capítulo I, número 3.
10. *Crònica,* 22-23.
11. *Crònica,* 326-327 y 332.
12. *Crònica,* 328-329 y 332-334.

su segunda esposa doña Leonor de Castilla, hermana del rey Alfonso XI: «E oint aquestes paraules lo senyor rei nostre pare dix a la reina: "Ah, reina!, açò volíets vós oir?" E ella, tota airada, plorant, dix: "Senyor, no consentiría el rey don Alfonso de Castilla, hermano nuestro, que él no los degollase todos". E lo senyor rey respòs "Reina, reina, el nostre poble és franc, e no és així subjugat com és lo poble de Castella; can ells tenen a Nós com a senyor, e Nós a ells com bons vassalls e companyons"» [13]. La dualidad de la tradición peninsular, del autoritarismo castellano y de la libertad catalana, alcanza aquí una definición rotunda, exacta y rica en enseñanzas.

*c*) El providencialismo de don Pedro es remedo y secuela del sustentado por don Jaime. Como su abuelo, atribuye a Dios los éxitos de su reinado [14], diciendo ser la mano divina quien le salvó de sus enemigos de dentro y fuera [15], especialmente en los difíciles trances de la lucha contra los nobles de la Unión [16]. En un prólogo lleno de citas bíblicas y evangélicas que recuerda las grandes oraciones parlamentarias del *Ceremonioso*, la teoría providencialista que ve en la casa real catalano-aragonesa la ejecutora de un designio divino, asoma con el mismo orgullo de los elegidos que vibraba en la *Crònica* del *Conquistador;* también don Pedro quiere escribir los sucesos de su reinado movido por el afán de que no queden sepultados en el olvido los beneficios milagrosos recaídos sobre el vástago real del trono de Aragón [17].

Las doctrinas políticas del rey *Ceremonioso* siguen, pues, la línea general de los historiadores catalanes, confirmando la visión de una corona señora de pueblos varios, integrados por hombres libres, sujetos a una norma legal fijamente establecida. Las dotes de retorismo artificioso y de minuciosidad crítica de que la naturaleza dotara al rey *del Punyalet*, están al servicio de una ideología común a todos los de su pueblo.

3. Entre 1283 y 1295 escribe Bernat Desclot su *Llibre del rei En Pere d'Aragó e dels seus antecessors passats*, tejido con retazos de crónicas anteriores y restos de fuentes sicilianas [18]; obra de mucho menos aliento que las anteriormente analizadas y que la de Muntaner, mas de gran valía en

13. *Crònica*, 65

14. «Com, donc, bé pensar, bé obrar o acabar de part de Déu en Nós e no de part nostra, per la nostra impotència, fragilitat e parvitat, a la potència, donc, divinal, deu ésser tot atribuït» (*Crònica* 20).

15. *Crònica*, 21.

16. *Crònica*, 245.

17. *Crònica*, 23-24.

18. Para el autor y las fuentes de esta obra, véase el prólogo que Miquel Coll i Alentorn ha puesto a su reciente edición, de la que han aparecido dos tomos (Barcelona 1949). Para las mezclas de crónicas que aparecen en algunos manuscritos, véase Jordi Rubió, *Algunes interpolacions en els manuscrits de la Crònica d'en Desclot*, «Estudis Universitaris Catalans», VI (1912), 1-2 y 129-158. En estas últimas páginas están los cotejos para mostrar el aprovechamiento de Muntaner.

cuanto intérprete de los sentimientos populares, porque su característica es la falta de pasión y una imparcialidad extraordinaria en aquellos siglos [19].

También Desclot participa de los tres ideales típicos del espíritu catalán medieval, como apuntaré someramente.

*a*) España abarca a Cataluña, siendo el catalán uno de los pueblos españoles. Lo declara al decir que Cataluña y Aragón son tierra española [20] y que sus hijos tienen el insobornable orgullo hispánico [21], así como al anotar, refiriéndose a Pedro *el Grande*, que venir a Cataluña es entrar en España [22].

*b*) La libertad política, vanagloria de los pueblos agrupados bajo la Corona catalano-aragonesa, se elogia por contraste con la conducta seguida por Carlos de Anjou en Sicilia «tiranizando» a sus vasallos italianos [23], frente a la lealtad que su buen gobierno arranca a los reyes de Aragón del pecho de los súbditos agradecidos de vivir con libertades ciudadanas [24].

*c*) La religiosidad campea en toda la obra, lo mismo en la fruición mimosa con que detalla la comunión de los cristianos antes de entrar en batalla [25], que al declarar, refiriendo la dura resistencia de los sarracenos de Mallorca a las huestes del *Conquistador*, que «si por causa tan justa aquellos cristianos morían, Dios llevaría sus almas, dándoles el premio de sus tormentos» [26]. Fusión de lo religioso con lo político que hace de la guerra cruzada y de la causa de Cataluña empresa al servicio de la mayor gloria de Dios.

4. Anterior en una generación al rey Pedro es el mayor de los cronistas catalanes, aquel que supo encarnar como ninguno los sueños de la expansión de Cataluña, Ramon Muntaner (1265-1336), hombre de armas y letrado, defensor de Galípoli contra los genoveses y gobernador de Ibiza, que escribió su *Crònica* frisando en los sesenta años para trasladar al papel sus afanes de guerrero y sus ilusiones de leal vasallo de la Corona de Aragón. La *Crònica*, en la que menudean consejos de soldado hijos de sus experiencias militares [27], es el exponente máximo de los sueños expansivos

19. J. Massó i Torrents, *Historiografia de Catalunya*, 524.

20. Bernat Desclot, *Historia de Cataluña*, fols. 97 y 107. — Para otras ediciones de Desclot, véanse los mencionados trabajos de Massó i Torrents y el prólogo de Coll i Alentorn.

21. *Historia*, 105.

22. *Historia*, 126.

23. *Historia*, 104.

24. *Historia*, 211.

25. *Historia*, 54.

26. *Historia*, 42.

27. En el capítulo CXXX diserta Muntaner sobre la manera de emplear los ballesteros en los combates navales (*Crònica*, 260); en el CXXXIV aconseja que al entrar en batalla lleve todo caballero dos riendas, a fin de poder dominar siempre al caballo (pág. 267); el capítulo CCLXXII trae el sermón que endereza a Jaime II dándole consejos sobre el modo de ganar Cerdeña y Córcega (págs. 516-522); etc. — Recuérdense les demás ediciones de la *Crònica* de Muntaner a que se ha hecho referencia en el capítulo I.

de sus gentes, y su «vigor de espíritu» por alguien elogiado [28] tiene mucho de la recia fibra del almogávar. Almogávar que maneja con idéntica destreza la pluma y la espada fué Ramon Muntaner, representación viva de los afanes del pueblo catalán en los momentos cenitales de su marcha histórica.

En este aspecto ofrece el mayor interés analizar las ideas políticas del soldado de Galípoli, para averiguar si él también, dechado de alma catalana, comulga en las tres directrices que hemos visto alentar en los dos historiadores coronados.

*a*) En la *Crònica* de Muntaner, escrita entre 1325 y 1328, se percibe la marcha de un pueblo por la historia, en tanto grado que a mi juicio constituye la primera crónica nacional, anterior a las portuguesas de Fernão Lopes y a las francesas de Froissart. Si es gloria de la gente catalana haber sido la primera en dar a la voz *nación* su sentido moderno de comunidad de vida humana superior, también es prez suya indiscutible la de haber elaborado, por mano de Muntaner, la más antigua historia de corte y bríos nacionales.

Hay allí de todo: el impulso imperialista de la expansión militar, la conciencia del idioma propio, el halago de un orgullo muchas veces ingenuo y pretencioso. Todos los matices de la vanagloria de la gente paisana se dan en Muntaner con inusitada fuerza. Júzguese por lo dicho a continuación de la exactitud de estas afirmaciones.

Conciencia del idioma, de escribir en una lengua llamada a ser, cual él dijera en ocasión pareja, «lo pus bell catalanesc del món». Al contar como el calabrés Roger de Lauria o de Llúria y Corral Llança fueron educados en tierras del Principado, comenta: «E així cascú d'ells fo lo pus perfet català que negun altre, e ab lo pus bell catalanesc» [29]; un catalán igual al de Muntaner mismo, moviéndose sin trabas, rico de dicción y limpio de vocabulario. Y rico no sólo en la calidad de las voces, pero también en la cantidad y el número de quienes las emplean, en cuyo sentido es para el cronista de Peralada el idioma más extendido de toda la cristiandad. «D'altra part vos maravellarets d'una cosa que us diré, emprò si bé ho cercats, així ho trobarets: que, d'un llenguatge sol, de negunes gents no són tantes com catalans; que, si volets dir castellans, la dreta Castella poc dura e poca és; que en Castella ha moltes províncies que cascú parla son llenguatge.» Y lo mismo ocurre en Francia, Inglaterra, «Alemanya e per tota Romania», y entre griegos y tártaros [30].

A este orgullo lingüístico corresponde la conciencia de que el pueblo catalán se ha hecho sujeto activo del quehacer histórico, extendiendo sus barras por comarcas apartadas del suelo originario del Principado. Los hitos de la expansión están anotados fielmente, al apuntar como cuando don Jaime ganaba castillos les daba guarnición catalana [31], como al conquis-

28. La frase es de ANTONI ESPLUGUES en la pág. 95 de su *Galería de catalanes ilustres* (Barcelona, s. d.).
29. *Crònica*, 37.
30. *Crònica*, 57-58.
31. *Crònica*, 208.

tar Alfonso II (III de Aragón) la isla de Menorca la hizo poblar con catalanes [32], y como tenían la misma procedencia los colonizadores de Cartagena y de Alicante [33].

Llena está la narración de las ocasiones en que el orgullo de pertenecer a aquella nación marinera e imperialista asoma a los puntos de la pluma con tanta ingenuidad como franqueza, a las veces tan extremada que llega a adolecer de petulancia. Sería preciso un capítulo entero para recordar las numerosísimas veces en que tal cosa sucede. Baste releer los trechos en los cuales dice cómo ante la amenaza que cayó sobre Pedro el *Grande*, únicamente el valor de catalanes, valencianos y aragoneses era capaz de resistir sin desfallecimientos [34]; como en las guerras sicilianas bastaba la presencia de diez catalanes entre cincuenta italianos para que éstos no tuviesen miedo ni de doscientos franceses [35]; como al acometer cuatro galeras catalanas a diez sarracenas los árabes creyeron venían aquéllas a entregarse, dada la desproporción de fuerzas, salvo su almirante, que lo dudaba, pues conocía el valor de los vasallos del rey de Cataluña-Aragón [36]; como Berenguer d'Entença va a lidiar solo contra los infieles, despreciando las maquinaciones del papa y de los franceses [37]; etc., etc. A lo largo de los sucesos sabe perfilar la figura de Pedro *el Grande* con tanta alteza sobre las del papa Martín y de Carlos de Anjou, que esta tendencia bastara para hacer patente su ánimo patriótico si no la avalaran los aciertos de señalar como causa de las excomuniones papales el nacimiento francés del pontífice, o, en las palabras que pone en boca del mensajero catalán: «Pare sanct, molt me maravell de la cruel resposta que ens fets, e pot hom bé conèixer, que vós sóts de la nació del rey Carles» [38]. Un orgullo nacional tiñe inconfundiblemente sus elogios al rey que más extendió la influencia catalana en aquella segunda mitad del siglo XIII en que Italia y el Mediterráneo parecían

32. *Crònica*, 326.

33. «E com la dita ciutat [Murcia] hac presa e poblada de catalans, e així mateix Oriola, Elx e Guardamar e Alacant e Cartagènia e los altres llocs; sí que siats cert que tots aquells qui en la dita ciutat de Múrcia o e'ls davant dits llocs són poblats, són vers catalans e parlen del bell catalanesc del món, e són tots bons hòmens d'armes e de tots feits» (*Crònica*, 34).

34. *Crònica*, 250-251.

35. *Crònica*, 125.

36. He aquí sus palabras: «Mas l'almirall dels sarraïns era savi hom de mar e era estat en molts feits d'armes, e havia provats los catalans qui eren; e comença a menar lo cap, e dix: "Barons, foll pensament havets vosaltres: no coneixets les gents del rey d'Aragó, així com jo els conec"» (*Crònica*, 40).

37. Cuenta en el capítulo CCXXIX como cuando Berenguer d'Entença salió de la cárcel en que le pusieran los genoveses, fué a pedir ayuda al papa y al rey de Francia para luchar contra los infieles, sin que le hicieran caso, ya «que el Papa ne la casa de França no creu que volguessen que tots los infels del món fossen conquestats per mans de les gents del senyor rey d'Aragó» (*Crònica*, 430). Visto lo cual, fuése a Cataluña, vendió sus bienes y fletó una nave, con la que marchó a Galípoli.

38. *Crònica*, 197. Para la justificación de Pedro *el Grande* tachando de motivaciones terrenales a la excomunión papal, sobre todo en razón de la oriundez francesa de Martín V, repetidas alusiones en págs. 142, 193 y 197-198.

empleos pequeños para la potencia expansiva de los pueblos de nuestro levante peninsular.

Sentir nacional nada antihispánico. En Muntaner, al igual que en todos los grandes cantores medievales del catalanismo, España vale por entidad superior, abarcadora de los pueblos peninsulares y punto de referencia para un amor fraterno con portugueses y castellanos. Tan unidos, que, en lo exterior, las hazañas catalanas son tan españolas, que para los de fuera un catalán no es sino un hombre de España; cuando Berenguer d'Entença llega a Galípoli nos dice Muntaner que fué tenido por uno «dels nobles hòmens d'Espanya que fill de rey no sia» [39]. España como núcleo de integración suprema al cual sirven y en el cual desaparecen las grandezas de la nación catalana, es uno de los conceptos para siempre acuñados por el genial cronista ampurdanés.

Pero hay más todavía. No sólo las grandezas catalanas son españolas, sino que la ilusión imperialista de Ramon Muntaner reclama para el conjunto de los pueblos hispánicos el primer poderío en el mundo, siendo la suya la más antigua exposición de un programa imperial español de que yo tenga noticia, y en el cual se ayuntan, sin rencillas mezquinas ni imposición de un pueblo peninsular sobre los otros, los afanes y los intereses de los de toda España. Comentando la entrevista de Ariza entre los monarcas aragonés y castellano, en la que éste propone a su tío Pedro *el Grande* una alianza entre ambos, el rey de Portugal y el de Mallorca, canta Muntaner «que si aquests IV reis que ell nomenava d'Espanya, qui són una carn e una sang, se tenguessen ensems, poc duptaren tot altre poder del món» [40].

En ese magno proyecto imperial hispánico de la comunidad de pueblos de esta pequeña Cristiandad ibérica, se insertan sus proyectos de fomento del poderío catalán. Con el estilo realista del soldado elaboró Muntaner un plan para el desarrollo de la marina, con cuatro arsenales en Barcelona, Valencia, Cullera y Tortosa, cada uno fuerte de veinticinco galeras [41] que asegurasen el señorío catalán sobre los mares latinos.

El inagotable venero de sugerencias que es la *Crònica* muntaneriana constituye el primer intento de una exposición ilusionada del ensueño imperial hispánico. Si el imperio consiste, según he sostenido en otro trabajo mío [42], en la imposición a los demás de la tradición de un pueblo, no cabe dudar que Muntaner fué un escritor imperialista hispánico. Pero no a la manera nueva, sino a la usanza medieval, anudando lo uno con lo vario y mostrando que la afirmación nacional de Cataluña no rompía, antes redundaba en el servicio de la magna Hispania total. Escritor el más catalán de todos cuantos conozco, supo impregnar su narración de tonalidades épicas y nos legó el monumento imperecedero de un libro que es el manual de la expansión catalana en el medievo.

39. *Crònica*, 399.
40. *Crònica*, 194.
41. *Crònica*, 70-72.
42. *La causa diferenciadora de las comunidades políticas (tradición, nación e imperio)*, 45-47.

*b*) La libertad política como conquista nacional engendra en Muntaner un sentimiento de superioridad comparable al que alentaron los ingleses durante la era victoriana.

Que el régimen de gobierno de los pueblos de la Corona de Aragón no tiene par en el mundo [43] es verdad paladinamente proclamada con inflamados acentos optimistas [44] dignos de un Disraeli o de un Bagehot; que los reyes se hacen amar así de sus pueblos y logran alcanzar gloria incomparable es treno de alegría que brota de todo el capítulo XX [45], digno de estar firmado por Rudyard Kipling, si es que Rudyard Kipling puede compararse con la sencilla, conmovedora y emocionante prosa del gran ampurdanés. Hasta el sentido de la expansión catalana se apoya en la difusión de esta vida libre que las armas catalano-aragonesas llevan prendida al hierro de sus lanzas; el cariño que Muntaner anota profesan los sicilianos por los príncipes de estirpe hispánica débese a juicio del cronista a que les llevaron la libertad en contraste con la tiranía odiosa y arbitraria con que gobernaran los Anjou [46]. Una vez más libertad e imperio se mezclan en este cantor de las gestas del Principado.

*c*) Los dos muros cardinales de la construcción muntaneriana, imperio y libertad, están labrados sobre cimientos cavados en la roca viva del cristianismo. El tercer gran principio de los historiadores catalanes, la idea del providencialismo histórico, también le sirve de constante referencia para enfocar las cuestiones y los sucedidos.

Que Dios gobierna la historia y mueve los pueblos y los reyes, castigándoles cuando son malos y premiándoles cuando son buenos, es el plano de la arquitectura mental muntaneriana. Abundan los ejemplos demostrativos. Atribuye a Dios la victoria de Carlos de Anjou sobre Roberto de Sicilia [47]; achaca al orgullo griego las desgracias sobrevenidas al imperio bizantino [48]; señala como, no obstante atacar Carlos de Anjou a la ciudad abierta de Mesina con cien galeras, quince mil caballos e innumerables infantes, no pudo tomarla por la injusticia de su causa y porque «aquell poder era no res al poder de Déus, qui guardava e defenia ab bon dret los sicilians [49]; etc.

43. «Ver és que Catalunya no ha aquelles grans riqueses de moneda de certs hòmens senyalats, com ha en altres terres, mas la comunitat del poble és lo pus benenant que poble del món, e qui viuen mills e pus ordonadament en llur alberg, ab llurs mullers e ab llurs fills que poble qui al món sia» (*Crònica*, 57).

44. «La *Crònica* d'En Muntaner», ha escrito Carles Rahola en su *En Ramon Muntaner: l'home, la Crònica* (Barcelona 1922), «és tota amarada de sà optimisme i d'una confiança inexhaurible en les destinacions del seu poble, en plena expansió i exaltació» (pág. 39).

45. Declara «quanta de major gràcia sia ésser sotsmesos al casal d'Aragó que a qualsevol altre senyor» (*Crònica*, 41-42).

46. *Crònica*, 494.

47. *Crònica*, 69.

48. «E així los grecs han la ira de Déus, que res no valen, e cuyden més valer que les altres gents del món» (*Crònica*, 387).

49. *Crònica*, 85.

El gobierno divino del mundo redunda en beneficio de la casa real barcelonesa, familia de príncipes justicieros que emprenden siempre empresas justas. Como para todos los demás historiadores del Levante hispánico, para Muntaner los reyes de Cataluña-Aragón son enviados de Dios, brazos de la justicia celeste e instrumento del gobierno divinal del universo. El providencialismo histórico tan acendradamente sentido y los sueños imperialistas se alían en una fe de grandeza patria, cimentada en la convicción un poco bíblica de que Cataluña y Aragón son pueblos enviados por Dios para expandir la fe de Cristo al dilatar las tierras amparadas bajo el estandarte de las cuatro barras.

Son innúmeras las manifestaciones de este providencialismo nacionalista. Los catalanes derrotan al rey francés porque, mientras éste fiaba en sus propias fuerzas, Pedro *el Grande* confiaba en Dios [50]; debido a su piedad «los catalans, ab la ajuda de Déus, poden fer compte que seran senyors de la mar» [51]; Dios lleva al triunfo a los príncipes catalanes premiando su proceder recto en todas las empresas [52]; cuando Carlos de Anjou y el conde de Artois cayeron sobre Nápoles «enlloc no es podien atrobar ab los catalans e aragonesos que no fossen morts e desbaratats; e açò esdevenia per obra de Déus, que baixava lo llur orgull, e exalçava humilitat que el senyor rey d'Aragó havia, e sos fills, e sa gent» [53]; Carlos de Anjou murió por castigo del Cielo, «per què cascuns se deuen esforçar que es guarden de la ira de Déus; que contra la ira de Déus res no pot haver durada» [54]... ¿A qué acumular más ejemplos? Toda la *Crònica* es un cántico en donde los hechos acordan sus notas armoniosamente para ensalzar aquel dedo divino que abrió a las naves catalanas las rutas del Mediterráneo oriental y que hizo del siglo XIV la edad catalana de Occidente.

Los tres puntos de vista del sentir catalán del medievo: patria, libertad y providencialismo, encuentran en Muntaner su más esclarecido expositor y el más ilustre de los panegiristas. Ningún otro elevará tan alto el alado vuelo de las ilusiones, ni nadie sabrá entonar a lo largo de una crónica galana y enjundiosa, tan sublimes canciones de grandeza y de ilusión. Lo que Cataluña es ha de buscarlo, en introspección cálida y ferviente del alma popular, leyendo estas páginas realistas y apasionantes, en las que el brío de la espada del guerrero pasa al fervor del cronista con tanta mayor fuerza cuanto que el autor vivió los días del heroísmo catalán y del entusiasmo imperialista. El pausado ritmo de los seis reinados historiados tiene mucho de pasión alumbradora que transforma la crónica en epopeya; la prosa se hace lírica, pausada y solemne, augusta y mayestática. Y a través de ella habla un pueblo joven y animoso los decires de una esplendente juventud. Mejor que historiador, Muntaner es el poeta nacional de Cataluña, porque acertó a decir como nadie dijo los tres lemas que son el tesoro sagrado del

50. *Crònica*, 234.
51. *Crònica*, 556.
52. *Crònica*, 543.
53. *Crònica*, 231.
54. *Crònica*, 232.

alma catalana. Para todo catalán debe estar en sus palabras evocadoras el auténtico «Desperta, ferro» de la inquietud espiritual adormecida.

5. Con Bernat Boades, que percibe la gran curva que en la historia catalana significa el 1400 [55], nos asomamos al mundo de lo clásico, todavía entrevisto, pero ya apasionadamente vislumbrado. Estudiante en Bolonia y párroco de Medinyà y de Blanes, en Bernat Boades hace sus primeros pinitos el afán erudito e investigador que no se contenta con repetir lo visto u oído, sino que rebusca en archivos de conventos, visita los códices guardados en las gavetas vaticanas, colecciona monedas y amasa datos con pasión de anticuario propia del Renacimiento y completamente desconocida en la Edad Media. Sus referencias a los autores antiguos, en ocasiones teñidas de color tan vivo como la que hace a «mossènyer Pau Orosio, qui en fo molt diligent escriptor» [56], perfilan los hábitos de una nueva mentalidad más complicada que la ingenua de un Muntaner o de un Desclot. Renacentismo que se torna patente asimismo en el nuevo sujeto de la narración; en lugar de la sucesión de unos reinados, Boades se decide nada menos que a dar la historia de Cataluña como sujeto de continuidad histórica, superando las cadenas de generaciones en la línea de una comunidad nacional diferenciada en el curso de los siglos.

También postula las tres ideas que venimos encontrando en los historiadores que le preceden, aunque la tercera de ellas, el providencialismo histórico, indiscutible por su condición y oficio, esté diluído en un piélago de preocupaciones historicistas.

*a*) Por observar a Cataluña en la evolución de los sucesos operados sobre el suelo del Principado, la preocupación hispanista se acusa con monótona repetición, de un modo especial al contar los avances anteriores a la constitución de la Marca Hispánica. Raro es el capítulo en donde no aparece la referencia a «Espanya» como totalidad de la que forma parte Cataluña, a «nostra Espanya», como dice amorosamente en alguna ocasión [57]; siendo de notar que opone a la Francia carlomágnica «aquesta nostra terra d'Espanya que s'apella Catalunya» [58], que llama a los condes barceloneses caballeros hispánicos [59] y que, en arrebato de catalanismo, cuando quiere elogiar los encantos de la lengua propia de Cataluña no encuentra mejor expresión laudatoria que decir «era la més polida en Espanya» [60]. La diarquía España todo — Cataluña parte, pervive en Bernat

55. Recuérdense los modernos trabajos sobre la autenticidad de la crónica de Boades, a que antes hemos hecho referencia.

56. Bernat Boades, *Llibre dels feits d'armes de Catalunya*, 35. — Recuérdese acerca de esta crónica lo dicho en el capítulo I.

57. *Llibre dels feits*, 37. También págs. 5, 9, 51, 52, 69, 104 y 106.

58. *Llibre dels feits*, 112 y 122.

59. En el capítulo XX cuenta que cuando el conde Ramón Berenguer de Barcelona supo que la emperatriz de Alemania estaba presa bajo injusta acusación de adulterio, marcha a Aquisgrán a defenderla; y al ver al emperador, se le presenta diciéndole: «Senyor, jo só un cavaller d'Espanya» (*Llibre dels feits*, 261).

60. *Llibre dels feits*, 317.

Boades con el matiz clasicista y erudito que embebe en lo hispánico lleno de recuerdos del pasado remoto los sentires de su gusto por la tierra en que nació.

*b*) La noción de la libertad política como patrimonio del sistema de gobierno catalano-aragonés es en Boades, además del motivo de orgullo que era en Muntaner, razón de diferenciación frente a Castilla, cual en Pedro *el Ceremonioso*. Recuerda el giro de este rey en las siguientes palabras, harto significativas, que escribe a la llegada de Fernando de Antequera a gobernar al Principado: «E altrament los catalans li havien gran amor, e encara molts li tenen. E d'aquesta determinació se n'han seguit molts grans damnatges en Catalunya per ço que el dessús dit rey En Ferrando no sabia les lleis e privilegis de Catalunya, e a ell e els seus castellans, qui no són enfranquits així com nós ho som per la gran valor dels nostres e gran bonea dels comtes de Barcelona e aprés dels reys d'Aragó, los paria mal de la nostra gran llibertat; per lo qual, com tots los que vui són en Catalunya ho saben molt bé, se n'han succeït molts desastres de moltíssimes crueltats que se n'han feites» [61].

*c*) Ni que decir tiene que el sentido religioso de la epopeya de los pueblos agrupados bajo la Corona catalano-aragonesa adopta un tono cristiano. Baste aludir a su opinión de que el rey *Conquistador* emprendió la conquista de Mallorca para «tornar aquella a la fe crestiana» [62].

La obra de Boades precisa el sentido clasicista y erudito de este párroco prerrenacentista y arqueólogo, que otea las cuestiones bajo un ángulo visual nuevo en la historiografía catalana; no tienen ya sus descripciones el calor de quienes narran hechos vividos, cual sucede en las de los cronistas anteriores, pero en cambio las gana en reposo y en perspectiva. Todo lo que era pasión y entusiasmo patriótico en Jaime I o en Muntaner es ahora detalle y precisión observada. El siglo XV deja su impronta en el escrito sereno de este párroco observador y estudioso; y fué mérito notable que el oropel de las antiguallas clásicas no le obscureciese la percepción de la realidad palpitante, que acuciaba el amor catalán a la libertad política al enfrentarle con las duras y desatadas maneras de los príncipes castellanos. En todo caso, el giro de cara a lo clásico que Boades da a la historiografía catalana no nubla, antes refuerza, la persistencia de los tres criterios que he venido señalando en los historiadores catalanes del medievo.

**6.** Dejando a un lado otras producciones históricas de menos importancia, es Pere Tomich quien en 1438 concluye un pequeño libro de menos vuelos que el de Boades y menos impregnado de sabores viejos, aunque distinto de los de los grandes autores de los siglos XIII y XIV en el mayor refinamiento sabihondo y detallista y en la menor limpieza y sencillez de estilo.

Igualmente hace suyas las líneas que vengo anotando en sus coterráneos del mismo oficio, bien que menos marcadas, cuanto menor era la ambición del libro.

61. *Llibre dels feits*, 442.
62. *Llibre dels feits*, 322.

*a*) España es toda la península y comprende cuantos pueblos la habitan. Cuando Carlomagno transpone Roncesvalles entra o sale de España [63], llamada así en memoria de aquel Hispan que Hércules [64] encontrara en Celtiberia y al que Tomich, con uno de los deliciosos anacronismos de los inicios del prerrenacimiento, califica de «magnífic baró, lo cavaller Hispan». El odio a los franceses, manifestado en ocasión de ensalzar a Pedro *el Grande* [65], y el reconocimiento de la primacía castellana sobre las demás gentes peninsulares, aquí justificado en la prioridad con que Pelayo empuñó las armas antes que nadie contra los moros [66], son asimismo afirmaciones que le sitúan en la línea mental de los demás cronistas.

*b*) La noción de la libertad política se diluye en recuerdos eruditos, precisamente a la misma hora en que un grupo de juristas representantes de las ambiciones de la burguesía mercantil asumen el cetro teórico de la especulación doctrinal en nuestras materias. No obstante, Tomich insiste en subrayar la elección de Caspe con un amor a la libertad que no desmerece del sentido por ninguno de sus coterráneos [67].

Sin ninguna de las geniales cualidades de Muntaner, ni del eruditismo de Boades, las *Històries* de Tomich sirven de prueba para advertir la continuidad de la ideología nacional y libérrima de los historiadores medievales del Principado.

63. Pere Tomich, *Històries e conquestes dels excellentíssims e catòlics reis d'Aragó e de lurs antecessors los comtes de Barcelona* (Barcelona 1886), 87.
64. *Històries e conquestes*, 17.
65. *Històries e conquestes*, 171.
66 *Històries e conquestes*, 32.
67. *Històries e conquestes*, 261.

## CAPITULO VI

# LA MISIÓN DOMINICANA

1. El 1200. — 2. San Ramon de Penyafort. — 3. Ramon Martí.

1. El mismo siglo XIII en que tiene lugar la orientación definitiva del pueblo catalán por el cuadrante de los rumbos históricos, marca la cumbre del pensamiento cristiano y la hora áurea de la cultura medieval; antes de él todo parece preparar el momento genial de san Francisco y de santo Domingo, y después el orden armónico cae en el abismo de nominalismos y de cismas. Nacen entonces los dos grandes ejércitos que van a cerrar el paso a los dos grandes enemigos: al intelectual y al sentimental. El traje bicolor de los dominicos y el cordón mendicante del franciscano serán freno de los aristotelismos paganizantes y de las predicaciones de los patarinos. Aquéllos harán arma del intelecto, éstos del corazón; y codo con codo, por los caminos de Europa, ejércitos de hombres encendidos llevarán el peso de esta nueva cruzada del espíritu.

Si hay algo característico del 1200 es la transformación de las cruzadas en misiones, de la pugna armada en guerra intelectual, de la ofensiva material en ofensiva de predicación. Y mérito nuestro grande fué que en esa coyuntura sean dos nombres catalanes y españoles los que señalan el cambio dentro de las dos grandes órdenes religiosas: san Ramon de Penyafort entre los dominicos y Ramon Llull entre los franciscanos.

2. Ramon de Penyafort encarna la misión dominicana. Nacido en la novena década del siglo XII, estudiante en Bolonia, doctor celebérrimo en Derecho, cuya nombradía y rectitud le atraen el nombramiento de árbitro en varias ocasiones, entra en la orden de santo Domingo por la puerta de los grandes honores, ascendiendo a la penitenciaría de Gregorio IX y a tercer maestro general dominicano, siendo huella de aquel puesto la *Summa* de *poenitentia* y de éste unas afamadas *Constituciones;* consejero de Jaime *el Conquistador,* orientador de Llull e impulsor de las misiones [1], en vida tan ajetreada, canonista, misionero y santo, Ramón de Penyafort es una de las figuras más notables de su siglo.

1. *Vide* la reciente biografía de FERRAN VALLS I TABERNER, *San Ramon de Penyafort* (Barcelona 1936).

Como canonista, su labor es bien famosa y harto sabida su participación en la redacción de las *Decretales* de Gregorio IX [2] y su actividad de profesor de cánones, título que reivindica siempre con preferencia a todos los demás [3]. La *Summa iuris* raimundiana constituye el máximo monumento del derecho de la Iglesia en aquella Edad y sirve de tema de comentario a todos los tratadistas ulteriores.

Como filósofo del derecho débesele la más completa y meticulosa calificación de las diversas acepciones del término *ius naturalis*, al separar hasta cinco significados: *a*) la de fuerza, radicada en las cosas; *b*) la de instinto de la naturaleza; *c*) la de instinto natural dimanado de la razón, o en otros términos, equidad natural; *d*) la de derecho divino, y *e*) la de derecho de gentes [4]. Las dos primeras, comunes a hombres y a animales; la tercera y quinta, privativas de las criaturas racionales. Para hacerse cargo de la importancia y profundidad del análisis raimundiano basta recordar el estado de la ciencia jurídica de la época en este punto y la confusión reinante en torno al impreciso concepto del derecho natural en las *Summae* pretomistas, algunas de las cuales ni siquiera le tocaban, cual las de Rufino y Simón de Bisiniano; otras que le hacían común a hombres y a animales, como la *Lipsiense;* varias que le reducían sin más detalle al derecho racional humano, como la del maestro Huguccio y la *Monacense;* e incluso las que mezclaban ambos conceptos, cuales la *Summa Coloniensis*. Etienne de Tournay o Sicardo de Cremona [5], amén de los armonicismos de corte clasicista, cual el del portugués João de Deus [6]. Sobre el cañamazo del saber remoto de los juristas latinos, Ramon de Penyafort pone el orden de la clasificación y la claridad magistral del filósofo.

Entre los cinco conceptos enumerados prefiere el de derecho referido a la razón humana, según muestra al señalar su origen diciendo que «ius naturale coepit ab exordio rationalis creature» [7]; con lo que perfila de antemano la línea del intelectualismo que poco después llevará a extremos de magnífica arquitectura filosófica el Doctor Angélico.

La superioridad del derecho natural sobre todo otro cualquiera, pieza fundamental en el mecanismo de la filosofía jurídica escolástica que ciñe

2. Editadas recientemente por JAUME M. MANS I PUIGARNAU, a cuenta de la Facultad de Derecho de Barcelona, en tres volúmenes (1939 ss.).

3. «Ego Raimundus, catalanus, professor iuris canonici», dice en el Prohemium de su *Summa Iuris*, edición de MONS, JOSEP RIUS I SERRA (Barcelona 1945), 21.

4. «Ius naturale habet quinque acceptiones. Primo dicitur ius naturale vis insita rebus ex similibus similia producens... Secundo dicitur ius naturale quidam stimulus sive instinctus naturae, ex sensualitate proveniens, ad apetendum, vel procurandum vel educandum... Tertio modo dicitur instinctus naturae proveniens ex ratione, et hoc dicitur equitas naturalis... Quarto modo dicitur ius naturale omne ius divinum, et specialius quod consistit in preceptis et prohibitionibus... Quinto modo dicitur ius naturale ius gentium, eo quod ratio naturalis inter omnes homines illud constituit...» (*Summa iuris*, I, 1, pág. 23).

5. Dom ODON LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, segunda edición (Bruges 1931), 97-98.

6. F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, 73.

7. *Summa iuris*, I, 4, pág. 25.

las leyes de los hombres a ésta escrita por el propio Dios en la conciencia, está concebida en una aguda argumentación que la antepone sobre las leyes positivas vista su prioridad en el tiempo, su dignidad en el grado, su amplitud en la materia y el rigor de sus preceptos [8].

La separación entre las dos esferas eclesiástica y civil toma en el jurista Ramon de Penyafort un tinte marcadamente de derecho. Es en la teoría de las normas llamadas constituciones donde escinde ambas esferas al declarar que *in ecclesiasticis* compete establecerlas al papa, en tanto que en lo secular debe dictarlas el rey o el emperador, a quienes equipara por ende desde el punto de vista del poder legislativo [9]. Otorgando, sin embargo, cierta primacía al papa, en motivo de la superior calidad de lo espiritual sobre las cosas temporales, pues el obispo de Roma está concebido como siendo «summus inter omnes», con plena potestad en sus mandatos [10]. Aunque es de notar que en la mente de san Ramon esta participación de esferas no supone disociación en la común responsabilidad que ambas potestades tienen de obrar conjuntamente para el bien de la comunidad; las intervenciones que otorga a las dos en sostener la paz pública mediante el sistema tan típicamente medieval de las treguas, dice muy mucho del verdadero alcance de su pensamiento [11].

En el terreno internacional reaparece la claridad de enfoque de los problemas patrimonio del jurista dominico. A Ramon de Penyafort se debe la más antigua definición escolástica de las condiciones que han de concurrir en una guerra para que se la dipute justa, aceptada luego por el cardenal Ostiense en su *Summa Aurea* y base de la construcción aquinatense. Es una enumeración de los requisitos que se refieren a la persona que emprende la pugna armada, la cual ha de ser seglar; al objeto, si mira a recobrar bienes propios o a defender la patria; a la causa, si se realiza para obtener la paz que es clave de la vida de la república; a la intención, que deberá estar limpia de odios, venganzas o inconfesables apetitos; y a la autoridad que la declare, entendiendo aptos a la Iglesia o al príncipe, a tenor de la respectiva índole de la contienda. Doctrinas que deben ser un resumen de otro escrito de san Ramon, un tratado *De bello et duello sive Monomachia* citado por Baldo en su *De feudis*, hoy perdido y que, al decir de Valls i Taberner, habría sido el más antiguo tratado escolástico dedicado exclusivamente a este asunto [12].

Es de notar el alcance que el derecho natural tiene para san Ramon en las contiendas con los árabes y cómo antepone a toda otra consideración la obligación del «pacta sunt servanda» por principio de la convivencia entre los pueblos. Las paces juradas deben a su opinar ser respetadas en toda su integridad, debiendo calificarse de simple robo lo que durante ellas

8. *Summa iuris*, I, 10, pág. 37.

9. *Summa iuris*, I, 5, pág. 25.

10. SANT RAMON DE PENYAFORT, *Summa*, editada por HONORÉ VINCENT LAGET O. P. (Lugduni apud Anisson et Prosell, 1718), III, 27, 1, pág. 320 b.

11. *Summa iuris*, II, 38, págs. 139-140.

12. F. VALLS I TABERNER, *El problema de la licitud de la guerra segons sant Ramon de Penyafort*, «Melanges Altamira» (Madrid 1936), 89.

quitasen los cristianos a los enemigos de la fe, pues «debent ipsi Christiani fideliter ipsis persolvere secundum statutum, vel pactum; alias tenentur eis ad restitutionem, si possunt, vel si non possunt, erogare in usus pauperum ad mandatum Ecclesiae; nam fides etiam hosti servanda est» [13]. Dentro de la línea conceptual que siglos después inmortalizará Francisco de Vitoria, este dominico del siglo XIII es uno de los fundadores de ese, yo no sé si todavía fundado, derecho internacional.

Respeto a la palabra del hombre, que es, en cierto modo, también, respeto a la libertad del hombre. En la faceta de las relaciones entre los grupos humanos que es la propaganda misionera de la religión, Ramon de Penyafort no admite más que la libre adhesión a la fe, nunca la imposición violenta del dogma. Es curioso cómo este general de la Orden que creó la Inquisición niega valor a los bautismos forzados y únicamente quiere las conversiones de buena voluntad, teniendo por nulas las que así no fuesen [14]. Mientras que reserva todo el ardor inflamado de su celo para perseguir a los herejes, estimándoles dignos de sufrir penas espirituales, como las de excomunión y deposición, o corporales, por el estilo de la confiscación de bienes o los castigos corporales [15]. La razón de ser de tal disparidad de criterios ha de achacarse tal vez a que en el segundo caso del hereje veía el jurista dominico una peligrosidad social que no se daba en la infidelidad.

La obra de san Ramon de Penyafort es, en resumen, el primer gran intento de sistematización jurídica que desde san Isidoro de Sevilla haya sido acometido por un español, siete siglos después del gigantesco esfuerzo de las *Etimologías*. Pero, además, constituye una labor altamente sistemática, en donde aflora por todos lados el gusto de la nitidez conceptual y el corte tajante y preciso de las ideas [16]. Es envidiable el modo de perfilar, la reducción a tablas de las cuestiones, el madurado aquilatamiento de los detalles y la minuciosa exactitud de los extremos. Pocos escritores habrá tan llenos de sentido jurídico como este dominico catalán que realiza en el campo del Derecho una empresa paralela a la que su hermano en hábito y santidad Tomás de Aquino llevó a cabo en la teología; san Ramon asimiló por entero el saber de los jurisconsultos romanos y supo verterlo en una arquitectura gótica, de líneas ágiles y finas, tan finas y tan ágiles cual sin duda era la inteligencia clara del autor. En la doctrina del derecho natural, en el derecho internacional y en el canónico, dejó huella imperecedera; y en todas partes puso la visión certera, la frase apropiada y el concepto meridianamente claro.

13. *Summa*, II, 5, pág. 169 a.

14. «... Puta, quia corporaliter cum violentia traherentur, et super refunderetur aqua, non conferretur character Baptismi» (*Summa*, I, 4, 1, pág. 25).

15. «Punitur autem hereticus excommunicatione, depositione, rerum ablatione, et militari persecutione» (*Summa*, I, 5, pág. 31).

16. Incluso en los problemas económicos. *Vide* sobre ello José Salvioli, *Las doctrinas económicas de la Escolástica del siglo XIII*, «Anuario de historia del Derecho español», III (1926), 53, 57-58, 61 y 64-65.

3. San Ramon de Penyafort no fué solamente gran pensador, pero a la par removedor de afanes desde los puestos directivos de la Orden dominicana, el impulsor de la predicación a árabes y judíos y el encauzador de las actividades misioneras de los suyos [17]. Señalemos como su idea de misión, de tantas facetas doctrinales políticas, repercute entre los hombres de la generación siguiente y sobre todo en el más representativo de los orientalistas dominicos, en Ramon Martí, considerado como Menéndez y Pelayo «gloria de las más grandes e injustamente obscurecidas de nuestra olvidadiza patria» [18].

De Ramon Martí interesa señalar el punto de mira y la perspectiva con que acomete su empresa misionera y la estudiosa; lo demás cae fuera de esta historia, mas sí está dentro de ella apuntar el respeto a la dignidad humana que le afana en conseguir argumentos lógicos con que convencer a los infieles de la verdad de los dogmas cristianos, ya que son razones y no violencias las fuerzas que según Ramon Martí podrán traerlos al bautismo [19]. Sin que semejante fervor por las capacidades de la razón humana le haga caer en un racionalismo que anteponga la razón a la fe; por el contrario, observando constantemente la primacía de lo revelado y anteponiendo lo teológico a lo filosófico [20].

Ramon Martí puede valer por ejemplo de la mentalidad de los dominicos catalanes del siglo XIII, proyectada en uno de los aspectos que más preocupan a su pueblo: la tensión espiritual frente al Islam, necesidad de la geografía y del alma catalana.

17. En su *Historia del B. Cathalan barcelonés S. Raymundo de Peñafort, tercero maestro general de la Orden de Predicadores* (Barcelona, Sebastià de Cormelles, 1610), dice el padre Francesc Diago, O. P., que san Ramon creó en Murcia y en Túnez estudios de árabe y hebreo; verdaderas escuelas para la formación de predicadores, iguales a las que luego reclamará insistentemente Ramon Llull.

18. M. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, III (Madrid 1917), 255.

19. Ramon Martí, *Explanatio Simboli Apostolorum*, editada por el P. Josep M. March S. I., «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans» de 1908, págs. 459 ss.

20. Advierte que las «rationes aliquas post auctoritates ad ostensionem sancte trinitatis in medium proponemus» (*Explanatio, Primus articulus*, pág. 457).

## CAPITULO VII

# LA MISIÓN FRANCISCANA: LLULL

1. El personaje y la obra. — 2. Franciscanismo y escolasticismo. — 3. La libertad teológica del hombre. — 4. Fe y razón. — 5. La enciclopedia lulista del saber. — 6. El árbol imperial, la Etica y el Derecho. — 7. Aretología política. — 8. La teoría de la cristiandad. — 9. La misión. — 10. La libertad política cristiana y catalana. — 11. Filosofía luliana del Derecho. — 12. Juicio crítico.

1. Ramon Llull — o Raimundo Lulio, como también se le conoce en castellano, con nombre latinizado — condensa y resume el espíritu catalán del siglo XIII, proyectando sobre sus coterráneos una luz de tan vivos resplandores que todavía, en la pátina lejana de los siglos, es la estampa policromada y viva de las gentes del Levante peninsular.

Estudiar a Llull es empresa erizada de dificultades; es tanta por lo amplia y por lo múltiple la producción luliana, y de tal magnitud la bibliografía que en torno a la obra del beato Ramon se ha acumulado, que acometer la búsqueda de sus ideas es perderse en el piélago sin riberas de la más florida, repetidora y apasionada literatura que concebirse puede. «Selva de libros» ha llamado un biógrafo al cúmulo inmenso de los 243 escritos conservados [1], catarata de saberes que cae sobre el lector con la imponente majestad de un Niágara de lógica sentida y apretada, labrada a martillazos del corazón en la forja intelectual del mayor hombre a lo divino que fué capaz de producir aquella Edad Media cuya aspiración primordial consistió precisamente en producir tipos de semejante casta.

Es la de Llull una obra de sentimiento, y la entera aureola doctrinal en que su autor la envuelve no puede ocultar la espléndidez de unas ideas

1. LLORENÇ RIBER, *Raimundo Lulio* (Barcelona 1935), 72. — Para la vida de Llull, véase también el magnífico trabajo de Mossèn SALVADOR GALMÉS, *Dinamisme de Ramon Llull* (Mallorca 1935), publicado en versión castellana como introducción biográfica a las *Obras literarias* de R. Llull editadas por los padres MIQUEL BATLLORI, S. I. y MIQUEL CALDENTEY, T. O. R. (Madrid 1948). Excelente guía es la *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos*, del P. MIQUEL BATLLORI (Palma de Mallorca 1945).

que apenas encubren los sentires, con el mismo imposible secreto con que un traje cerrado no alcanza a disimular la espléndida morbidez de una doncella. En Llull canta la lira medieval su canción mística e intuitiva, sencilla y cariñosa; y es uno de los mayores contrasentidos en la historia del pensamiento humano que esta sencillez ceñida al rigor cálido de los sentimientos acabara en una farragosa terminología especializada, supercomplicada en combinaciones de dibujos y figuras.

La vida de Llull es, a tenor de esa primacía del sentimiento que la llena y transfigura desde el primer contacto con el lector, la vida de un hombre ante quien no es dable tomar la fría postura del crítico. Hay que aceptarla o negarla en bloque, con la lógica ciega del razonar sin razones de la impresión. No cabe remitir el juicio a la ulterior consideración que sigue a los análisis metódicos, tras el forcejeo de la revisión de cada uno de los conceptos. Cuando nos acercamos al pensamiento luliano, si lo entendemos es porque estamos ya tocados del fuego inflamado que a Ramon movía; por eso, a lo largo de los siglos, el Doctor Iluminado no tuvo ni discípulos ni críticos, sino solamente apologetas o debeladores.

Y es que la filosofía de Llull es la filosofía de un converso, de un hijo del siglo que trocó el amor de las cosas terrenales por el amor de las cosas divinales. Hijo de un noble conquistador que había acompañado a Jaime I a la conquista de Mallorca, paje del *Conqueridor* a los catorce años, preceptor del infante Jaime, que al heredar el reino mallorquín le nombrara su senescal y mayordomo, la vida de Ramon Llull transcurre al principio en la dorada disipación de la galantería palaciega, de la que no le saca ni siquiera su enlace con la no menos noble Blanca Picany, ni el nacimiento de sus dos hijos; años de pasar alegre en los que derrocha a manos llenas la impaciente ansia de un pecho nacido para el amor. A los treinta años la primera madurez se nimba en la sazón del arrepentimiento primero. Cinco visiones del dolor de Cristo crucificado preparan el camino a la conversión, que obrará el ejemplo de la no menos maravillosa conversión de Francisco de Asís medio siglo antes.

Desde entonces cambia el escenario, no porque desaparezca el brío innato ni porque hayan volado en muertas cenizas frías las ardorosas ascuas de su afán inagotable, sino porque cambia el objeto de sus arranques amorosos. En lugar de las criaturas va a poner sus ilusiones en el Criador; si antes quiso morir a los pies de alguna bella enamorada, ahora el ensueño de la belleza femenina cede sitio al ensueño de la perfecta belleza de Dios. Y toda la pasión que dentro le estalla como un volcán imprime a su existencia el sello de la inquietud de las grandes pasiones; y su vida es un torbellino de polvo de todos los caminos, desde Armenia hasta Santiago de Compostela, desde París a Túnez, desde Chipre hasta Roma; y su cabeza es un hervidero de ideas repartidas por todos los rincones del saber, desde la complicada metafísica hasta la medicina o el derecho, desde la utopía ilusionada hasta el práctico consejo misionero; y su pecho un foco de amantes sugestiones, que irradia unas veces en desconsolados trenos de desesperanza, otras en peticiones acuciantes, otras en luminosos cantos de

alegría y otras en la sinfonía heroica del deseo de morir por Cristo [2]; y su figura entera, recortada en la cima de la historia catalana, abarcando todo, sabiéndolo todo, recorriendo todos los lugares de la cultura y de la geografía, se transfigura en el perenne afán de morir de amor quemado en el fuego místico de Aquél que quiso traer fuego a la tierra. Cuando la leyenda le hace caer en el invierno de 1315 a pedradas de los fanáticos de Bugía no viene apenas sino a corroborar el afán de martirio por amor de Dios que atenazó desde su conversión a este hombre prodigioso para el amor y la pasión nacido; y aquel

«Vull morir en pèlag d'amor»

del inefable *Cant de Ramon* [3] pudiera ser el único epitafio de una tumba que, como su rima, fué el piélago inmenso de la naturaleza, sólo nicho bastante a tan grande hombre.

En el siglo en que vivió, siglo grandioso si los hay en la historia de Europa, no desmerece de talla a la vera de un san Francisco de Asís o de un santo Tomás de Aquino. Está entre ambos, porque fué sencillo como el primero y docto a la manera del segundo. Logrando forjar, a fuer de su posición intermedia, el gran sueño de la hora: una ciencia que fuese apologética [4] y un saber que sirviese a Cristo. Por eso es, loco y extravagante, sabio y escritor, asceta y pordiosero, misionero y mártir, uno de los seres más extraordinarios que la humanidad ha producido y uno de los hombres que mejor evocan la situación espiritual de su edad y de su patria.

**2.** La perspectiva espiritual de Ramon Llull es la de los primitivos franciscanos, pudiendo aplicársele los rasgos típicos de los primeros seguidores del *Poverello*. Incluso cuenta la *Vita coetanea* que su conversión se produjo al oír un sermón panegírico del gran santo de Asís, y por franciscano le han tenido los historiadores de la Orden en la Corona de Aragón [5].

2. En el capítulo XXIX del *Blanquerna* escribe sugestivamente que «tot lo cors és creatura de Déu: dones, tot lo cors deu sentir aflicció per amor de Déu. Si som en hivern, adoncs és temps de sentir fredor; si som en estiu, adoncs és temps de sentir calor per amor de Déu» *(Llibre de Blanquerna*, Edición de SALVADOR GALMÉS y MIQUEL FERRÀ (Palma de Mallorca 1914), 99). — Otra edición del *Blanquerna*, todavía incompleta, por Mossèn SALVADOR GALMÉS (Barcelona 1935 y ss.).

3. *Obras rimadas de Ramon Llull*. Edición de JERÓNIMO ROSSELLÓ (Palma de Mallorca 1859), 366. — Otra edición de *Poesies* escogidas de Llull por RAMON D'ALÒS-MONER (Barcelona 1925).

4. Con su autoridad de príncipe de la Iglesia, el arzobispo-obispo de Palma de Mallorca, en la *Carta con motivo del séptimo centenario del nacimiento del beato Ramón Llull*, fechada a 19 de junio de 1932, dice que «toda la ciencia luliana tuvo carácter marcadamente apologético» («Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana», XXIV (1932-1933), 173-176).

5. FR. JOSEPH ANTONIO DE HEBRERA, por ejemplo, en su *Chronica Seráfica de la Santa Provincia de Aragón, de la regular observancia de nuestro padre San Francisco*. Primera parte (Zaragoza, Diego de Larrumbe, 1703), le incluye entre los francis-

La nota que sobre todo los junta es la visión de la naturaleza como espejo de las maravillas de Dios. Por encima de las coincidencias doctrinales que luego apunto, está este hermanarse con las cosas pequeñas, leyendo la ciencia de Dios en el libro de la naturaleza, con preferencia a la profunda y documentada exactitud de los doctos hijos de santo Domingo. Las palabras con que Blanquerna se despide de Natana al emprender su marcha por las soledades agrestes son las que podría haber pronunciado el hijo del comerciante Pietro Bernardone al abandonar los lares paternos: «Jo vaig en los boscatges a contemplar al meu senyor Déu Jesucrist e a la sua mare verge gloriosa senyora nostra sancta Maria [6]. Y como al *Poverello* el lobo de Gubbio o las aves del campo le sirven de peldaños para elevarse a Dios en alas de su corazón todo amor a las criaturas que la mano divina fabricara, Llull encuentra en las soledades de los montes mallorquines,

«enfre la vinya e el fenollar»,

la ocasión de estallar en suspiros y en lágrimas de encendido amor a los seres que abajo reflejan al Ser del cielo [7]. Y el *Llibre de Contemplació*, unánimemente considerado como la cúspide de la obra luliana [8], empareja con el *Fèlix de les meravelles* la visión de Dios retratada en los encantos de las criaturas; lo contemplativo franciscano vence en Llull al dogmatismo de las lecturas sabias, en una temática final desprovista de artificios, pero que llega a penetrar las almas con la eficacia de su sencillez.

Sencillez que nos lleva de la mano al segundo punto de coincidencia: al sentido popularizador de la especulación luliana, que, más que lección, es misión, y mejor que elaboración cerrada simple decir de verdades evangélicas. Lo que de místico hay en ella es un misticismo que cala en el pueblo porque al pueblo se dirige; es el misticismo alado sin mengua de

canos «porque fué hijo, y honor de la Venerable Orden Tercera de nuestro Padre San Francisco, en la custodia de Mallorca» (pág. 327 a). Igualmente le tratan los poetas del certamen celebrado en honor del beato balear en la iglesia de San Francisco de Asís de Mallorca el 15 de mayo de 1502; ANTONI MASSOT, por ejemplo, le llama «francesch seràphich» (BOVER, *Biblioteca Escritores Baleares*, I, 475 a).

6. *Blanquerna*, 40.

7.

«Enfre la vinya e el fenollar
amor me pres, fe'm Déus amar,
enfre sospirs e plors estar.»

*Lo cant de Ramon (Obras rimadas*, 365).

8. Así le califican, entre otros, el obispo JOSEP TORRES I BAGES, *La tradició catalana: Estudi del valor ètich y racional del regionalisme català*, Segona edició (Vic, 1906), 270; M. OBRADOR I BENÀSSAR en la página v del proemio que antepone al tomo I de la edición catalana en la colección de la Comissió editora lulliana (Palma de Mallorca 1906); el rector de Cabrera de Piera JOAN AVINYÓ, en la pág. 365 de su artículo *El terciarè franciscà beat Ramon Llull, doctor Arcangèlich y màrtir de Christ: Sa vida y la història contemporànea*, «Botlletí de la Societat Arqueològica Lulliana», XI (1906), 313-520; a la pág. 9 de su *Raimundus Lullus und Wir Heutigen*, separata de «Mediterraneum», Palma de Mallorca 1936.

profundidades de un san Buenaventura [9], en el que la pléyade de los simbolismos cobra la exactitud ejemplar de las parábolas de que Cristo se valía para allanar la buena nueva a la altura de los cerebros de las multitudes. Su misma teología contemplativa tiene este sello de lo franciscano, que hace del *Llibre de contemplació* una narración de las emociones vitales del autor, pero con la fuerza vigorosa de un personaje como Llull, que al evocar allí la sucesión de sus estados anímicos se eleva, por obra de un misticismo que le sirve de puente entre lo abstruso de las proposiciones teológicas y lo concretísimo de sus incidencias interiores, a las alturas de los grandes escritores de confesiones, sin excluir los picachos cimeros del águila agustiniana.

Un tercer punto de coincidencia lo da la identidad doctrinal de los conceptos. Lo mismo las *Artes* lulianas que los tratados franciscanos proceden del lejanísimo hontanar platónico, con la preocupación enciclopédica consiguiente, con igual visión armónica del mundo, con idéntico realismo metafísico, con semejante encadenamiento de géneros y de especies en cerradas estructuras lógicas, con la aceptación común del hilemorfismo universal. Los hermanos Carreras i Artau han señalado las coincidencias con precisión concluyente, mostrando comulgan en definir al universo como un sistema de signos denunciadores de la inefable realidad divina oculta detrás del mundo aparente de las cosas creadas [10], orientación que confirma la tendencia contemplativa y mística de unos y de otro.

Un cuarto y no menos importante contacto lo da la actitud ante la vida, elemento muy superior a las formulaciones doctrinales en tipos de la tónica emotiva del beato Ramon. El desprendimiento de los bienes terrenos, la pasión de amores misioneros, la preocupación por los perseguidos de la fortuna, el acercamiento a aquellos que padecen hambre y sed de justicia, todo lo que fué lema de las primeras comunidades cristianas y que por caminos desviados de la vía católica romana aspiraban a resucitar las diferentes ramas de beguinos, alienta en Llull y en san Francisco sin salirse de los senderos ortodoxos. La vida de ambos lo demuestra en su paradigmática ilusión de renuncias mundanales, tan viva en nuestro mallorquín que la traslada a su propia especulación utópica de tal manera que en la ordenación ideal que de su corte apostólica trazó el papa Blanquerna hay nada menos que un cardenal, el apellidado *Qui tollis peccata mundi, miserere nobis* en aquella clasificación de curiosa terminología sacada del *Gloria in excelsis*, con oficio de representar en la corte papal a quienes careciesen de alguien que les amparase [11].

Cuanto de entrañable vibra en la medula del movimiento franciscano conmueve también el fondo del gran Barbaflorida. La intensidad de lo emotivo, las ansias en amores divinales, la proyección de la mano divina en el libro de la naturaleza, el acercamiento a los olvidados de la fortuna,

9. Precisamente con san Buenaventura le compara E. Longpré en su artículo *Raymond Lulle*, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 1132.

10. Tomàs y Joaquim Carreras i Artau, *La filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, 482.

11. *Blanquerna*, 350-352.

responden a las exigencias de la Europa mediterránea del siglo XIII, estrechada entre la avalancha alárabe y las inquietudes heréticas, postulando la misma salida popular, evangélica y humanísima. Y tan a lo vivo cumplieron su cometido histórico, que lograron recoger una vertiente permanente de las preocupaciones humanas, viniendo a dar en la vena oculta de los mejores sentimientos cristianos y en la solución perenne para los corazones cándidos y puros.

Condición franciscana que tanto le ennoblece, pero que ha sido la clave de muchas de las críticas que la doctrina luliana ha sufrido en su peregrinación secular, verdadero calvario de seis siglos. De Eimerich a Feijóo se le ha echado en cara de una parte la proximidad a los movimientos de los *fratricelli* medievales, acusación en la cual, sin duda, influyó menos la temática doctrinal que la posición general ante la vida; y de otra lo vacío de las cogitaciones, en que la sencillez de los propósitos enrevesó los problemas a fuerza de querer reducirlos a clara comprensión de fórmulas geométricas y algebraicas. Aun aceptando este último defecto, este pasar la rosca al tornillo de la simplificación de los conceptos, siempre queda en pie el hecho de que al repasar las ciento doce acusaciones eimeriquianas [12] se trasluzca en ellas una oposición de tendencias más que una lista de proposiciones acusatorias.

Tendencia popular que no le impide formar parte del gran cuerpo de pensadores cristianos que recibe el nombre de Escolástica, bien que el escolasticismo de Llull sea un escolasticismo teñido de particulares opiniones. Escolástico lo han juzgado Joan Avinyó [13] y fray Ceferino González [14]; y escolástica es su terminología [15], por mucho que llame definiciones a los conceptos, condiciones a los juicios y razonamientos a las reglas.

Escolástico con matices propios. En primer término, el gusto por la combinación de ideas trasladada a fórmulas que parece residuo de la cábala oriental y que anticipa la concordancia numérica del cosmos de Nicolás de Cusa [16] y la combinatoria leibniziana [17], gracias a un simbolismo que si

12. Nicolàs Eymerich O. P., *Directorium Inquisitorum* (Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595), apunta cien, sacadas de los escritos de Llull (págs. 255-260) y doce de sus discípulos (págs. 260-261).

13. Joan Avinyó. *El «Liber de ascensu et descensu intellectus» de Ramon Llull*, «Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana», XXV (1934), 57-63.

14. Fr. Zeferino González O. P., *Historia de la filosofía*, II (Madrid, 1886), 346-351.

15. Sobre este punto, muy certeras consideraciones en las páginas 190-192 del libro de F. Sureda i Blanes, *Bases criteriológicas del pensamiento luliano* (Palma de Mallorca 1935).

16. Acerca de ello vide los trabajos del P. Miquel Florí, S. I., *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramon Llull?*, «Las Ciencias», VII (1942), 585-606; y del franciscano Wolfram Platzeck, *Observaciones del padre Antonio Raimundo Pascual O. Cist, sobre lulistas alemanes*: A) *El lulismo en las obras del cardenal Nicolás Krebs de Cusa*, «Revista Española de Teología», I (1940), 731-765, y II (1942), 257-324.

17. Aunque la monadología de Leibnitz consta de seres indivisibles, las mónadas, que no pueden ser principios representativos de datos científicos, mientras que sí pueden serlo los términos lulianos de bondad, grandeza, etc.

bien, como apunta Gilson [18], anida igualmente en la filosofía un mucho poética de un Hugo de San Víctor o de un san Buenaventura, cobra en Llull caracteres de suprema precisión. En segundo lugar, por la preocupación popular de su ideología, que le arrastra a escribir en romance, haciendo del catalán la primera de las lenguas modernas que expresó cuestiones filosóficas cuando aun reinaba el latín sin disputa en las escuelas. Rasgos de fondo y forma que perfilan su recia personalidad de pensador.

Pero sin salirse del marco de las ideas cardinales en que se cimentó la especulación cristiana del Medievo. Las expresa, eso sí, poniendo en su exposición el vigoroso sello propio, mas acomodándose a la pura ortodoxia dogmática. Así, por ejemplo, la concepción fundamental de la Escolástica de considerar al universo como un juego de la causa primera divinal y las segundas causas humanales, entra en la filosofía luliana traducido en un sentido finalista a la teoría de las dos intenciones [19]; aceptando el dualismo, lo regula explicando cómo el ordenamiento cósmico que tal dualismo produce tiene lugar a tenor de un plan trazado según la primera intención, la intención divina al bosquejar el mundo, en virtud de la cual Dios ha creado al hombre para que le ame, honre y sirva; la segunda intención divina derivada de la primera, determina los medios que Dios brinda al hombre para que pueda cumplirla, de tal manera que la trama de medios propia de la segunda intención se subordina a la ecuación de fines de la intención primera; solamente cuando esta jerarquía del hombre bajo Dios usando de los medios en relación a los fines se mantenga, cabe hablar de un ordenamiento cabal del universo. De este modo la visión escolástica general del dualismo Creador-criaturas se tiñe de un colorido finalista y apasionadamente impregnado del amor como principio ordenador de todos los seres.

Criterio de amor que le coloca muy cerca de la escuela franciscana, de acuerdo con el giro general de su pensamiento. Tomàs y Joaquim Carreras han dicho lo bastante en lo que toca a los conceptos de individuo y de hombre [20] para que nada haya que añadir en un estudio de los límites del mío, en el que esos temas metafísicos y antropológicos ocupan un lugar de mera introducción. Y es que Llull hace del hombre un espejo donde se juntan las dos líneas del espíritu y de la materia, al igual que en toda la Escuela; mas, de una manera especial, a causa del sello divino que ve en la ordenación del orbe; sello divino que el amor enseña a descubrir en las criaturas.

3. Llegamos ahora a uno de los puntos que más interesa precisar, al de la concepción lulista de las relaciones entre Dios y el hombre, de suma importancia, tanto porque los problemas políticos penden de la visión teológica anterior, cuanto porque los intentos de interpretación que el

18. ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Deuxième édition (París 1944), 101.

19. *Llibre de contemplació de Déu*, I, 227. Y todo el *Llibre d'intenció* que llena las págs. 1-66 del tomo XVIII de las *Obres* (Palma de Mallorca 1935).

20. T. y J. CARRERAS I ARTAU, *La filosofía cristiana*, I, 492-493, 532 y ss.

krausismo español del siglo XIX evocó en Llull por mano de Francisco de Paula Canalejas, rozaban este extremo como base de argumentación.

Ante todo no cabe encontrar en Llull panteísmos de ninguna clase, ni aun siquiera forzando las cosas para topar con una comunicación constantemente cumplida entre lo divino y lo humano en todos los hombres, santo diálogo que se escucha y entiende sólo con no interrumpirlo con propósitos preconcebidos de ajustarle a una fórmula histórica que dé la razón a los amigos y se la quite a los adversarios [21]; porque el dualismo escolástico es uno de los puntales del pensar del beato mallorquín, de tal manera que al nacer el individuo cobra para él un valor tan particularizado que no podrá ya jamás desaparecer panteísticamente en una entidad suprema única, mas ni aun tornar a enmarcarse panteísticamente en el seno de otro ser supremo y divinal: «¿seria l'ànima», escribe terminantemente en el *Llibre de demostracions*, «aprés la mort de l'home, retornada a altra ànima que fos enaixí universal a totes ànimes com és la ordial matèria a tots sos particulars, la matèria dels quals retorna a ella aprés la mort? No és ver: car sotsposat que l'ànima universal fos en ésser per tot negú de sos particulars no volria tornar a ella» [22].

Como semejante dualismo escolástico enfrenta dos seres de valer muy dispar y dos voluntades: la de Dios omnipotente y la limitada del hombre, la cuestión radica en saber hasta dónde llega la segunda en relación con la primera, si se la subordina íntegramente o le resta un círculo de libertad para elegir entre el mal y el bien. Tal es el problema de la predestinación y del libre albedrío, de siempre tema central en la antropología filosófica.

Llull afirma en muchos lugares la libertad del hombre, considerándola eje del dualismo Creador-criatura. No sólo en los libros doctrinales, pero hasta se sirve de la poesía para cantar la libertad humana [23], a la que no empece la ilimitada libertad de Dios [24]. Las observaciones de toda índole vienen a corroborar la existencia de tal libertad del hombre en la conquista de su destino último. Ni la borran las lacras morales [25], ni ha de condenársela porque al dejar una puerta abierta a la imperfección de la criatura es

21. Esta jerga típicamente krausista está tomada de la argumentación del libro de Francisco de Paula Canalejas, *Las doctrinas del Doctor Iluminado Raimundo Lulio* (Madrid, 1870), 88.

22. *Llibre de demostracions qui es una branca de l'Art d'atrobar veritat, escrit a Mallorca devers l'any MCCLXXV*, Edición de Mossèn Salvador Galmés, como tomo XV de las *Obres originals* (Mallorca 1930), 101-102.

23.
Tot hom pot llibertat haver
en amar Déus e car tener,
car Déus no força null voler.»

*Els cent noms de Déu (Obras rimadas*, 215).

24.
«Déus és pus franc en seu poder
que no és home en son voler:
Sa llibertat, qui la poria haver?

*Els cent noms de Déu (ibidem).*

25. En el capítulo XV del *Blanquerna* dice Evast que «accídia ni altre peccat no són tan forts en home que pusquen destruir a home lo franc arbitre, que Déus ha creat en tan gran força e virtut que per null peccat no pot ésser vençut ni sobrat» (pág. 64).

ocasión de la existencia del mal en el mundo y de las injusticias sociales [26]; al revés, para Llull es precisamente el acicate que mueve su alma misionera en el ansia de ganar almas para Cristo.

El hombre es libre, con forzosa libertad para ganar o perder su destino ultraterreno, y la acción de Dios regulando el conjunto ordenado de las criaturas no obsta a esa libertad de la criatura racional. La libertad es condición de ese orden y de la propia justicia de Dios, que dejaría de ser tal justicia si Dios predestinase arbitrariamente a los hombres desde el principio forzándolos — como Wycleff y Lutero pretendieran luego — a salvarse o a condenarse sin mérito ni culpa respectivamente:

> «car judici non pot ésser sens llibertat
> ne llibertat construeny precís ne predestinat» [27].

Cuando Llull emplea la palabra *predestinación* en sus obras, más bien quiere decir *presciencia;* y así han de leerse los pasajes en que intenta coordinar el franco albedrío humanal con la que denomina predestinación divina. La cual presciencia es tan necesaria a su entender como lo es la libertad humana. La libertad humana constituye preciso requisito para la existencia de la justicia divina, ni más ni menos que la presciencia, resultado ineludible de la eterna sabiduría de Dios [28]. ¿Cómo armonizar ambas si las dos son necesarias? Llull, el gran razonador de la fe, se para ante la puerta cerrada de lo incomprensible; él, el mismo que algunos han querido presentar audaz racionalista, sabe dar lección de mesura llegando con la razón humana solamente hasta donde ésta podía llegar. Ha de aceptarse la existencia de ambas, presciencia-predestinación y libre albedrío, porque los dos son necesarios, debiendo armonizarse por cuanto la armonía entre

26. En la parte VIII, capítulo XXIII del *Fèlix de les meravelles*, al razonar el ermitaño a Félix por qué hay injusticias en el mundo siendo así que lo creó Dios y que Dios es la misma justicia, le dice: «Fill, la justícia de Déu ha creat en hom franca volentat, e per ço no pot, ne deu, ne vol costrènyer en hom franca volentat. E car los hòmens francament s'inclinen a més amar, conèixer, honrar e servir los uns als altres, que a conèixer, amar, honrar e servir Déu; per açò se segueix que injúria és més en lo món e major que justícia; car justícia vol que hom mesur los plasers que sent corporals, ço és saber, veen, ausint, odorant, gustant, e sintent, e açò mateix dels plasers qui ha espirituals, ço és membrant, entenent e amant; e la justícia de Déu vol que hom de majors mesures als plasers espirituals que als corporals. E com hom fa de açò lo contrari, adoncs injúria sobrepuja justícia» (tomo II, pág. 93 del *Fèlix de les meravelles del món*. Edición de JERÒNIM ROSSELLÓ, Palma de Mallorca 1903). — También a las págs. 96-97, donde el ermitaño razona los triunfos de los malos y los sufrimientos de los buenos. — Existe una edición reciente del *Llibre de meravelles* o *Fèlix* por MOSSÈN SALVADOR GALMÉS (Barcelona 1931-1934).

27. *El Desconort*, estrofas XLIV y XLV (en *Obras rimadas*, 344). — Además de la edición de poesías lulianas por ALÒS-MONER a que antes nos hemos referido, debemos consignar la reciente edición del *Desconbort* por AMADEU PAGÈS.

28. *Disputatio fidelis et infidelis*, 49 a (en *Opera*, Maguntiae, por Joannem Gorgium Häffner, IV, 1729). — También en el capítulo LXVIII del *Liber Proverbiorum*, números 1-5 (en *Opera*, VI (1737), 118 a).

ellos es la única solución posible [29]. ¿Cómo? Alguna imagen, la del espejo divino que refleja indiferentemente los diversos coloridos de los actos de las criaturas humanas, pudiera servir de explicación comparativa [30], por más que Llull no se detenga en ella, prefiriendo confesar de plano la incapacidad resultante de las limitadas dimensiones de la inteligencia o del raciocinio de los hombres. Lección de humildad franciscana y de sinceridad filosófica, inapreciable para juzgar la postura de pensador. «Difficile est intelligere», concluye, «quod predestinatio et liberum arbitrium possint insimul stare secundum fragilitatem humanae rationis» [31].

Otros muchos textos pudieran agregarse con valor confirmatorio, para mostrar la manera en que la humildad luliana penetra agudamente en los problemas para buscar la conveniente respuesta última. Y es que si por una parte Llull veía en Dios el conjunto de perfecciones de que las maravillas de la naturaleza son un flojo eco, por otra la libertad era la vía por donde el hombre podía elevarse hasta la perfección divina en alas de ese amor apasionado que es la tónica de toda esta filosofía de fervores [32]. Para Llull el corazón tiene argumentos más poderosos que los de la razón fría y meditativa.

4. Ese amor que lleva al conocimiento de Dios es asimismo clave de la cultura humana. Al igual que para san Agustín, para Llull las ciencias tienen importancia en la medida en que acercan a Dios.

El apetito de saber es natural, una manifestación más del amor del hombre a las demás criaturas [33]; el ansia de sabiduría es una chispa en la hoguera del corazón del Doctor Iluminado.

Por eso el saber es agradable, porque el amor es lo más agradable de todo. «Lo filosof ama veritat de les coses per ço que en aquell saber delectació pusca haver» [34]; delectación que torna llevaderos los esfuerzos del pensador[35], que al realizarlos cumple el destino humano de amar a Dios en la verdad que puso en las criaturas.

Todas las ciencias humanas se subliman y jerarquizan en la proyección constante con que el amor vuelca sobre Dios las miradas y apetencias terrenales. El saber se ordena al amor de Dios y de las cosas por El creadas en el mundo, llegando a uno y a otras por la vía gnoscitiva [36]. De donde

29. *Llibre de demostracions*, 560.

30. *Ars generalis ultima* (Estrasburgo, Zetzner, 1609), 388.

31. *Liber proverbiorum*, 118 a.

32. Tanto es así, que el ermitaño tiene buen cuidado de apuntar a Fèlix como la libertad humana existe en función del amor de Dios, y solamente con esas miras. «Llibertat, fill, dix lo ermità», se lee en el capítulo XLI, parte VIII, «està en coratge de hom, per ço que la volentat am francament Déus *(Fèlix de les meravelles*, I, 185).

33. *Llibre de contemplació en Déu*, VI (1913), 217-228.

34. *Arbre de Ciència, escrit a la ciutat de Roma l'any MCCLXXXV*, Edición de Salvador Galmés, I (Palma de Mallorca 1917), 222.

35. «Filosofia és ciència molt agradable a saber», se lee a la pág. 46 del *Llibre d'Intenció*.

36. *Llibre d'Intenció*, 45: «Ciències són per intenció de conèixer e amar Déu, e de conservar lo món en bon estament.»

la alta dignidad de la filosofía, cuya meta es el hallazgo de la verdad en las cosas [37], verdad que retrata la verdad teológica fundamental que es Dios. Para Llull no caben contradicciones entre teología y filosofía, ni siquiera la posibilidad de que existan dos verdades separadas cual quisieron Averroes y sus imitadores parisinos. La filosofía se sujeta a la teología y en la verdad teológica única confluyen la fe y la razón con estrechísimo abrazo.

Uno de los aspectos más vidriosos de la sistemática luliana es el de las relaciones entre la fe y la razón. Se le ha tratado de racionalista y de que se dejó impregnar de las proposiciones averroístas que tan acerbamente combatiera [38], siendo así que su propósito fué fundir tan íntimamente la filosofía con la teología como Averroes pretendió separarlas.

Lo que de intentos racionalistas hay en Llull es su pretensión de demostrar racionalmente los misterios de la fe, extremando la postura de Ramon Martí, que se contentaba con demostrar racionalmente los *preambula*. Más apasionado y rendido a la obsesión de extender el dogma entre los infieles, acude Llull a la filosofía en busca de pruebas con las que confundir a los doctores mahometanos; esas pruebas destinadas a demostrar la verdad del dogma cristiano dirán del alcance de su supuesto racionalismo.

Las esenciales son las «razones necesarias», y éstas tienen un carácter vitalista e intuitivo que en nada se aparta del «credo ut intelligam» anselmiano o de las iluminaciones de san Agustín. En ellas el corazón suple las obscuridades del intelecto, aportando argumentos, si no apodícticos al menos persuasibles, poniendo en juego datos sacados de instintos psíquicos y de las raíces morales del sentir normal del hombre.

Verdad es que Llull aspira a ascender desde la filosofía a la teología en lugar de bajar desde la segunda a la primera; pero tal subida tiene lugar tan sólo en los casos en que precede la divina revelación, sin que en ningún momento subordine la fe a los resultados del pensar filosófico [39]. Contra lo que está, es contra la postura que de antemano niega la posibilidad de demostrar los dogmas de la fe cristiana [40], ya que, de admitir tal punto de vista, su empresa misionera resultaría altamente perjudicada. Niega que deba renunciarse a probar la fe, ya que fe y razón son dos caminos que convergen en la verdad única de Dios. Frente a la dualidad de verdades averroístas, él coloca una sola verdad a la que resulta accesible llegar por dos caminos: por el de la razón y por el de la fe; y lo que Llull hace es

37. «Philosophia est objectum appetitus intellectus, qui desiderat scire veritatem naturalium rerum» *(Liber proverbiorum,* 121 b).

38. Por ejemplo Langlois, *La vie en France au Moyen-Âge: La vie spirituelle* (París 1928), 23 ss.

39. Acerca de este extremo, vide las acertadas consideraciones de Sureda i Blanes en las págs. 163-165 de sus *Bases criteriológicas;* así como el artículo de Joan Garau, *Estudi de la doctrina filosòfico-teològica qui's conté en el «Llibre del Gentil y los tres sabis» del Bto. Ramon,* trabajo premiado en un certamen celebrado en 1899 en el seminario de Palma y recogido en el número de marzo de 1901 del «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana».

40. Consagra la parte primera del *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto,* en *Opera,* IV (1729), «contra illos, qui dicunt, quod Fides non debeat probari» (pág. 1 a).

andar el primero cuando ya ha recorrido el segundo. Mas, en caso de duda, afirmando que el primero, el teológico, es el acertado. «Fe e raó», escribe en la *Doctrina pueril*, «se covenen en la ciència de teologia, per ço que si fe defall, que hom s'ajut ab raons necessàries; e si raó defall a l'humanal enteniment, que hom s'ajut ab fe, creent ço de Déu que l'enteniment no pot entendre». Y, a renglón seguido, que «Aristòtil e Plató e los altres filosofs qui volien haver conexença de Déu sens fe no poguen pujar tan alt llur enteniment que poguessen haver declaradament conexença de Déu» [41].

Hay, sí, en Llull, una gran confianza en las lumbres de la razón humana y en ellas apoya su faena misionera; confianza igual a la fe en el individuo que impregnaba el sistema político de las libertades de la Cataluña y del Aragón medievales. Aplica a las contiendas teológicas la medida que los tratadistas aplicaban al régimen constitucional, y si juzga que la razón humana acabará a la postre por preferir la verdad cristiana a la mentira coránica, es porque para él, como para su pueblo, la inteligencia privaba sobre la barbarie de la fuerza.

En el *Libro de los cinco sabios* la discusión sobre los problemas religiosos basta para abrir brecha en el muslín, ya que el mero estudio de la filosofía le había conmovido los cimientos de la fe en Mahoma [42]. Llull quiere aprovechar la filosofía como ariete para batir los muros del dogma islámico, y es en esta postura intelectual y misionera donde hay que buscar la clave de su actitud.

Confía, a fuer de catalán, en el hombre, transido como estaba de aquel humanismo, en definitiva de la más pura solera clásica y mediterránea, decantación de civilizaciones milenarias que tan bien supo incorporarse la Cataluña de los siglos medios. Por eso su misión enderezada a convencer y no a vencer, rica de argumentos y renunciadora a las imposiciones violentas, se ciñe a demostrarles la fe, en la certeza de que la razón humana tiene virtud bastante para aceptar voluntariamente la verdad de Cristo. Y así toda su obra, tan exuberante y multiforme, se dirige a presentar la fe «per força d'argument» [43], y sus libros tienden sin excepción en aras de ese afán misional enderezado a seres libres y racionales, a «que els serraïns ne pusca hom confondre, mostrant-los la error en què són e donant-los doctrina de nostra santa fe cristiana» [44].

Reducida a sus verdaderos linderos, esta confianza en la razón no tiene nada de heterodoxa, sino que es en primer término un retorno al plantea-

41. *Doctrina pueril*, Edición de M. Obrador i Benàssar (Palma de Mallorca, 1906) *(Obras*, I, 135). — Tan convencido estaba Llull de la intocabilidad que exige la unidad de las creencias dogmáticas, que en su *Blanquerna* adjudica a un cardenal, el llamado *Qui sedes ad dexteram Patris miserere nobis*, la función de interpretar el texto evangélico, o «ofici de comparacions» (págs. 356-361).

42. «Respondit Saracenus dicens: Domine, sum Saracenus, et longe tempore credidi legem Saracenorum esse veram; veruntamen propter Philosophiam, in qua diu studui, sum deductus ad maximum de veritate nostrae fidei» *(Liber de quinque sapientibus*, en *Opera*, II (1722), 2 b).

43. La frase es del mismo Llull en *El desconhort (Obras rimadas*, 332).

44. *Art amativa*, Edición de Mossèn Salvador Galmés (Palma de Mallorca 1933), 7.

miento que san Agustín y san Anselmo dieran a la cuestión, y en segundo lugar una muestra más de cómo la filosofía luliana evoca ya desde las premisas el sentido de libertad y de dignidad humanas, que son la gran conquista del pueblo catalán en la Edad Media.

5. Al unir la teología con la filosofía, Llull se limitaba a cumplir uno de sus objetivos primordiales: la construcción de una enciclopedia del saber que abarcase a todas las ciencias conocidas al servicio y honra de Dios, la cual no quiso dejar tampoco, a tono con su cálida actividad inconfundible, reducida a un esquema frío, sino antes procuró darle realidad en la vida espiritual del Medievo, encargando a un cardenal de la utópica constitución que traza en el *Blanquerna* el oficio de «honrar la saviesa de Déu» mediante el fomento del estudio cristiano de las ciencias, del derecho, de la medicina, etc. [45].

La estructura del gran cuerpo científico que son las *Artes* y el análisis de la formación del método son temas tratados a fondo por los hermanos Carreras i Artau, a cuyo estudio me remito. Lo que al especialista toca es señalar el papel de los estudios jurídicos y políticos dentro de la enciclopedia del saber que Llull ordenó.

El análisis del derecho y de la vida comunal es parte constante en la temática de los distintos libros de Llull, casi como el colofón final que cierra las agitadas preocupaciones del autor; pudiéndosela considerar con toda justicia como la coronación del sistema de las *Artes* y la rama señera de sus árboles lógicos, porque a ella van subordinadas las demás cuestiones, ya que en el plano de nuestros estudios es donde únicamente alcanza a cobrar realidad la pasión misionera acicate de la obra del Doctor Iluminado. Sin que la olvide nunca; incluso en el plan de estudios que Blanquerna instituye como abad de convento establece la filosofía y el derecho [46].

La discriminación entre los sectores ético, político y jurídico es difícil de establecer en la visión luliana de esas materias, habida cuenta del carácter apologético que las sirve de molde doctrinal. Hasta en las separaciones del *Arbre de Ciència*, la más precisa de las catalogaciones que forjara, el pase del árbol moral al imperial y al apostólico, formalmente logrado, apenas tiene repercusiones en cuanto al contenido, pues las ramas, las raíces y los frutos ofrecen una consideración esencialmente eticista y moralizadora. El propio doctor mallorquín resalta esta referencia constante al escribir que las «rami Arboris Imperialis significantur in ramis arborum, et maxime in ramis primae partis arboris moralis quos habere debent contra ramos, qui sunt in secunda parte illius arboris» [47]. Con la conclusión inmediata de que en la realidad la vida de las ramas del árbol imperial dependen de la fertilidad de sus correspondientes del árbol moral. «Et etiam ad principem spectat habere inter alia septem ramos; videlicet justitiam, amorem, timo-

45. Es el cardenal *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, cuyo cometido reseña en el capítulo LXXXVI del *Blanquerna*, 333-337.

46. *Blanquerna*, 191.

47. *Ars juris et arbor imperialis* (Palma, Michaelis Cerdá et Antich, et Michaelis Amorós, 1745), 20.

rem, sapientiam, potestatem, honorem et libertatem; quoniam sine istis ramis princeps habere non potest bonos flores, nec bona folia, nec de ipso fructus bonus colligi potest» [48].

Esta indiscriminación entre lo ético y lo político dentro del contenido del árbol imperial se acentúa en lo que respecta a las relaciones entre lo político y lo jurídico, porque Llull incorpora las cuestiones jurídicas a las del árbol imperial, de tal modo que no queda aquí ni siquiera la diferenciación formal que entre lo ético y lo político se daba. Basta repasar las cuarenta hojas del árbol imperial para ver como en su mayoría son instituciones jurídicas de derecho privado ajenas a las instituciones públicas: compra, venta, comodato, depósito, promesa, permuta, donación, presunción, libertad y servidumbre, prueba, confesión, negación, legado, acusación y defensa, tormento, difamación, hurto, homicidio, calumnia, blasfemia, etc. [49]. Cuestiones propias del derecho civil, penal o procesal que, si tienen cabida en el estudio de los problemas puramente políticos que debiera abarcar por su título el árbol imperial, entran allí porque no hay un árbol jurídico aparte, pues Llull no diferenció lo jurídico de lo político.

La temática del *Ars juris*, con su complejo sistema de figuras y álgebra jurídica, parece a primera vista contradecir esta observación, dejándola reducida al *Arbre de Ciència* y propia por ende del año 1296 en que Ramon compuso el *Arbre*, mas no del 1283 en que redactó al *Ars juris*. Opinión que caerá por tierra apenas el lector tome la molestia de hojear sus páginas o revise las fuentes de alguna monografía especializada, como la del Padre Andreu de Palma de Mallorca [50].

Entre los seguidores del genial Barbaflorida los intentos de discriminación son más acusados, pero sin concluir en separaciones incompatibles con la lógica misionera, y por ende moralizadora, que sirve de unidad a todo el sistema informando hasta los más apartados recovecos conceptuales.

Así, por ejemplo, Bernat de Lavinheta recoge la tripartición aristotélica entre ética, económica y política, señalando como la primera estudia las cuatro virtudes cardinales, la segunda el régimen de la ciudad y la última la ordenación de la familia [51].

Otro comentarista, el jesuíta alcaraceño Sebastián Izquierdo, también incluye a la política y al derecho dentro de los estudios morales, de acuerdo con la problemática del maestro, logrando un cuadro harto expresivo [52]:

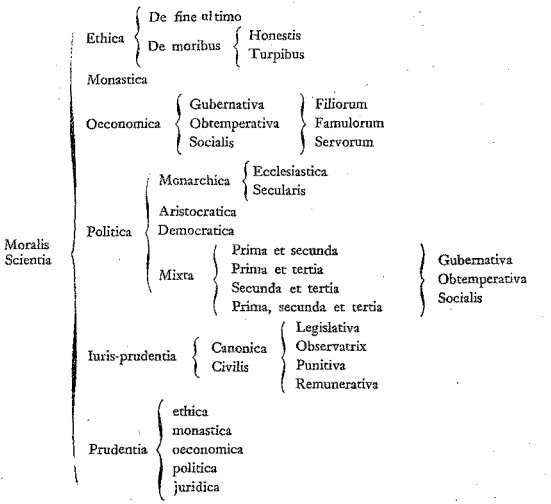
48. *Arbor imperialis*, 20-21.

49. *Arbor imperialis*, 32-33.

50. P. Andreu de Palma de Mallorca, *Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramon Llull* (Mallorca 1936).

51. Bernardum de Lavinheta. *Practica compendiosa Artis Raymundi Lulli. Explanatio compendiosa q. applicatio Artis Illuminati Doctoris Raymundi Lull, ad omnes facultates ... lucubrata: et ad communem omnium utilitatem edita* (Lugduni, Joannis Moylin, 1523). Cita al folio 197.

52. Sebastián Izquierdo, *Pharus Scientiarum* (Lugduni, sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard, 1659). Cita al II, 256.




Entendiendo a la ciencia moral como una de las ocho ramas en que parcela el saber humano.

Y Pedro de Guevara, uno de los más finos expositores, es todavía más expresivo al afirmar que «por este árbol imperial se podran reduzir a ciencia, y demostración todas las cosas legales» [53].

No tan exactamente, aunque siguiendo idéntica orientación, el jesuíta Atanasius Kircher incluía a los estudios políticos como parte de los éticos, tomando los puntos de vista morales como base para el enfoque de la división de las formas de gobierno u otros análogos [54].

63. PEDRO DE GUEVARA, *Arte general para todas las sciencias, en dos instrumentos, Recopilado del Arte magna, y Arbor Scientiae del doctor Raymundo Luil* (Madrid, Pedro Madrigal, 1586), fol. 68.

54. ATHANASIUS KIRCHER, *Ars magna sciendi, in XII libros digesta, qua nova et universali methodo per artificiosum contextu de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputari, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest* (Amstelodami, apud Joannem Janssonium a Waesberge, et Viduam Elizei Weyerstraet, 1669). — En las págs. 386-391 trae una serie de tablas en las que reduce toda

Resumiendo. Dentro de la enciclopedia de saberes que Llull construyó, el derecho y la política sirven de coronación a todas las materias, porque en la lógica del orden de cuestiones analizan la vida humana en la que el asceta mallorquín quiso volcar el apasionado ardor misionero que le animaba. Pero una vez aisladas en conjunto, carecen de separación entre sí, girando en torno a la problemática política en el aspecto formal y transidas de un eticismo que cala hasta los temas más menudos.

Estudiar esos problemas corresponde a los parágrafos siguientes.

6. La ética luliana se centra en un planteamiento de las dos intenciones y a la consideración jerárquica de ellas; esquema que el maestro balear aplica a las variadas situaciones humanas, en un verdadero alarde de sugestividad y artificio en los planteamientos.

La política, más desenvuelta y rica, ofrece un estudio bastante completo de la convivencia humana, aunque sin la ordenación que hoy día apeteceríamos, pero que resultaba imposible en escritor de tal época y condición.

El esquema formal de su concepto de la comunidad política es la obra de Aristóteles, con el oportuno recalcar de la «vida buena» como nota moralizadora. «Poble és per intenció de congregació e ajustament de gents per ço que hi sien nades bones costumes, e que sien diverses mesters en ciutat, los quals són a hom necessaris així com mercader e ferrer, fuster

la Etica a un cuadro de virtudes según las figuras de los extremos opuestos. Junto a las propiamente éticas interesan los números 16 y 17, ambas en la página 390, bajo los signos de M y AE, «major omnibus» y «omnia aequans» respectivamente.

Helas aquí:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| M. Omne quod | Amplificat | B | est | Monarchica | Recte administrata talia sunt. Ergo |
| | Accumulat | M | | Aristocratica | |
| | Auget fortunam | O | | Democratica | |
| | Emolumentum confert | P | | Oeconomica | |
| | Causat opes | S | | Monastica | |
| | Incrementum dat rebus | Vo | | Potestas | |
| | Felicem reddit statum | Vi | | Ordo statuum | |
| | Conservat Respublica | Ve | | Regimen publicum | |
| | Providet omnibus | G | | Omnis principatus et dignitas | |
| AE. Omne quod | Affectat qualitatem | B | | Amicitia inter pares | Talis est. Ergo |
| | Coaequat omnia | M | | Justitia | |
| | Ponderat quod bonum est | O | | Parium consortium | |
| | Medium inquirit in omnibus | P | | Aequalitas ordinis | |
| | A contrariis separat | S | | Justitia commutativa | |
| | Ad mediocritatem reducit | Vo | | Justitia distributiva | |
| | Extrema mediis adaptat | Vi | | Democratia | |
| | Imitatur quod justum est | Ve | | Respublica | |
| | Retribuit bonum | G | | Concordia in bonum commune | |

e sabater; e los altres oficis qui a arts mecàniques se convenen» [55]. Los requisitos para la definición de la comunidad son tres, pues, en nuestro Barbaflorida: *a*) comunidad de vida; *b*) fin moralista de vida buena, y *c*) que la comunidad cuente con medios materiales de subsistir. Todo de pura impronta aristotélica [56], porque en la segunda condición reverdece la tendencia eticista del Estagirita y en la tercera la αὐτάρκεια de todos los pensadores helénicos.

Lo peculiar de la concepción luliana es como injerta, en este planteamiento técnico sencillamente aristotélico, su perspectiva franciscana de la vida, dando nueva vitalidad a la teoría clásica de la comunidad al poner al amor como alma de la convivencia. El común amor de todos los hombres hacia Dios forja una trama de mutuos quereres, reflejos del querer que a Dios se debe; de tal modo que la vida en común carecería de sentido si se la redujera a la fría consideración técnica de una yuxtaposición de seres racionales; es el amor, el amor franciscano que clava sus raíces en el suelo afectivo del corazón y hasta me atrevería a decir que en el juego estelar del universo, el que da calor existencial y vivifica las relaciones interhumanas.

La eterna disyuntiva amor-odio como criterio de ordenación política, tiene por eso una contestación diametralmente opuesta a la que siglos después le dará un práctico de la política renacentista italiana. En líneas que rozan lo utópico, Ramon Llull se eleva al cielo a fuerza de ahondar en la trama de los mundos, para él reflejo puntual de Quien la hiciera inflamado en ansias de amores:

Por lo cual los seres de la tierra deben tender a lograr el amor y no a basar su poder en el miedo que infundan a sus súbditos, pues sus señoríos políticos han de imitar el modelo de la monarquía divina del cosmos. Textualmente lo declara Llull, al decir que

> «Déus és molt gran emperador
> qui mana a hom per amor» [57].

Pues el amor es chispa divinal y el odio negación del orden bondadoso que la bondad de Dios puso en las escalas ontológicas, el amor deberá ser

55. *Llibre d'Intenció*, 63. — A cuya definición se corresponde la que da en el capítulo LXXI del *Liber proverbiorum*, aunque ésta adolezca de menos precisión conceptual: «Societas ets vecinitas, in qua homnies habent concordantiam propter aliquem finem» (pág. 119 b).

56. Fijándose en un aspecto parcial del pensamiento luliano, la identificación del bien público con la salvación de las almas, ha sostenido H. Wieruszowski la ausencia de ingredientes aristotélicos en el pensamiento del beato Ramon (*Ramon Llull et l'idée de la Cité de Dieu*, «Miscel·lània Lulliana: Homenatge al B. Ramon Llull en ocasió del VII centenari de la seva naixença» (Barcelona 1935), 412). Aunque el factor platónico y franciscanista sea predominante, las consideraciones que siguen denotan la existencia de ingredientes aristotélicos, manifestando lo exageradamente inexacta de la postura de Wieruszowski.

57. *Els cent noms de Déu* (*Obras rimadas*, 254).

sostén del príncipe [58]; únicamente para quienes prefieren el vicio y al preferirle niegan la bondad que Dios puso en el ordenamiento universal, debe emplearse el temor como arma de gobierno [59]. Cabalmente si alguien debe sentir temor en una comunidad como la que Llull idealmente teoriza, no es el conjunto de los súbditos, sino el gobernante, que deberá temer por el peso de su mucha responsabilidad delante de Dios y de su pueblo [60]. La teoría luliana de la comunidad política recoge así las aspiraciones de los movimientos evangélicos del siglo XIII, sin que la admisión de los patrones doctrinales de la Grecia clásica obste al ansia de enfocar los problemas humanos a través del prisma de la fe de Cristo [61].

Constituída alrededor de un príncipe cristiano que recuerda muy mucho al príncipe evangélico de Arnau de Vilanova, aunque Llull no utilice apelativos entonces clasificadores en una de las tendencias del momento, la comunidad se ordena como las ramas sobre el tronco de un árbol, ahora árbol político en la terminología del gran balear.

Diez son los sectores de la comunidad, o, en palabras de Llull, diez son los brazos del árbol imperial: nobles, caballeros, burgueses, consejeros, procuradores, jueces, abogados, sayones o alguaciles, confesores y pesquisidores [62].

Ni que decir tiene que estos diez estratos de la comunidad política los toma Llull de la observación del momento; su sociología es una sociología descriptiva de la realidad social, eco de las especies de vida política que la realidad actual proporcionaba. Lo mismo han hecho los pensadores de todos los tiempos, siendo la experiencia diaria el arsenal de datos de este Ramon a menudo injustamente tachado de utópico.

En donde brota su idealismo es al teñir de eticismo estos datos que la realidad brindaba, cuando a la estructura de la sociedad en que se movía lleva la regla de la moral de la primera intención, aquella que, cual señalé

58. «Idcirco princeps suum populum nutrire debet fortius ad amandum, quam ad timendum, cum ita sit, quod amore sit nobilius quam timere, quia plura sustinet homo per amorem, quae per timorem non sustineret» *(Arbor imperialis*, 22).

59. La cuestión 877 de la *Lectura super Artem Inventivam et Tabulam Generalem* plantea el problema y lo resuelve en el sentido dicho *(Opera*, V (1729), 350b). Corroborándolo la definición del príncipe que da a continuación, como «ille liber homo, quem injusti homines magis timendi».

60. «Timor est ramus, qui convenit principis duobus modis: Unus modus est principalior, videlicet quod timeat Deum; et alius modus est quod timeat populum suum» *(Arbor imperialis*, 23).

61. Así se ve el error de la señorita WIERUSZOWSKI, la cual se ve forzada a reconocer como «Lull ne s'arrêtait pas à la negation stérile de toute institution actuelle, qui étaint l'essentiel du joachinisme franciscain. Avec l'activité de sa nature passionnée, il voulait s'emparer de toutes ressources possibles de ce monde, pour en profiter en faveur du véritable devoir de la chrétienté» *(Ramon Llull et l'idée de la cité de Dieu*, 414).

62. *Arbor imperialis*, 9-10. En un plano psicológico el *Blanquerna* precisa otra diferenciación, aunque más incompleta, en cinco estados que se corresponden a las cinco llagas de Cristo: matrimonio, religión, prelacía, papado y vida monástica *(Blanquerna*, pròleg, 3). Pero a primera vista cabe reconocer no tiene ni el sentido técnico ni la intención doctrinal política de la que recojo en el texto.

antes, implica una cerrada adecuación de las criaturas al Creador. «Omnes istae branchae», dirá, «debent esse habituatus et indutae primis branchis arboris moralis» [63].

Eticismo que matiza de utopía su pensamiento, pero que a la larga es simplemente la afirmación de su evangelismo misionero en el terreno de la doctrina de la comunidad política. Siendo ésta una de las cosas que elevan a Llull por encima de los otros escritores que en el Medievo se ocupan de catalogar la comunidad precisando sus aspectos y facetas, porque el planteamiento que con semejante perspectiva cobran las cuestiones que hoy diríamos sociológicas aventaja en mucho a los propósitos de un Reginald Peacock [64] o de un don Juan Manuel [65]. La primera intención es regla tan elevada que impone una altura de pensamiento de raro valor en la historia de las doctrinas políticas; no podía reducirse a esquema descriptivo la pasión a lo divino del genial Ramon, porque no es dable encerrar en las piedras de un cauce el piélago arrollador de su amor franciscanista a las criaturas que reflejan la esencia misma de la perfecta divinidad.

Interminable sería señalar cómo la consideración eticista se proyecta sobre cada una de las maneras de vivir que componen la comunidad. Aludiré solamente al ramo de los nobles y caballeros para apuntar como en el *Llibre d'Intenció* se les propone por lema principal amar la justicia en nombre de Dios [66] y en el *Fèlix de les meravelles* se les da a Dios por modelo de nobleza suma [67]; con lo cual la verdadera nobleza se define según la regla eticista que antepone la buena conducta al alto nacimiento [68]. La lealtad, la franqueza y la humildad son la condición de este modelo luliano del caballero.

Tanto sucede con su concepción del gobernante, aunque aquí varíe la terminología, pues unas veces le denomina príncipe y otras centra la consideración alrededor de un supuesto árbol imperial. El maestro mallorquín repite las consideraciones moralistas usuales en los escritores del Medievo,

63. *Arbor imperialis*, 10.

64. F. Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa (seis estudios)*, 169-206.

65. «Lulio», escribió con magistral exactitud F. de P. Canalejas en su trabajo *Raimundo Lulio y don Juan Manuel (siglos XIII y XIV)*, publicado en la «Revista de España», «abrigaba un propósito universal: su libro mostraba el ideal a que podía llegarse usando los oficios según su final intención, y amonestaba a que todos los cumplieran severa y religiosamente. Don Juan Manuel se limitaba a instruir, a explicar el origen, la importancia y las atribuciones, ya de los oficios de los laicos, ya de las dignidades de la clerecía» (II (1868), 136).

66. *Llibre d'Intenció*, 61-62.

67. *Fèlix de les meravelles*, II, 202-207.

68. En *Els cent noms de Déu* se lee que

«mais val noblea en present
que no fa en traspassament,
car pus luny està a nient.
Home noble por ésser vil,
e home vil pot ésser gentil,
si és leial, franc e humil.»

(*Obras rimadas*, 294.)

resaltando su obligación de obrar con justicia, fin principal de su oficio [69], porque el rey que no gobierna rectamente dejaría automáticamente de serlo [70]; punto de vista que resulta del carácter moralista de las raíces del árbol real, que es una tabla aretológica de varias virtudes peculiares [71].

Característica del príncipe es la *potestas*, facultad de mandar típica de su oficio que es para él lo que el martillo para el artífice o la espada para el soldado [72]; poderío peculiar que pone en movimiento toda la máquina política y sin el cual el árbol social carecería de savia.

Los detalles de su dibujo modelar del gobernante los trazó Llull en una *Doctrina de princeps*, citada en el Blanquerna y desgraciadamente perdida, en la que al opinar de Jerònim Rosselló debió aprovechar su propia experiencia palaciega [73]; resultando innecesario para mi objeto averiguar si al referirse al emperador tenía presente a Rodolfo de Habsburgo o a Miguel VIII de Constantinopla [74], cuestión histórica que sólo sirve para subrayar una vez más la índole realista de los estudios políticos lulianos, que concibió adrede, anclados en una problemática comparativa de los distintos regímenes políticos [75], con un realismo experimental en que se prefigura el moderno derecho comparado y en que se sigue fielmente la cuerda metodología aristotélica. Prueba una vez más de la maestría con que Llull supo armonizar idealismo y realismo gracias a su genio aparentemente volcánico y desordenado, pero en el fondo clásicamente mediterráneo.

**7.** La vía segura por donde lo moral infiere en lo político es por la obligada conducta virtuosa del príncipe, o sea por el conducto de las exigencias aretológicas del convivir. Las cuales se concretan en dos virtudes: la prudencia y la justicia.

La prudencia es para Llull la elección conveniente de lo bueno y el rechace de lo malo, ciencia suprema de la opción que enseña a optar según las circunstancias y sin perder de vista la primera intención que ordena al hombre a Dios. Como virtud es hábito, un «habitus scientiae» que resulta de la práctica de la sabiduría, y cuyos requisitos son la sutileza del inte-

69. *Llibre d'Intenció*, 60.

70. *Els cent noms de Déu* (*Obras rimadas*, 264).

71. *Arbor imperialis*, 4-5.

72. *Arbor imperialis*, 8 y 25. — Sobre los fines del poder político el capítulo IV del *Llibre de Santa Maria*, editado por Mossèn SALVADOR GALMÉS en el tomo X de las *Obras* (Palma 1915).

73. JERÒNIM ROSSELLÓ, *Conferencias sobre Ramon Lull y el lulismo*, «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana», X (1903-1904), 71-80, 97-106, 129-140 y 161-170. Especialmente a la pág. 102 b.

74. La opinión antigua creía ser Rodolfo de Habsburgo el emperador que aparece en el *Blanquerna;* porque se hace alusión a Miguel VIII de Constantinopla está HANS HERMANN CRAMER VON BESSEL en su artículo *Qui est l'«emperador» du Blanquerna?*, publicado en el «Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana», XXVI (1935), 169-179.

75. Tanta importancia concedía Ramon Llull al estudio comparativo de las diversas ordenaciones políticas que en el *Blanquerna* asigna a un cardenal la misión exclusiva de averiguar al'estament de les terresa de todo el mundo, su religión, gobierno y demás pormenores; es el cardenal *Domine Fili unigenite Iesu Christe (Blanquerna*, 342-347).

lecto y la alteza de miras del sujeto. Virtud política en tanto grado que es la virtud que por excelencia conviene a los gobernantes, siéndoles mucho más precisa que a los particulares [76].

La justicia es la segunda gran virtud política, y Llull acepta definirla, según el tenor clásico, como aquella que da a cada uno lo suyo [77], con una sencillez doctrinal que contrasta con el alambicado desarrollo que le dieran algunos lulistas posteriores [78], ya que la más complicada de sus definiciones es la que la construye como virtud que iguala la grandeza con la bondad [79]. A pesar de tratarse de una virtud eminentemente social, pues dar a cada cual lo suyo presupone una situación de convivencia, es una virtud profundamente psicológica en cuanto enraíza en una postura anímica bondadosa [80]; por eso es la virtud que conduce al hombre a su fin último de salvación eterna, ya que enlaza lo terreno con lo eterno al medir el destino definitivo de los seres racionales según se amolden o no a sus preceptos mientras transitan por la tierra. Siendo tan exacta esta interpretación por lo que a Llull se refiere que entre sus efectos coloca nada menos que aquellos que eran el compendio de todas las perfecciones para su visión franciscana de la vida: la piedad y la humildad, o sean el amor a Dios y a las criaturas [81].

Las cualidades de la virtud justicia son: bondad, grandeza, sapiencia y voluntad, todas aplicadas al juicio [82]. Su misión, la de enderezar a los hombres, mientras viven en la tierra, a su primera intención divina. Mientras que la prudencia enseña a elegir entre lo bueno y lo malo, según criterios de conveniencia, la justicia tiene presente miras ultraterrenas. Ambas son virtudes políticas, pero varían los matices. La prudencia es virtud política cuyos efectos no exceden a las exigencias y problemas del convivir; la justicia, en cambio, hace dar a cada uno lo que le corresponde en atención a ser mandato de Dios más que en cuanto tal obrar sea el más útil en la convivencia de los hombres.

76. *Doctrina pueril*, 97-99. — *Liber Proverbiorum*, 100 a. — *Lectura super Artem Inventivam*, cuestiones 458-465, pág. 337 a.

77. *Arbre de Ciència, I*, 234. — *Doctrina pueril*, 95. — *Llibre de Santa Maria*, 92, etcétera.

78. Por ejemplo, el jesuíta Athanasius Kircher, que en su *Ars magna sciendi*, página 409, trae hasta diez sutiles definiciones según los términos de distinción luliana de: «an», «quid», «de quo», «cur», «quantum», «quale», «quando», «ubi», «quomodo» y «quibus cum».

79. «Justitia est illa Virtus, quae ponit aequalitatem in magnitudine et bonitate» *(Lectura super artem inventivam, quaestio* 440, pág. 336 a).

80. «Justitia substantialiter est una in radice in anima» *(Quaestiones per Artem Demostrativam seu Inventivam solubiles;* en *Opera*, IV (1729), 181).

81. He aquí las encantadoras frases, verdadero modelo de gracia ingenua, del beato mallorquín:

«Justícia aporta humilitat,
misericòrdia e pietat,
e fa home enamorat.»

*Els cent noms de Déu (Obras rimadas*, 230).

82. *Lectura super Artem Inventivam*, quaestio 444, pág. 336 a.

En el juego luliano las dos virtudes se complementan mutuamente, contribuyendo a regular la perfecta vida comunal. Cada una aporta un sentido distinto y una dimensión ética aparte, pero coinciden en la misma finalidad política. Es de su armonización de donde resulta la comunidad ideal que muchos han tenido por utópica, y que a la postre no es sino el alcázar de los ensueños de un corazón apasionado y sin fronteras.

Su relevancia dentro de la concepción lulista está en que sirven para anudar lo ético con lo político, llenando a su teoría de la comunidad del sabor eticista que es alma de su ideario.

Asevera terminantemente Llull que unidas engendran la paz [83], fruto granado del árbol político [84].

8. Las ideas apuntadas para la comunidad política valen para la comunidad general que es la Cristiandad, que Llull, de acuerdo con el común sentir del Medievo, ordena alrededor de los dos ejes, pontificio e imperial. El objetivo final es el mismo de las comunidades populares: la paz. Una paz que no implica pasividad monótona de diaria subsistencia; es actividad de cruzada misionera, el requisito indispensable para la puesta en práctica de los proyectos de expansión de la fe.

Pese a las acusaciones de Eimerich, no cabe poner en tela de duda la fiel devoción del beato Ramon a la sede romana [85], ni su respeto hacia el clero [86], en contraste con las actitudes de los beguinos e iluminados de la época. El mismo interés que pone en vigilar la disciplina eclesiástica y en el cumplimiento de las normas canónicas sobre la conducta de los clérigos [87], demuestra su preocupación benévola, orientada a la reforma y no a la supresión de las instituciones eclesiásticas. Y el mismo *Blanquerna*, la gran ilusión proyectada hasta los más menudos extremos, ¿qué es, en definitiva, sino el programa de reforma más ideal, más mesurado, más bello y más oportuno que cabía concebir en los ásperos años del Medievo?

Más aún. En Llull lo imperial se borra hasta el extremo de que, a diferencia de las elucubraciones dantescas, el emperador es un príncipe en

83. *Libri Proverbiorum*, III b, capítulo LIII.

84. *Arbor Imperialis*, 46.

85. La proposición 54 de las tachadas por Eimerich como heréticas rezaba que «Summus Pontifex ex sensu Lulli vere et proprie solum est Vicarii Christi. Divi autem Pedri sucessor». Ya dió buena cuenta de ella el cisterciense ANTONI RAMON PASQUAL en el tomo II, págs. 435-439 de sus *Vindiciae Lullianae* (Avinón, J. Garrigan, 1778), adonde me remito.

86. Léanse, entre otros, los textos del capítulo LXXIV del *Liber Proverbiorum*, donde dice que «clericus est homo qui procurat salvationem hominum» y que «procuratio salvationis est nobilius officium» (pág. 120 b). O el capítulo LXXXI de la *Doctrina pueril*, donde declara que «clergue és home llogat a pregar Déu per lo poble e a mostrar la via perdurable per doctrina de paraules e per eximpli de santa e honesta vida» (pág. 150).

87. Baste recordar que en el *Blanquerna* dedica nada menos que tres cardenales a vigilar la disciplina canónica: el *Domine Deus Agnus Dei Filius Patris*, a las costumbres del clero; el *Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram* a inspeccionar los tribunales eclesiásticos, y el *Quoniam tu solus sanctus* a cuidar de la eficacia de los sermones y de la predicación.

sus estados igual que el rey en sus reinos. Reino e imperio no tienen sino leves diferencias de matiz y lo que se dice de uno vale para el otro. Cuando Llull habla del emperador o del príncipe se refiere en ambos casos a lo mismo: al poder gobernante de una comunidad. Todo el brillo de la tradición romana, que en Italia permanecía lo suficientemente vivo para mover la pluma del Alighieri, cede delante de las realidades que por aquellos años elevaban a bandera doctrinal los juristas de Felipe *el Hermoso*. Y no es que Llull niegue utópicamente la efectividad del papel del poder político, porque eso sería salirse de la realidad y el mallorquín es escritor sobremanera realista; por eso no prescinde de la *potestas* gubernamental al bosquejar su universal comunidad ideal. Lo que acontece es que dentro del poder político equipara al emperador con los príncipes, precisamente porque su realismo le impelía a hacerse eco de las realidades históricas y de la transformación que en este punto significa el recodo del 1300.

Por eso, reducido el emperador a un príncipe más, la cristiandad debe ordenarse en torno al árbol apostólico, a la única jerarquía universal que queda: al pontificado. No me parece a mí por ende muy exacta la opinión de Valls i Taberner al sostener que Llull considera al papa como heredero del imperio [88]; lo que a mi juicio sucede es que Llull comprendió la realidad ambiente y la reducción del Imperio a un Principado más, con lo cual sustituye el arcaico concepto imperial por una visión nueva, la de la cristiandad. Y como en la cristiandad los lazos que unen a los pueblos cristianos son de comunidad de fe y no de sometimiento a un poder seglar, al ser el papa el símbolo de la unidad dogmática, queda por único punto de referencia de la nueva situación europea. No cabe hablar, por tanto, de un imperio papal en Llull, sí de una cristiandad que el papa rige. No hay en su obra el sello de la evocación romana, sino el realismo del momento al servicio de su idealismo misionero.

A lo que se debe que haga del papa, en contraste con Dante y demás tratadistas gibelinos, la primera figura de la cristiandad. No comparte nada con el emperador, porque, dicho en términos dantescos, la única esfera es la espiritual [89]; pero sin repercusiones políticas, como quisieran los güelfos, pues la función del papa es espiritual y no política, asunto propio de los príncipes seglares, entre los cuales se cuenta el emperador. Al reducir al pontificado a su ámbito espiritual y al reconocer la multiplicidad de poderes civiles, la doctrina luliana ofrece un ejemplo de pasmosa novedad y de prodigioso realismo, siendo éste, a mi manera de ver, uno de sus aspectos más originales.

88. F. Valls i Taberner. *La Societat de les Nacions i les idees de comunitat internacional en els antics autors catalans*, separata de «La paraula cristiana» (Barcelona 1925), 12. — Sí lo es, en cambio, la opinión de R. d'Alòs-Moner cuando observa que «en Ramon Llull per res no apareix la idea de l'Imperi com entitat política posada al capdamunt dels Estats cristians» *(Idees lullianes de comunitat universal*, en «Miscel·lània Patxot: *Estudis de dret públic*» (Barcelona 1931), 37).

89. F. Elías de Tejada, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*. Cuaderno II.

Cierto que el papa es lugarteniente de Dios en la tierra, pero en las cosas espirituales [90]. En lugar de colocarle en el puesto del emperador, como hicieran los clásicos tratadistas del solio pontifical, le reduce a su verdadero ámbito espiritual y a su misión de jefe de la cristiandad, no señor del imperio.

Así veo yo el significado del *Blanquerna*, de esa magnífica historia tan llena de sales críticas y de emociones religiosas, mezcladas en el agridulce de un conjunto de exquisito sabor literario y doctrinal. Obra vigorosa de estilo, rica en donaires, fervorosa en sentires, luminosa en ideas y fecunda en soluciones; libro maravilloso por lo que dice y por lo que trasluce, por la pasión rendida al cerco de la humildad y por el entusiasmo que el respeto frena, como no hay otro en ninguna de las literaturas europeas; doloroso a veces y a veces alegre, con tristeza y alegría tan sincera y candorosa que su misma sencillez aparente ha hecho olvidar su altísimo valor en la historia del pensamiento político: ser el libro en que por primera vez se traza con firme rigor técnico la estampa de la cristiandad que en la baja Edad Media heredará al imperio. No es de extrañar que algún investigador alemán haya encontrado muchos puntos de contacto entre las ideas de Llull y las que en el siglo xv formula Nicolás de Cusa [91], porque tan profundo fué el realismo del maestro mallorquín que alcanzó a trazar una visión panorámica del proceso de tránsito del Imperio a la Cristiandad cuando ese proceso comenzaba, al paso que el Cusano lo veía cuando estaba casi completamente verificado.

Al talento realista de Llull no escapaba la dificultad de ordenar la paz. Que no todo es utopía en el *Blanquerna*, sino que entre el manojo de soluciones está la de la ordenación de la comunidad universal, en la que la desaparición del Imperio deja un vacío peligroso al abrir la posibilidad de contiendas entre los príncipes [92]. Para remediarlo, como la nueva realidad de la cristiandad necesita una ordenación, Llull ofrece un plan conjunto de reconstitución del cuerpo europeo.

Reconstitución que deberá girar en torno a la única realidad que resta: del papado. Punto que Llull se complace en detallar con cuidadoso perfilamiento, instituyendo una asamblea general anual que reunida en lugar seguro restituyese la paz y amistad a los desavenidos, e incluso impusiese sanciones económicas a los infractores de los acuerdos que tomase [93]. Que la reunión quede a cargo de uno de los cardenales, del llamado *Tu solus altissimus, Iesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris, Amen*, es consecuencia lógica del hecho de que el único poder aglutinador que quedaba era el poder espiritual del papa. Salvo este punto, consecuencia de la unidad religiosa entonces imperante en Europa, la concepción luliana es la misma de las actuales Sociedades de Naciones u Organización de las Na-

90. Tal le llama y el primero de los hombres en el capítulo cx del *Llibre de la contemplació en Déu*, III, 45.

91. Martín Honecker, *Ramon Llull Wahlsvorschlag Grundlage Kaiserwahlplanes bei Nicolaus von Cues*, «Historisches Jahrbuch», LVII (1937), 563-574.

92. *Arbre de Ciència*, I, 308.

93. *Blanquerna*, 368.

ciones Unidas; si no hubiese existido la ruptura religiosa de la Reforma lo serían hasta en este último detalle.

9. La ordenada estructura que Llull trazó tenía más de medio que de fin, pues estaba concebida al servicio de su constante preocupación misionera, de la expansión del dominio de Cristo entre los hombres y de la conquista de almas para Dios, todo secuela de aquel «amor a lo divino» que inflamó los menores actos de su vida. Siendo lo admirable de su aportación que no se limita a señalar la meta, pero traza un plan de realización con aquella su prodigiosa actividad realista.

La preocupación misionera le aguijonea sin descanso, viniendo a ser el misionero ideal [94]. Para Llull propagar la fe es el mejor medio de agradar a Dios [95], por lo que para alumbrar a los infieles gestiona cerca de papas y de obispos, de reyes y de caballeros, acude a concilios, visita Roma y muere finalmente en la demanda. Misionar es para él la principal obligación de un cristiano [96], mucho más para aquellos que ostentan la responsabilidad de regir los negocios públicos de los pueblos que siguen al Señor [97].

No es éste el lugar de hacer historia de la concepción misionera de Llull, llevada a cabo por Adam Gottrom [98], H. Wieruszowski [99] y Berthold Altaner [100] entre otros. Sí el de señalar los hitos de un caminar que arranca desde el primer instante de fervoroso arrepentimiento y que cuaja en unas líneas programáticas sucesivamente repetidas en la *Disputatio fidelis et infidelis* (1288), en la *Petitio* al papa Celestino que acompaña al *Liber de quinque sapientibus* (1294), en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (marzo 1309), en el *De natali pueri parvuli Iesu Christi* (diciembre 1310), en las peticiones elevadas al concilio reunido en Viena del Delfinado en 1311 y en el *De loquitone angelorum* (1312).

El requisito previo es la paz entre los pueblos cristianos, que quiso asegurar del modo visto en el párrafo anterior. Los medios que insistentemente

94. P. Valls, O. F. M. le apoda así en su artículo *L'ideal missioner del B. Ramon Llull terciari franciscà*, inserto en «Estudis franciscans», XXVIII (1926), 55-61. A la misión ha de referirse asimismo en mi opinión la insistencia luliana en el fomento de la cooperación intelectual, puesta de relieve por Mariano Puigdollers y Oliver en la página 211 de su lección acerca de las *Doctrinas pacifistas de Raimundo Lulio en su relación con la comunidad internacional*, recogida en los «Anales de la Universidad de Valencia», VI (1925-1926), 208-222.

95. La cuestión 745 de la *Lectura super Artem Inventivam* contesta en los términos siguientes a la pregunta de cómo puede honrar más a Dios la Iglesia: «Cum humili et justo memorare, intelligere et amare, et cum multiplicatione ejus honoris per universum mundum» (pág. 350 a).

96. *Llibre d'Intenció*, 48.

97. En *El consili* que enderezara a Clemente V en 1311 durante el concilio de Viena, lo señala especialmente del papa, de los reyes, caballeros y religiosos contemplativos. *(Obras rimadas*, 615, 620 y 626.)

98. Adam Gottrom, *Ramon Llulls Kreuzzugsideen* (Berlín-Leipzig 1913).

99. H Wieruszowski, *Ramon Llull et l'idée de la Cité de Dieu*, «Miscellània Lulliana», 403-426.

100. Berthold Altaner, O. F. M, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus*, «Historisches Jahrbuch», XLVIII, 586-610.

propone son tres: la formación de misioneros adiestrados en la lengua de los infieles; la unificación de las órdenes militares en una sola entidad más eficaz; y la creación de un organismo central en Roma a través del cual el papa coordine los esfuerzos evangelizadores.

De la preparación de misioneros especialmente conocedores de la lengua y usos de los infieles dió el propio Llull ejemplo cuando aprendió el árabe, sin otro objeto que ir a predicar la religión cristiana en Africa, insistiendo en todas sus peticiones e incluso en libros doctrinales, como el de *Contemplació en Déu* [101] o el *Blanquerna* [102]. Idea nacida de sus dotes prácticas de catalán auténtico y que alcanzó a ver realizada en las fundaciones de Miramar por Jaime II en 1276 y del Colegio Romano que Honorio IV instituyera en 1284.

La unificación de las órdenes militares [103], sobre todo entre las del Temple y Hospitalarios, había de ser un gran cuerpo de suma valía para contrarrestar los ataques armados de los árabes. Desgracia para Europa fué que el sensato proyecto ramoniano se pospusiera a las ambiciones de Felipe *el Hermoso*, y que el poderío de los Templarios se incorporara a la corona francesa en lugar de ser lanzado a una hazaña evangélica al servicio de toda la cristiandad. Pero el fracaso en la realización histórica no empece en nada al mérito de la concepción del Doctor Iluminado.

La creación de un organismo misionero central en la curia romana es la postrera gran sugerencia de Llull que le eleva a fundador de la Misionología. Cuando Urbano VIII cree en 1627 la congregación *De propaganda fide* no hará más que llevar a la práctica la estampa que «Ramon lo foll», loco y enamorado cuanto activo y realista, dibujó del oficio del cardenal *Adoramus te* en la enseñada utopía de su *Blanquerna*.

La índole de este libro no me permite aquilatar los extremos finísimos de aquel espíritu que a todo atendía y que, al pintar la ordenación ideal, no pierde de vista los problemas concretos; v. gr. la ayuda que en la debelación del islamismo podían suponer unos tártaros convertidos [104].

Entre todos los puntos misioneros, el que más le acuciaba era el rescate del Santo Sepulcro. Corre por las venas ilusionadas de la literatura luliana la ambición de los primeros cruzados y el anhelo de reparar la mancha que constituía la planta del infiel en los lugares que pisó Cristo; y cuando toca estas cuestiones, la tensión que rezuman los vocablos es el mejor medio de captar los trajines de su alma generosa.

101. *Llibre de contemplació en Déu*, III, 50.

102. *Blanquerna*, 297. Y todo el menester del cardenal *Tu solus Dominus*, descrito en el capítulo LXLIV, págs. 363-364. — En la primera de sus peticiones al concilio de Viena figura la de que el papa cree tres escuelas misionales en Roma, París y Toledo *(Petitio Raymundi in concilio generali ad adquirendam Terram Sanctam*, editada por H. Wieruszowski en la «Miscellània Lulliana», 420).

103. *Blanquerna*, 299. — *Liber de fine*, en Adam Gottrom, *Ramon Llulls Kreuzzugsideen*, 74.

104. Vide las consideraciones de J. Borràs en *Lo que dice el Bto. Ramón Llull de los mongoles o tártaros*, «Bolletí de la Societat Arqueològica, Lulliana», XII (1908), páginas 7-10.

Hay una obra entera dedicada a planear la derrota del muslim en esta coyuntura, la única en que Llull justifica la violencia armada contra el infiel. Es el *Liber de fine*, en donde se insiste en muchas de las peticiones y sugerencias conocidas: unificación del esfuerzo cristiano bajo las órdenes de un *bellator rex*, idea en que acusa una vez más su visión de la caída del imperio al nivel de los demás reinos, ya que ni siquiera reserva al emperador ese puesto primerísimo; la fusión de las órdenes militares, templarios, hospitalarios, teutónicos y calatravos; la dedicación a la cruzada de dos tercios de las rentas eclesiásticas; el empleo de tropas escogidas en los sitios de peligro; la escrupulosa discusión de los caminos vulnerables, acabando por preferir el de la Andalucía hispánica, tanto por la abundancia de caballos para la hueste como por estimarle «locus amenissimus et laudabilis plus quam alter», etc. [105]. Facetas todas de una preocupación arraigadísima y que, en la precisión de los detalles, denota la cuidadosa pasión que ponía en el empeño.

No obstante, lo de mayor enjundia es que su idea de misión no fué, pese al afán constante, una postura fanática de quemador de herejes o de alanceador de infieles; sino que la encauzó por las vías del espíritu de libertad que es característico del pueblo catalán en que naciera. Pero eso es ya materia del parágrafo siguiente.

**10.** No erraba la corriente historicista que ve en Llull el representante del espíritu popular, democrático, universalista y libre de Cataluña [106], salvo que no es él solo, pero sí la magna floración de los escritores de aquel pueblo, quienes mantuvieron enhiesta la enseña de la libertad y de la dignidad humana. Llull no es excepción; por el contrario, al insertarse en esta línea ideológica recoge lo mejor del alma de los suyos. Veamos algunos rasgos más señeros.

En primer término, la situación del príncipe en el reino. El gobernante justifica su poder de mandar en la voluntad popular y en ser guardián de la justicia. No hay en el cristianísimo Llull la menor huella de una monarquía de derecho divino tal como la entendiera un Haller o un Stahl, sino que construye la arquitectura gubernamental cimentándola en la democracia, en el voto libre de unos hombres libres. «Príncep», declara, «és home qui ha senyoria per elecció sobre altres hòmens» [107]. El poder político, para Llull, viene del pueblo.

En segundo término, se ordena al bien común y a la instauración de la justicia. Lo que sobre ello apunto en los parágrafos 6 y 7 de este capítulo me ahorra insistir en pormenores.

En tercer lugar, el cómo de la ordenación política se compadece con el porqué y el para qué de ella. Niega Llull la visión de un monarca de

105. *Liber de fine*, en A. Gottrom, *Ramon Llulls Kreuzzugsideen*, 64-93.

106. — F. Sureda i Blanes, *Bases criteriológicas*, 60. — Joan Avinyó, *El terciari franciscà*, 437. — Torras i Bages, *Tradició catalana*, 302. — Johannes Vincke: *Llull und Eymerich*, «Miscellània Lulliana», 246. — Salvador Bové, *La filosofia nacional de Catalunya* (Barcelona, 1902), 127,

107. *Doctrina pueril*, 148.

poderes ilimitados, que gobierne sin freno a sus antojos; como negó la monarquía de derecho divino, rechaza asimismo absolutismos y dictaduras. El príncipe debe aconsejarse del pueblo, de todo el pueblo; hay en la teoría luliana del consejo [108] algo más que el moralismo usual de la conveniencia de tomar pareceres de prudentes antes de decidir; pues el consejo que postula debe constituir todo un cuerpo formado por las distintas clases sociales, incluso las más humildes. «Príncipe», dice, «convenit bonum consilium bonarum personarum, et in suo consilio debent esse barones, milites burgenses, mercatores, et aliqui homines, qui sint de populo» [109]. Estamos en presencia de unas cortes con representación orgánica y popular, en lugar de un consejo real de elección principesca. La democrática y libre Cataluña halla intérprete en el más preclaro de sus hijos.

En cuarto lugar, la concepción misionera de Llull es ejemplo de su respeto a la libertad humana y del alto concepto que le merece la dignidad de la criatura racional. Con todo el ardor de su fervor apostólico nunca cae en defender la violencia como medio de extender la fe. Conquista no, misión sí, pudiera ser su lema. «Déus espera amadors tots jorns», dice deliciosamente en el *Blanquerna*, «los quals vol que vénguen a ell de lliure arbitre e no costretament» [110]. Por lo cual juzga perjudiciales los intentos de conquista o las guerras entre cristianos e infieles, que forjan un clima de odio incompatible con la libre discusión. Tanta confianza tiene Llull en que la razón humana que operase libre y desapasionadamente concluiría por reconocer la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones, que endereza sus afanes mejores a condenar las guerras, madre de resentimientos que a la larga obscurecen la consideración libre y desapasionada de la fe. O, por decirlo en su propia terminología, debe haber paz sensual y material, para que pueda florecer la guerra intelectual y dialéctica en la que pone todas sus esperanzas. «Com sia cosa», son sus palabras de oro, «que los crestians e los sarraïns guerregen entellectualment en ço que no s'acorden ne es convenen en fe ni en creença, per açò, sènyer, guerregen sensualment, per la qual guerra esdevenen los hòmens nafrats e cativats e morts e destruïts, per lo qual destruïment són gastades e malmeses molts principats e moltes riquees e moltes terres, e són cessats molts de béns qui es farien si la guerra no era. On, qui vol metre pau enfre los crestians e los sarraïns e vol cessar los tan gran mals qui hi esdevenen per llur guerra, primerament, sènyer, cové que hom meta pau en la sensual natura per tal que los uns pusquen anar a ésser entre els altres, e per la pau sensual porà hom concordar la guerra entellectual... Mas com los crestians, sènyer, no

108. Que en el *Ars Consilii*, editado por Josep Rius en la «Miscel·lània Lulliana», 257-298, tiene diversas aplicaciones políticas. Por ejemplo, el consejo XII: «Interrogat rex quomodo posset ordinare quod suo populo quam plurimum amaretur. Respondet ille qui consilium elargitur quod sequeretur et diligeret novem camerarum significationes et diffinitiones principiorum huius artis et significata» (pág. 292). Aplicación de su geometría conceptual que repite varias veces; idénticamente en el consejo XVIII, ibídem.

109. *Arbor imperialis*, 14.

110. *Blanquerna*, 140.

han pau sensualment ab los sarraïns, per açò no es gosen esputar en la fe ab ells com són entre ells; mas si havien pau sensualment e podien los uns esputar ab los altres de la fe sens guerra sensual, adoncs seria possíbel cosa que els crestians endreçassen e illuminassen los sarraïns a via de veritat per gràcia de Sant Espirit» [111]. He copiado este trecho tan largo porque posiblemente ningún otro expresa con tanta exactitud la auténtica personalidad del Doctor Iluminado y porque es el meollo de sus planes evangelizadores. Cuando le veamos proponiendo al papa y a los príncipes cristianos enviar mensajeros a los reyes infieles para que razonen la fe católica [112], o sugerir a Federico de Trinacria o Sicilia, el gran protector de todos los franciscanismos y aun de beguinos y espiritualistas, que acuerde con el bey de Túnez disputas religiosas en público [113], no hará otra cosa que enfocar la cuestión misionera con aquel espíritu de libertad que es consubstancial entre los suyos.

Finalmente, Ramon Llull practica esa libertad política que pregona. En sus escritos abundan los pasajes en que ataca a los regímenes existentes y en que clava en la picota del menosprecio a los señores contemporáneos. Lo mismo en el *Fèlix de les meravelles*, al pasar revista a las cosas que en el universo hay [114], que en libro tan aparentemente ajeno a la ocasión de crítica como la mística *Contemplació en Déu* [115], las alusiones tajantes y mordientes manifiestan el vigor libérrimo de su pluma catalana.

De todo lo cual puede concluirse sin temor a yerro que Llull se hace eco de las realidades políticas de su patria.

**11.** La doctrina jurídica es la parte más inútil y complicada de todo el sistema, aquella que menos huellas ha dejado y en la que mayor embarazo encuentra el estudioso.

111. *Llibre de contemplació en Déu*, IV, 316-317. — Proponiendo el ejemplo de los apóstoles, a quienes Cristo dió una misión de guerra intelectual y paz sensual (*Ibidem*, 317-318). — Para aquilatar los conceptos de lo sensual y de lo intelectual, vide la misma obra y tomo, págs. 228-229, y el *Ars amativa*, 15.

112. *Llibre de contemplació en Déu*, VII, 374.

113. *De participatione christianorum et sarracenorum*, editado por H. Wieruszowski en la «Miscel·lània Lulliana», 425-426.

114. *Fèlix de les meravelles*, II, 312: «Fill, dix lo ermità a Fèlix, tu qui has pres offici de maravellar, vés per lo món, e veges com prínceps, prelats e molts d'altres regeixen lo món; e maravella't d'aquells qui han mal regiment per què són tants, e d'aquells qui han bon regiment per què són tan pocs».

115. *Llibre de contemplació en Déu*, III, 51-52: «Vós, sènyer Déus, havets posats los reis e els prínceps sobre els pobles, per tenir justícia e per confondre los injuricsos e els mentiders. On veem, Sènyer, d'açò tot lo contrari en los de més prínceps d'aquest món: car los injuriosos acorren e ajuden, e als hòmens vertaders, de bona vida, són enemics e malvolents. Piadós Sènyer! Vós havets sotsmeses los pobles sots los reis e els prínceps per tal que ells tenguen pau en terra e que les gents pusquen estar en llurs albergs. On, d'açò, veem tot lo contrari; car tanta és la cobeça e la malea e la vana glòria qui és en los reis e en los prínceps, que tot lo món tenen en guerra e en treball. On açò em par gran maravella, Sènyer, com pot ésser que tan pocs homes com los reis e els prínceps són, tenguen en treball tantes de gents com són celles d'aquest món».

Dos cosas deben distinguirse: las nociones y el método. Por lo que se refiere a las primeras, casi son mera repetición de los conceptos dominantes en las escuelas medievales, con todo el peso de la tradición legalista romana y de las definiciones justinianeas. El método, parte original del beato mallorquín, es el factor farragoso que motiva los ataques y a la larga el olvido de la filosofía luliana del derecho.

Las doctrinas lulianas son las corrientes en la época. Su definición de la ley natural [116] y de los preceptos que contiene [117], así como sus nociones de la ley vieja [118] o de la nueva [119], no ofrecen novedad ninguna. Igualmente el derecho se le aparece cual acto de la justicia que da efectividad a la capacidad potencial de dar a cada uno lo suyo en que la virtud justicia consiste [120], tal como puede verse dentro de la técnica terminológica escolástica.

Sí, es peculiar en Llull la tendencia a referir las leyes positivas al derecho natural, con un margen de importancia a favor de éste que le capacita casi para absorber los derechos positivos. Hay una verdadera reducción de todo el derecho al derecho natural, por decirlo con palabras de algún comentarista moderno, y en la que veo yo una consecuencia de la postura platonizante del beato mallorquín. Un derecho natural sin fronteras, porque no puede condensarse en escritos [121] y que prima sobre todos los derechos legislados.

Tendencia supernaturalística que abre la puerta al método, aplicación de la metodología general luliana. Método que sirve para conocer directamente el derecho natural sin pararse en el positivo y con el que Llull creerá haber superado la complicada ciencia silogística de los juristas [122] sin darse cuenta de que iba a caer en una ciencia más complicada todavía.

Como en todos sus planteamientos metodológicos, echa mano de las figuras y simbolismos de las letras, para deducir de su estudio las reglas y las soluciones. Vayan como ejemplo algunas figuras.

116. «Ley natural és manament intelligible, per raonable discreció entès, per ésser obedient a Déu» (*Doctrina pueril*, 120).

117. Vide los varios textos recogidos por el Padre ANDREU DE PALMA DE MALLORCA, *Els sistemes*, 25.

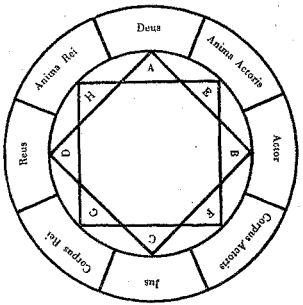
118. *Doctrina pueril*, 121-123.

119. *Doctrina pueril*, 123-125.

120. *Liber proverbiorum*, 122 a, donde declara que «jus est actus justitiae».

121. «Totum jus naturale non potest scribi» (*Liber proverbiorum*, 122 b).

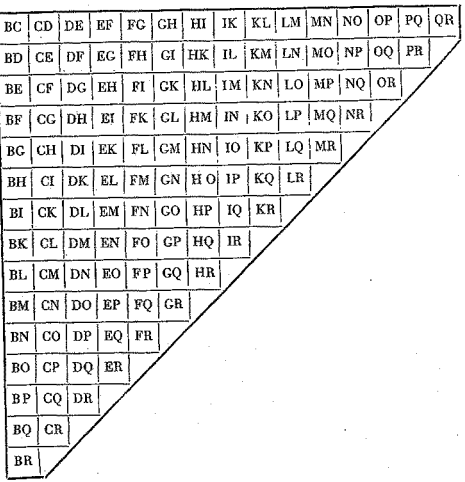
122. Calificándola de confusa y de prolija, y presentando la suya como más clara y adecuada, en su *Petitio* novena al concilio de Viena, incluída en la «Miscellània Lulliana», 424. — Cuánto se equivocaba el beato mallorquín en sus apreciaciones acerca de la posible popularidad de su sistemática jurídica, lo declara E. WOHLHAUPTER, *Die «Ars brevis, quae est de inventione mediorum juris civilis» des Ramon Llull*, «Miscellània Lulliana», 54.




¿Cuál es el procedimiento para deducir una norma legal determinada? Dando a las letras el significado que está tras cada una de ellas en la figura y partiendo de la A=Dios, basta considerar el principio del amor a Dios para concluir que la relación concordante de A (amor a Dios) sobre B (actor o sujeto) da el «honeste vivere», y sobre D (reo o sujeto pasivo) da el «unicuique quod suum est tribuere». Aplicando luego a este resultado el principio de la mayoridad, común a todas las partes de la lógica luliana, tendremos que los dos principios del «honeste vivere» y del «unicuique quod suum est tribuere» resultantes de la operación anterior, son mayores en función de A (Dios) que en función de B (actor o sujeto activo); y por ende en las razones E (ánima del actor) y H (ánima del reo), que en las F (cuerpo del actor) y G (cuerpo del reo)[123]. Manera de desarrollar los conceptos que sume al lector en un piélago de malabarismos jurídico-algebraico-geométricos al final sin gran provecho para la filosofía ni para la determinación de las nociones del derecho o de las instituciones jurídicas.

Más complicada es todavía la siguiente figura, como juzgará por sí mismo el lector, y en la que referidas al derecho, B significa la forma, C la materia, D el compuesto de ambas, E el común, F el especial, G el natural, H el positivo, I el canónico, K el civil, L el consuetudinario, M el teórico, N el práctico, O el «nutritivum», P el comparativo, Q el antiguo y R el nuevo.

123. *Ars Juris* (Palma, ex typis Michaelis Cerdá et Antich, et Michaelis Amorós, 1745), 15-16.




La averiguación del carácter jurídico de una institución, la solución de un problema o la valoración de una decisión legal tiene lugar situando los datos de la realidad dentro de una de las casillas resultantes con arreglo a un complicadísimo y archiaparatoso procedimiento que Llull analiza en lo que a cada casilla respecta con una minuciosidad tan admirable como prácticamente inútil, en las páginas densas de su *Liber principiorum juris* [124].

Al moderno jurista resulta inaccesible esta jurisprudencia retórica y no es de extrañar que no calara ni aun en los glosadores [125], con estar tan ave-

124. *Opera*, I (1721), 7 y ss.—Otros aspectos del pensamiento de Llull en el *Compendium artis demonstrativae*, en el mismo tomo, 49-54; en la *Lectura figurarum artis demonstrativae*, III, 48-50; en el *Art demonstrativa* (Palma de Mallorca 1932), páginas 270-288; y en el *Ars juris naturalis*, manuscrito inédito en las bibliotecas muniquesa y Ambrosiana de Milán, que CARMELO OTTAVIANO (*L'Ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, París, 1930) cataloga con el número 94, y que no he podido utilizar por las lamentables razones dichas en el prólogo.

125. Mientras EMIL ERICH HÖLSCHER, en su *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (Augsburg 1931), 127, designa a Llull por predecesor de los postglosadores en la común tarea de reducir el derecho positivo al derecho natural, EUGEN WOHLHAUPTER lo niega fundándose en que los glosadores consideran al derecho

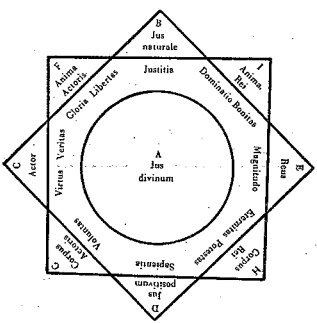
zados en el manejo de las sutilezas. La recogieron los lulistas de escuela, como Kircher [126] y Knittel [127], mas sin dar cabida al simbolismo de las figuras, especialmente el segundo, que la transforma en una ordenada cadena de cuestiones; apenas los antiguos como Bernat de Lavinheta copian y aun aumentan la complicación de las figuras del maestro [128]. Hoy día, sobre todo tras los avances metodológicos de los siglos XIX y XX, puede considerársela enterrada, hasta el extremo de que cuando algún ferviente luliano la recomienda a los juristas reduce su utilidad apenas a las cuestiones propias del derecho natural [129]. Han quedado barridos los apasionados apologistas del siglo XVII que, por boca de Sánchez de Lizárazo, la diputaban la

ciencia normativa en tanto que Llull sigue métodos intuitivos, a la par que aquéllos plantean las cuestiones jurídicas en el marco de la finalidad y Llull en el de la causalidad (*Ramon Llull und die Rechtswissenschaft*, «*Festschrift Ernst Mayer zum 70. Geburtstage*» (Weimar 1932), 195).

126. A. KIRCHER, *Ars magna sciendi*, 394-410, aplica al derecho las normas con que definiría la justicia, llevándolas incluso hasta la definición del testamento (página 407).

127. P. GASPAR KNITTEL, *Via regia ad omnes sciencias et artes* (August. Vind. et Oeniponti, sumptibus Josephi Wolff, 1759), prefiere a las figuras el sistema de las contraposiciones contradictorias, al igual que KIRCHER y el grupo luliano praguense. Véase el artículo v de su libro, consagrado a asuntos filosófico-jurídicos, págs. 142-143.

128. Compárese con las anteriores figuras del propio Llull la siguiente que Lavinheta trae al folio 213 de su *Práctica:*




129. Por ejemplo, SALVADOR BOVÉ, *Obra definitiva para conocer las doctrinas lulianas. El sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica* (Barcelona 1908), 21-22.

más perfecta de todas las metodologías jurídicas y apta para resolver cualquier caso posible de jurisprudencia [130].

12. ¿Qué representa Llull en el pensamiento catalán de la Edad Media?

La contestación a esta pregunta es a un tiempo fácil y difícil, porque si por una parte encarna las ansias de su patria evocadas en el vuelo alado de sus románticos ensueños, por otra su figura, desmelenada y viva, acuciadora y sugerente, es el despliegue continuo de excepcionales situaciones vitales, tan excepcionales que no pueden servir para que su sujeto constituya el símbolo de la normal existencia de todos los componentes de una comunidad humana.

Llull vivió la coyuntura expansiva del siglo XIII, cuando catalanes y aragoneses desbordan las barreras de la geografía para pasear por las aguas mediterráneas las barras de sus reyes, con mengua de corsarios berberiscos y de comerciantes italianos. Esa posición central de las gentes del Oriente peninsular, que los guerreros y políticos proyectaban en el terreno de la expansión conquistadora, vibra en el fondo subconsciente de Llull, ya que no como un orgullo incompatible con su humildad franciscana, sí como firme convicción de responsabilidad histórica. La capitanía efectiva de los monarcas catalanes en los negocios mediterráneos y europeos se traduce en este su vasallo místico y evangelizador por la conciencia de la misión cara al infiel; por lo que en Llull la pasión nacional toma el sentido de un proselitismo incansable, forma suya del brioso nacionalismo que empezaba a alborear en Cataluña.

Proselitismo que es lema de su vida y sello de sus obras. Las *Artes* son, en resumidas cuentas, introducciones al conocimiento de saberes, acercar al pueblo — fiel o infiel — verdades y datos de cultura. La concepción de un régimen libre que es la conquista de las gentes catalanas del Medievo, es en Llull pedagogía y misión, evangelio y escuela. El manojo de convicciones políticas que señaló, su gusto por la libertad, su repulsa del tirano y su prolongado respeto a la dignidad humana son principios de catalanidad que él proyecta como un haz de luminares en la noche de los desafueros del tiempo.

Son la libertad y la consideración del hombre las que anudan catalanismo y cristianismo en el común fervor de sus preferencias franciscanas. Todo amor, a los hombres en política contra las arbitrariedades, a las cosas en la naturaleza proa al sentimentalismo, y a Dios en todas partes con misticismo generoso, vivió «como si el océano de la vida universal hubiera en su corazón refluído» [131], dándose en tanta renuncia de sí propio que su único dolor radicaba en lo mucho que tardaba el dolor supremo del martirio.

130. Pedro Gerónimo Sánchez de Lizárazo. *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius, et scitius addiscendas* (Turiasonae, Carolus Lavayen, 1619), 152.

131. El giro es de Emilio Castelar en su discurso de contestación al de ingreso de Víctor Balaguer en la Academia Española (Madrid 1883), 108.

Nada de extrañar tienen sus torpezas metodológicas en algunos aspectos concretos, ni que su rebuscado simplicismo sea a veces más complicado que las confusas simplicidades que aspiraba a superar. Como tampoco son demérito que sus voces cayeran en el desierto de las cortes romana o francesa, perdidas entre la indiferencia de un Bonifacio VIII y el pagado egoísmo de Guillem de Nogaret. Porque él estaba por cima de todos, bien arraigado en el fecundo suelo de su patria, pero con la frente en las alturas ilusionadas de los cielos. ¿Qué importan la nube de sus detractores, ni las acusaciones de herejía, ni los ataques solapados, si a lo largo de los siglos brilla todavía en su cabeza la lumbre aureoladora del ideal?

Un ideal que quiso llevar a feliz término con un sensato considerar las realidades que elimina el calificativo de utópico que se le ha venido adjudicando [132]. Su utopía no viene de que Llull despegara las plantas del suelo, sino de que los contemporáneos estaban sumidos en las obscuridades abismáticas de pequeñas luchas de intereses y él contemplaba las cosas en la cumbre cimera que sirve de gigante pedestal a su figura. Como hubiera podido decir, si fuera capaz de un acto de vanagloria, mientras papas y reyes se daban al cuidado de la segunda intención universal, él sólo sustentaba la primera.

Y así «Ramon lo foll», como él mismo se califica aceptando por honor el insulto de sus enemigos, tradujo al lenguaje universal político el idioma patrio de la libertad y el decir cristiano de la fraternidad. Y su influencia será tan grande cuanto que lo más puro del mundo medieval está prendido a su generoso desprendimiento.

Poeta por franciscano; franciscano por cristiano; cristiano por amante de la libertad; libre por catalán, da encarnación viva al lado mejor, y más olvidado y desusado, del alma catalana. Todo generosidad, extremó el afán de que los demás comprendieran a Cristo hasta sacrificar su propia comprensión. Y por eso, poeta, místico, andante y misionero, es la figura más atrayente de su siglo y el símbolo cabal de su pueblo, aun con ser tan raro y genial, con genialidades y rarezas de hombre que usaba de libertades cristianísimas. No era simplemente un almogávar del pensamiento; era también un almogávar de la libertad porque era un enamorado de Dios.

132. Realismo por el cual se diferencia de don Quijote, según puntualiza el profesor JOSEPH M. PROBST en la página 5 de su *Le bienheureux Ramon Llull, chevalier par hérédité et par vocation* (Palma de Mallorca 1943). Sobre el mismo punto los juicios de RACHEL BOORJSTROM DE BALMORI en *El libre de l'Ordre de Cavayleria*, en «Mediterraneum», 1936, págs. 87-95.

## CAPITULO VIII

# EL FRANCISCANISMO POLÍTICO DE ARNAU DE VILANOVA

1. La cuádruple personalidad de Arnau de Vilanova. — 2. La negación: críticas al clero y pugnas con los dominicos. — 3. Primera afirmación: las profecías. — 4. Segunda afirmación: el retorno al Evangelio. — 5. Tercera afirmación: la obediencia a la Silla Apostólica. — 6. Cuarta afirmación: la verdad del dogma católico. — 7. La reforma de los legos y la teoría del príncipe evangélico. — 8. La doctrina vilanoviana del tirano. — 9. El sentido catalán de la libertad religiosa. — 10. Arnau como pensador político.

1. Las dudas que a los hermanos Carreras hacían prejuzgar la inclusión de Arnau de Vilanova en una historia de la filosofía[1] se repiten, y aumentadas, al historiador del pensamiento político, rama de la filosofía reducida a un aspecto peculiarísimo de ella y más alejada aún de la profesión médica de Arnau que sus argumentos de exégeta y visionario en polémica con dominicos o con teólogos parisienses. Sin embargo, al igual que aquellos historiadores le aceptan siquier sea por vía de contraste frente al escolasticismo entonces predominante, creo debe incluírsele dentro de una historia de las doctrinas políticas por lo que en sus diatribas y proyectos hay de labor constructiva hacia un mejoramiento del orden social vigente en la Edad Media. Viniendo a ocupar en nuestro estudio, con su cuádruple personalidad de médico, profeta, embajador y tratadista, no solamente el lugar relevante que en el pensamiento catalán medieval le corresponde por derecho propio, sino el papel de símbolo de toda una posición espiritual muy frecuente en su siglo y por él recogida como nadie: la aspiración ilusionada y febril del retorno al *Evangelio* como remedio para las calamidades que aquejaban a los pueblos cristianos, la esperanza que moviera dentro del sistema eclesiástico las renuncias de Francisco de Asís, y fuera del cuadro papal a las innúmeras sectas de beguinos, *fratricelli*, cátaros y demás ansiosos de humildad y de pobreza, bien que no siempre buscada por rectos senderos.

1. Tomàs y Joaquim Carreras i Artau, *Historia de la filosofía*, I, 199.

Natural de Valencia [2], en cuyos arrabales vió la luz y cobró nombre entre los años 1235 y 1250, estudia en Barcelona, Montpeller, París, Nápoles y Salerno, alcanzando a dominar con rara maestría el árabe y el hebreo [3], hasta que sus méritos le abren las puertas de una cátedra en la universidad de Montpeller. Médico de Pedro II de Cataluña (III en Aragón) y de Jaime II de Cataluña-Aragón, y luego de diversos pontífices romanos, su altura intelectual como especialista hace de Arnau de Vilanova una de las más grandes figuras de la medicina europea medieval, aunque todavía usara muchas veces de remedios que más parecen sortilegios de astrólogo que recetas de curador.

En dos partes, escindidas por el año 1299, puede dividirse la vida de Arnau de Vilanova. Antes de su embajada a París en esa fecha, Arnau es el médico eminente servidor leal a los reyes catalanes con las recetas y con los consejos. Desde entonces se trueca en el más desaforado reformador que pueda darse, dado a una fanática actividad de misionero lego, tan erudita y documentada al estilo de la época que le ha merecido en pluma extranjera el título de *Laientheologe,* de teólogo lego [4].

Por haber sostenido la próxima venida del Anticristo es denunciado por los teólogos de la Universidad parisién y preso a 18 de diciembre, saliendo de la cárcel tras complicadas gestiones, elevada fianza y una retractación que después recusará por haberle sido arrancada a la fuerza. Enzarzado en la polémica, dase a ella por entero. Apela al papa, que le recibe mal y le deniega la razón en materias teológicas, pero que le retiene a su vera en calidad de médico, prendado de su saber y contento de sus consejos. Mas ya no cede. Su posición privilegiada de galeno de Bonifacio VIII no será sino un arma al servicio de la casi maniática pasión de reformador. Ante Bonifacio VIII, ante Benedicto XI y ante Clemente V repite una y otra vez proyectos y admoniciones, acompañadas de amenazas de fieros males si se le sigue desoyendo, pero nadie atiende a sus ardientes voces. Sólo la Casa de Barcelona, siempre en su rama siciliana por mano del rey Fadrique y bastante tiempo en su ramal catalano-aragonés de Jaime II, parecen escucharle y escudarle contra los venenosos dardos que le disparan muchos y poderosos enemigos, especialmente los frailes de la Orden de Predicadores. Caído en desgracia con Jaime II por unas frases mal interpretadas que se dice pronunció en presencia del papa,

2. Véanse noticias biográficas completas en los prólogos a la edición en dos tomos de las *Obres catalanes* d'Arnau por Miquel Batllori, S. I., y Joaquim Carreras i Artau (Barcelona 1947).

3. En la biblioteca de Arnau había varios códices en hebreo, según resulta de los datos recogidos por Roc Chabàs, *Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Villanueva,* «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», IX (1903), 189-203, y completados por Joaquim Carreras i Artau, *La llibreria d'Arnau de Vilamova,* «Analecta Sacra Tarraconensia», XI (1935), 63-84.

4. Así Paul Diepgen, *Arnald von Vilanova als Politiker und Laientheologe* (Basel 1909. — «Mestre Arnau», ha escrito J. Soler i Pla en su artículo *Mestre Arnau de Vilanova,* publicado en «Criterion», VII (1931), 62-72, «va ésser una figura turmentosa. A cada publicació seva, l'opinió s'agitava amb tanta fúria...» (pág. 62).

muere durante un viaje a Génova en el año de 1311, dejando la estela de un nombre de agorero, sabio, revolucionario y luchador, todo eso fundido en la argamasa de su carácter de catalán terco y ásperamente tesonero.

2. Las visiones quiméricas de Arnau le enfrentaron con el clero de la época y especialmente con los hijos de santo Domingo, legión fundada para refutar las aseveraciones de quienes postulaban una vuelta a la letra estricta del *Evangelio* con mengua de las instituciones eclesiásticas y de las doctrinas de la cátedra de Roma. Es entre los dominicos catalanes donde encuentra más tenaces enemigos, tan duros y hostiles como los teólogos de París. Los predicadores Pere Maça y Sancho Basarán, sus conocidos adversarios [5]; Joan Vigorós, crítico del *Misteryum cymbalorum*, una de las sugestivas aportaciones del médico valenciano acerca de la relación entre la ley vieja y la ley nueva, representadas en el tañido de simbólicas campanas; Bernat de Puigcercós, de cuyos desmesurados ataques desde el púlpito se queja al obispo de Gerona en las *Denuntiationes Gerundenses;* y Martí d'Ateca, confesor del rey, a quien arguye en su *Antidotum*, son entre otros varios un manojo de nombres cuya continuidad y cerrada ofensiva dicen mucho acerca de la enemiga con que la orden dominicana acogió las originales ideas de Arnau.

Motivos había para el ataque en la perspectiva intelectual de uno y de otros. El siglo XIII presenció la adaptación definitiva de la filosofía pagana de Aristóteles al dogma cristiano por mano de santo Tomás de Aquino, magna empresa que salvaba al dogma de los peligros de un racionalismo desbordado a lo Averroes o separado de la fe a lo Siger de Brabante, ayuntando en el mismo lecho lógico a la filosofía grecorromana y a la teología de los santos Padres; obra que pasa a ser bandera de combate de la orden dominicana, dedicada al mantenimiento de los ópimos frutos de la cosecha aquinatense, pero que es recibida con singular recelo por una serie de hombres que buscan en la sencillez de las máximas evangélicas el único camino de salud, considerando inútiles y peligrosas aquellas recepciones del saber pagano, y postulando una separación tajante entre teología y filosofía por temor a que los vuelos de la segunda contaminaran la limpieza ideal y dogmática de la primera. Medido dentro de esta tendencia está el espíritu franciscano de entrega a la pobreza, renuncia de sí mismo y práctica heroica de la humildad; exageraciones con múltiples tendencias del momento, bien por la práctica irregular y desordenada de las máximas evangélicas, bien por una cerrada separación entre teología y filosofía.

Entre los segundos está Arnau, y de ahí que su postura intelectual choque tan violenta cuan repetidamente con los no menos ardorosos dominicos, que censuran la separación por el valenciano propugnada entre teología y filosofía, lo mismo en el siglo XIV, incluyéndola en las proposiciones censuradas por la Junta de Tarragona de 1316 [6], que en el XIX,

5. QUÉTIF ET ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II (París 1721), 957.

6 Es la proposición 5.ª: «Que es dañoso y condenable el estudio de la filosofía y su aplicación a las ciencias teológicas». Vide M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, III (1917), 222.—Es la misma que señala EIMERICH en su *Directorium In-*

por la pluma de uno de sus más notorios miembros, el arzobispo fray Zeferino González [7]. Sin duda que el celo de Arnau y sus ataques a los dominicos como receptores de una filosofía pagana estaban motivados por el miedo al posible peligro que para el dogma pudiesen representar a la larga las ideas de un pensador de la talla de Aristóteles, que a la ciclópea grandeza de sus construcciones unía la tara de no haber sido bautizado. Sin que tampoco use palabras de mayor dureza que los vocablos corrientes en el lenguaje de los espirituales, como ha notado oportunamente la imparcial autoridad del cardenal jesuíta Franz Ehrle [8], pese a ser duros en extremo. En tal sentido, la pugna del médico valenciano con los hijos de santo Domingo es una faceta más de la gran contienda entre filósofos y evangélicos que llena los siglos XIII y XIV.

Basta considerar que Arnau atacó a los dominicos cabalmente en este punto, como si fuese, cual era, la posición clave de la gran batalla ideológica, sin respetar siquiera las obras del Aquinate, a quien alude de un modo directo en sus arremetidas presentándole como tipo de los «istriones» que «non theologizavit sed bovizavit», cual dice pintorescamente latinizando una palabra de su lengua materna. Para él santo Tomás emprendió el vano empeño de casar dos cosas tan irreconciliables como el saber teológico y las elucubraciones filosóficas, pues al cabo no tuvo más remedio que inclinarse sobre alguna de las dos ciencias, viniendo a ser de los que «fuerint aut theologi phylosophantes aut phylosophi theologizantes», cosas malas ambas porque las dos suponen adulterar la palabra de Dios: con

*quisitorum*, 265 b: «Quintus error est: quod male fecerunt Doctores Theologi, qui aliquid de philosophia posuerunt in suis operibus: studium philosophiae, et philosophiam totaliter condemnando».—No ve, por eso, el problema EMMANUEL LALANDE, cuando reduce la especulación arnaldiana a un positivismo experimentalista. «Là», dice en *La vie et les oeuvres de maître Arnaud de Villeneuve* (París 1896), «comme en medicine, comme en magie, comme en astrologie, il est le physicien qui observe, juge selon la seule raison et enseigne clairement» (pág. 157). Porque tal sentido experimental de Arnau de Vilanova tiene valor solamente en la medida en que se analicen sus estudios médicos, no como postura filosófica general. En medicina, sí, consistió precisamente en la propugnación de la experiencia su grande actividad renovadora del arte de curar, que es en sus manos cuando comienza a perder el cerrado sentido de la estrecha tradición hipocrática. Por decirlo con las certerísimas frases de JOAQUIM CARRERAS I ARTAU en el «Pròleg» a la edición de los *Escrits mèdics* de ARNAU que constituyen el tomo II de las *Obres completes* arriba citadas, «la importància d'Arnau de Vilanova en la medicina medieval radica en una innovació de mètode, que obrí franques perspectives de progrés. Fins al seu temps el saber mèdic dels pobles cristians d'Europa es nodria de pràctiques vulgars conservades per tradició i de l'autoritat científica representada pels textos dels autors antics. Algunes veus de protesta, la de Roger Bacon per exemple, s'havien aixecat ja contra aquest estat de coses. Però fou Arnau qui establí i difongué la doctrina que la ciència brolla de dues fonts: l'experiència i la raó». (págs. 11-12).

7. Fr. ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, II (1886), 203-204.

8. F. EHRLE, S. I., *Arnaldo de Vilanova ed i «Thomatistii»: Contributo alla storia della scuola tomistica*, «Gregorianum: Rivista trimestrale di studi teologici ed filosofici», I (Roma 1920), 490.

lo cual «talis famosus doctor» caía en el error, arrastrando con él a la entera escuela dominicana [9].

A esta posición inicial de choque de perspectivas intelectuales, choque de escuelas que le enfrentó con la orden de predicadores, fué juntando el rencor y el enzarzamiento polémicos un odio feroz a las órdenes monásticas en general, que va a apoyarse en los excesos y relajamiento de costumbres, tan censurados por todos los contemporáneos, sin excluir al prorromanísimo Alvaro Pelagio ni al mismo Clemente V en la ocasión solemne del concilio de Viena del Delfinado. Arnau recarga las negras tintas al cotejar la viciosa vida de los frailes con las limpias reglas evangélicas, deshaciéndose en diatribas feroces cuya enumeración fuera interminable, en las que llega a apodarlos «studiosissimi fabricatores mendacii et principales in odio vel contemptu evangelice veritates» [10].

Mas no debe exagerarse el supuesto anticlericalismo de Arnau, que siempre respetó las instituciones, propugnando únicamente una reforma de los métodos y un mayor acercamiento a la línea de la humildad y de la pobreza evangélicas. A pesar de sus elogios a los beguinos, que en seguida señalaré, esta actitud negativa es pura y simplemente la de los espirituales franciscanos, sin mácula ni roce de herejía consciente, por más que la coloreara de un mesianismo profético muy a tono con la exaltación extremista de su temperamento.

Tanto es así que en su testamento, dictado en momento agudo de sus luchas con los dominicos, en el mismo año 1305, en que endereza contra uno de ellos su *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca predicatorem, adversus denuntiationes finalium temporum*, no obstante lo amargo de las contiendas, se acuerda de una comunidad religiosa, la de los cartujos catalanes, nada menos que para legarles todos sus libros teológicos y para encomendarles la educación de sus más allegados herederos [11]. Y es que las negaciones de Arnau se detenían en la reforma, sin llegar a la supresión; eran atemperación de los hombres a las reglas directamente dictadas por Cristo, nunca pretensión de borrar los efectos de esas reglas; tratábase de recetas para la salud, nunca de venenos aniquiladores. La actividad reformadora que constituye el meollo del pensamiento político del gran médico y aquello por lo que su nombre consta en una historia de las doctrinas políticas, era una tesis negativa en la medida en que negaba vicios cuya supresión acarrearía mejoras; tesis reformista, jamás revolucionaria.

Por eso a esta actitud negadora corresponden cuatro afirmaciones: la fuerza de las profecías, la verdad evangélica, el respeto a la Silla Apostó-

9. El P. Ehrle: *art. cit.*, 496-497, copia del códice vaticano latino número 3.824 un texto, claro ataque a santo Tomás, de donde saco las palabras entrecomilladas y la argumentación de Arnau.

10. *Interpretación hecha por Arnaldo de Vilanova de los sueños de D. Jaime II de Aragón y de D. Fadrique de Sicilia* (En Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, III, pág. 61).

11. Testamento de Arnau de Vilanova, otorgado en Barcelona a 20 de julio de 1305 y transcrito por Roc Chabàs en el «Boletín de la Real Academia de la Historia», XXVIII (1896), 87-90. Cita a la página 88.

lica y la inatacabilidad del dogma. De la conjugación de aquella negación con estas cuatro afirmaciones resulta la teoría vilanoviana de la reforma.

3. La primera afirmación es la fe en las profecías, en la que Arnau no hace sino seguir la moda de la época, sobre todo las huellas de los creyentes en las predicciones del abad napolitano Giochinno du Fiore, de manera tan patente que ha sido subrayada por cuantos se han ocupado del gran físico; por Menéndez y Pelayo [12] por Diepgen [13], por Finke [14], por Pere Bohigas [15], por el padre Pou [16] y por los hermanos Carreras i Artau [17]. El propio Arnau hace con frecuencia gala de sus conocimientos cabalísticos y de sus aptitudes adivinatorias, gozándose en prever el advenimiento del Anticristo para 1378 o el acabamiento del mundo para fecha próxima [18]; compone obras de arte astrológico, de tanto mérito entre los iniciados que fueron traducidas al hebreo [19]; empareja sus visiones con las famosísimas del carmelitano Cirilo [20], que refundiera el no menos célebre fray Joan de Rocatallada; e incluso llega, en el paroxismo de sus gestos admonitorios y misteriosos, a presentarse delante de los papas como un enviado de Dios [21], ni más ni menos que otro profeta cual los que

12. Aludiendo al tratado *Exposición del Apocalipsis*, en *Heterodoxos*, III, 196.

13. Paul Diepgen, *Arnald von Vilanova*, 15, 65 y 69.

14. Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII: Funde und Forschungen* (Münster i. W., 1920), 210.

15. Apuntando la importancia de Arnau entre los profetizadores en la pág. 25 de su artículo *Profecies catalanes dels segles* XIV *i* XV: *Assaig bibliogràfic*, publicado en el «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya», VI (1920-1921), 24-29.

16. P. Josep M. Pou i Martí, O. F. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* (Vic 1930), 46, aportando muchos datos en págs. 46-48.

17. T. y J. Carreras i Artau, *Filosofía cristiana*, 207 y 224.

18. Paul Diepgen *Arnald von Vilanova*, 76, nota 2.—Menéndez y Pelayo da cuenta de las cartas en tal sentido dirigidas a los dominicos y franciscanos de París, a los dominicos de Montpeller y a los reyes de Francia y de Aragón, recogidas en el manuscrito 3824, fols. 98-109, de la Biblioteca Vaticana *(Heterodoxos*, III, 198). En el mismo sentido profético la *Confessió de Barcelona*, recogida en las páginas 105-138 del tomo *Escrits religiosos* de Arnau de Vilanova, fechada en 11 de julio de 1305.

Para más noticias acerca del sabor profético de las manifestaciones arnaldianas, véase lo que escribe Joaquim Carreras en las páginas 40-42 del documentado «Pròleg» que antecede a dichos *Escrits religiosos*. Nótese que en 1378, fecha de agoreras calamidades futuras según Arnau, estalló el cisma de Occidente, principio de la decadencia política de la Iglesia.

19. Por ejemplo, los *Capitula Astrologiae judiciis infirmitatum secundum motum planetarum*, descrito por B. Hauréau en su *Arnauld de Villeneuve, médecin et chimiste* a las págs. 77-78 del tomo XXVIII (París 1881) de la *Histoire littéraire de France*. Conocidos son los procedimientos con que trataba Arnau el mal de piedra de Bonifacio VIII, aplicándole gemas preparadas en los cruces astrales.

20. Mezcla las de Cirilo con las suyas en la carta que dirigió al papa Benedicto XI a 2 de junio de 1304, publicada por Heinrich Finke en las páginas CLXVII-CXCII de su *Aus den Tagen Bonifaz VIII*.

21. «Et exortando catholicos non ego sed dominus Ihesus Christus vos admonet», proclama en la carta que escribió a 29 de agosto de 1302 desde Niza al Colegio

retrata el Viejo Testamento [22], venido a conminar con severos castigos a quienes no oyeren sus admoniciones de mensajero de los cielos [23].

Con parecer tan anómala, semejante actitud no es gran novedad en aquellos siglos de cábala y de agorerías, en que se acusaba nada menos que a un pontífice de llevar guardados diablos dentro de una bolsa y en que la concepción del mundo como sucesión de tres etapas prodigiosamente predichas por Gioachinno da Fiore, era pan espiritual de cada día. No es Arnau el único adivino catalán, pues el mundo oriental de la península está repleto de profetas y de visionarios, algunos de tanta calidad moral como el franciscano fray Pedro de Aragón o de tan clara santidad como el dominico san Vicente Ferrer, al lado de truhanes por el estilo del apóstata Turmeda, o de ambiciosos que hacen de la profecía arma política como el romanista defensor del papa Urbano VI [24]. Predecir el futuro era una costumbre arraigada, casi cual exigencia de la moda; cuando Arnau de Vilanova pone como primera verdad inconcusa la tesis de los vaticinios joaquinianos, con todo su largo cortejo de preocupaciones escatológicas y de admoniciones a lo bíblico, no hace sino cultivar las premisas comunes a sus coetáneos para sacar la consecuencia política que le obsesionara: la necesidad de una reforma moralista y de un nuevo ordenamiento éticopolítico del mundo cristiano.

La novedad de Arnau estuvo en el tesón con que dedujo secuelas políticas, sin detenerse en la mera reforma religiosa ni en el temblor ante las tragedias del fin del mundo. No es la suya fe de milenarista exagerado, aturdido frente al imponente fragor de los acontecimientos, ni tampoco un sumiso seguidor de las estrellas. Cree en la fuerza del hombre, evangélicamente capaz de redimirse, y predica la reforma precisamente porque no cree en la ciega sujeción del ser racional a los celestes cuerpos irracionales, sino en su libertad cristiana. Si Arnau fué un teórico político, lo fué en la medida en que supo emanciparse de la astrología para hacer de sus afirmaciones un arma política más al servicio de la renovación de que es capaz el hombre cuando es libre.

4. La segunda afirmación es el lema que todos los espiritualistas de dentro y de fuera de la Iglesia habían adoptado como grito de batalla:

cardenalicio, remitiéndoles su *De philosophia catholica*. (H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, pág. CLXIII).

22. «Providet... divina paternitas populo suo de speculatoribus ideo, ne per ignorantiam insultus futuri periret», asienta como regla general en la página CXXIX de su tratado *De tempore adventus Antichristi*, publicado por FINKE en *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, págs. CXXIX-CLX.

23. Al remitir desde Niza a 29 de agosto de 1302 a Bonifacio VIII su *De philosophia catholica* se refiere a sí mismo, hablando de las «circunstantiae mei, qui ad hoc ministerium sum electus» (FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, páginas CLXI) y amenazando a Bonifacio VIII de que si no sigue sus consejos evangélicos será desterrado y su sepulcro quedará vacío (pág. CLXII), lo que en efecto sucedió.

24. Vide el citado artículo de PERE BOHIGAS, *Profecies catalanes dels segles* XIV *i* XV.

el retorno a la simplicidad del *Evangelio*, que aparejaba la renuncia al poder, corruptor de prelados y señores eclesiásticos, mediante la práctica absoluta de la más completa humildad; la renuncia a las riquezas, que transformaban los puestos clericales en granjerías de ambiciosos, sustituyéndola por la vida de extremada pobreza; y la repudiación de las ambiciones causantes de guerras y de muertes, con la entrega absoluta de sí mismo a la voluntad providente del Señor.

Son muchos los lugares donde Arnau presenta al *Evangelio* como la regla suprema de conducta. «Quod tota doctrina evangelica sit traditio vel doctrina Dei», subraya al interpretar los sueños de Fadrique de Sicilia [25]. «La veritat del cristianisme, ço és la veritat evangèlica», repite al dibujar su plan de reforma de palacio [26].

Precisamente el argumento mayor que tiene para postular la reforma de la Iglesia y pueblo cristianos es que el común tenor de vida choca con las máximas evangélicas, tan bajo y rechazable que no admite otra explicación que la de augurar el fin de los mundos sirviendo de anuncio a la venida del Anticristo. En su *De tempore adventus Antichristi*, al lado de las cavilaciones cabalísticas de corte astrológico, usa el argumento teológico-racional de contraponer las parejas bien-Cristo-pastor-señor-esposo-amigo al mal-Anticristo-lobo-ladrón-adúltero-enemigo, para concluir de la perversidad de los guardianes de la Iglesia — a la cual pinta con carbones encendidos —, que se aproxima el fin de los tiempos; pues tal perversidad significa llegó ya el apocalíptico reinado del Anticristo [27].

Poniendo los ojos en los enemigos del orden eclesiástico vigente, que a juicio de Arnau sí cumplían las máximas del *Evangelio*. La hostilidad al sistema institucional romano, que sucesivos desengaños le mostraban incapaz de acometer la reforma regeneradora, es elogio para las sectas que fuera de la obediencia de Roma vivían en comunidades de hombres y mujeres humildes, pobres, castos y perfectos, por repetir los epítetos elogiosos que la pluma vilanoviana prodiga a los beguinos [28].

Quizá contribuyeran a tal admiración otros motivos: las luchas con las órdenes religiosas de quienes los beguinos eran el contrapié; el origen humildísimo de Arnau, al que él alude en la epístola dedicatoria de su tratado *De vinis;* la práctica de la caridad, virtud evangélica que presenta por sustituto eficaz de la seca justicia [29]... Sean cuales fueren las razones, vitales o intelectuales, y cuyo secreto se llevó a la tumba la psicología complicada del médico valenciano, lo cierto es que los miembros de las

25. *Interpretación de los sueños*, LX.

26. *Carta escrita por Arnaldo, a nombre de don Fadrique de Sicilia, para don Jaime de Aragón, con un plan de reforma de su casa y reino*. (En los *Heterodoxos*, III, pág. LXXXIII).

27. *De tempore adventus Antichristi*, pág. CXXXVII, en relación con las CLIII y CLIV.

28. *Informatio Beguinorum* (En HEINRICH FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, pág. CCI-CCII).

29. «Exulat enim caritas, ubi abest iustitia» dice en el *De tempore adventus Antichristi*, pág. CLVI.

sectas beguinas o análogas forman el paradigma de sus modelos de vida y los exponentes de la perfección que es dable conseguir acá en la tierra.

De donde la consecuencia política de esta segunda afirmación: todo príncipe verdaderamente cristiano y por tanto cumplidor de las normas evangélicas, tiene la obligación de proteger a estos fieles seguidores de los preceptos en el Evangelio contenidos. «Item ordonarets», escribe en su *Plan de reforma*, «que en tots los locs famoses de vostra Senyoria haya una Casa on pusquen albergar e estar si es volen persones pobres de penitència e els altres pobres que vagen a l'espital» [30].

La política de los reyes de Sicilia protegiendo a los secuaces de Umberto de Casale o la vida mística y obscura del infante don Felipe de Mallorca son el mejor colofón a este segundo pilar del alcázar doctrinal político de Arnau de Vilanova.

5. La tercera afirmación es la fidelidad a la Silla Apostólica. Arnau propugna la reforma de las instituciones y del tenor de vida de los pueblos cristianos, ve en el papado la palanca más eficaz para remover dificultades y piensa servirse de ella para retornar a las máximas evangélicas. A lo largo de su existencia agitada conserva la condición de fiel hijo del pontificado [31], tal vez por razones de sincero convencimiento o puede ser que alimentando la secreta esperanza de hacerle aliado de sus planes, tan fanáticamente perseguidos.

Los sucesivos escritos a Bonifacio VIII, Benedicto XI y Clemente V responden a esta postura de devoto acatamiento, que incluso extiende a todo el sistema central romano, presentando al colegio apostólico «com mur de crestianisme» [32]. Siendo tan extremada, como extremado era en Arnau todo, su devoción el papa que en su *De cymbalis Ecclesie* se enorgullece de repetir a guisa de papagayo las voces pontificias [33] y de su mano salió una carta nada menos que a Felipe *el Hermoso* de Francia que ha podido ser presentada por modelo de ultramontanismo güelfo [34].

La consecuencia política de esta tercera afirmación corrobora el carácter reformador y nada revolucionario de las pretensiones del valenciano. Quiere aprovechar las fuerzas e instituciones existentes, renovándolas en una mejora consistente en el retorno a la sencillez evangélica. En su afán polemista jamás ataca, ni aun deja de reverenciar la voz paterna de aquel que consideraba el vicario de Cristo en la tierra y al que aspira a interesar en su obra, siempre concebida dentro del marco de la catolicidad medieval.

6. La cuarta afirmación es un corolario de la tercera y entraña idéntica consecuencia en lo que toca a fundamentar su ideología política. Hay

30. *Plan de reforma*, LXXXVIII.

31. A tal juicio parece inclinarse HEINRICH FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, 199, al hablarnos de «sein wirklich frommes und dabei stets Loyalität dem apostolischen Stuhle».

32. *Plan de reforma*, LXXXIV.

33. Citado por PAUL DIEPGEN, *Arnald von Vilanova*, 30.

34. B. HAURÉAU, *Arnauld de Villeneuve*, 123-124. La carta está fechada en Génova a 17 de noviembre de 1301.

un momento, allá en 1309 rozando el último lustro de su vida, en que se desengaña de las esperanzas de un apoyo papal para sus sueños de reforma, tornando los ojos, como postrer ilusión práctica, a las casas reales de Cataluña-Aragón y de Sicilia. Es entonces la hora de la carta interpretatoria de los sueños de Jaime II y del siciliano Fadrique, en la que mantiene su fe sincera en los principios del orden vigente, pese al desengaño sufrido y a la ineptitud de la Silla Apostólica para ayudarle en sus quimeras. Carta en la que el ataque a los pontífices contemporáneos se tiñe de respeto a la institución porque la conducta que censura no es sino otra prueba más de la aspereza de aquellos días de prueba. «Haec omnia supradicta, domine mi rex», escribe, «vobis expressi ut cognoscatis quod negligencia Sedis Apostolice non debet esse vobis occasio dubitandi de fundamentis fidei Cristiane, sed pocius ad robur et firmitatem, cum Deus tempore vestro pulsaverit negligentes et exprobaverit» [35].

7. Sobre aquella negación y estas cuatro afirmaciones cimenta Arnau de Vilanova su visión de la política, orientándola, a fuer de médico, en un planteamiento preciso: la existencia de un mal, el desorden moral de la Cristiandad; la necesidad de un remedio, por la aplicación salutífera de los preceptos evangélicos de cuyo olvido dimana la enfermedad del cuerpo cristiano; y la aplicación de remedios, o reforma, primero intentada a través de los organismos papales y luego por medio de los príncipes de la Casa barcelonesa.

Este volver los ojos a los legos para reformar la Iglesia, típico del pensamiento político de Arnau, da a su doctrina un sentido renacentista, al menos en cuanto independiza la esfera secular de las ingerencias eclesiásticas [36]. Pero no creo yo deban absorber la interpretación de la mentalidad arnaldiana, porque su no menos característica fusión de lo ético con lo político es un concepto específicamente medieval; siendo aquella apelación a los laicos un camino secundario para la empresa, tan medievalmente concebida, de reformar la Iglesia y las costumbres.

Bien lo prueba que Arnau no ha construído una teoría de la comunidad política ni nos ha legado estudio alguno acerca de los factores sociales, sino que su aportación científica se agota en la labor de trazar la estampa de un rey moralmente perfecto. La doctrina científico-política queda subsumida en un bosquejo del monarca perfecto.

Monarca que, dadas las premisas antes estudiadas, no puede ser sino un príncipe fiel observador de las máximas evangélicas, protector de aquéllos que las cumplan, modesto y humilde, sencillo y recatado, que viva sin lujos ni comodidades, sin ambiciones ni orgullos, amoldándose

35. *Interpretación de los sueños*, LXVII.

36. Esto explica que para MERCEDES VAN HEUCKELUM sea «eine typische Erscheinung für die Frührenaissance» *(Spiritualische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstreites*, Basel 1912, pág. 6); y que ALOIS DEMPF le califique «durch die halb nüchterne und halb utopische Projektenmacherei eines Renaissancestaatsmanns» *(Sacrum Imperium: Geschichte — und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (München-Leipzig 1929), página 472).

en la medida en que un príncipe puede hacerlo a las normas de la pobreza que observó el rey de los reyes, Cristo. Por donde la teoría política de Arnau viene a concluir en la estampa paradigmática de un príncipe a lo beguino, dado el ambiente de la época y la simpatía que el médico real guardaba para los secuaces de Pedro Juan Oliva y de Angel Clareno.

He aquí cómo define este príncipe a lo beguino y evangélico.

Ante todo ha de vivir según los *Evangelios*, porque en ellos estriba la salud del hombre, cualquiera que fuere su condición o clase. La diadema de perlas que vió en sueños Fadrique de Sicilia representa la vida evangélica en el estado de rey, porque es la regla de justicia consignada en el *Evangelio* de san Mateo. «Hoc est ut in Statu vestro et gradu ministerii vestri», dice aclarando la visión, «ambuletis secundum regulas evangeli quod est de veritate eterna et producente ad salutem eternam. Regula vero prima evangelii, sicut legitur in M. est quod unusquisque in suo ministerio vel statu colat Deum aut serviat ei non secundum doctrinas et mandata vel constitutiones hominum sed secundum praecepta vel doctrinam Dei» [37]. El evangelio es, pues, lo mismo que para todos los espiritualistas contemporáneos, la medida de la conducta, de las instituciones y de las leyes de los hombres.

La práctica de los preceptos evangélicos entraña la fiel observancia de la virtud peculiar de los reyes, de la justicia, cuya observancia es precisamente lo que les transforma de hombres en «expressa ymago Dei» [38]. Arnau detalla en qué consiste esta virtud de la justicia, instruyendo al príncipe de que peca contra ella cuando no evita cuatro cosas: no dar a cada uno lo suyo, las profanaciones, los pecados contra natura y los dolos a Dios o al prójimo, entendiendo por dolos las adulteraciones de la moneda o los daños conscientes a los súbditos [39]. Por lo demás su noción de lo justo es la archisabida de los juristas romanos: dar a cada cual lo suyo [40].

También supone vida humilde y sin lujos, realización palaciega de la pobreza evangélica. Y entre otras cosas la desaparición de los juegos de azar, suerte y dados, así como la usura [41]. La casa real de Sicilia fué en aquellos años modelo de este franciscano ejemplarismo, en parte debido a los consejos de Arnau.

Semejante ideal de príncipe, nacido como contraste a las turbias realidades de la hora, ha de ser la postrer áncora de salvación del iluso y decepcionado Arnau. Su ejemplo lego conmoverá a los seglares en el últi-

37. *Interpretación de los sueños*, LVII.

38. *Allocutio christiani de hiis que conveniunt homini secundum propriam dignitatem creature rationalis ad inclitum dominum tertium Federicum Trinacrie regem illustrem* (En H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz*, VIII, pág. CC).

39. *Allocutio christiani*, CC-CCI.

40. *Interpretación de los sueños*, LVII.

41. Así en las *Constituciones* dictadas por Arnau y publicadas el 15 de octubre de 1310, prohibiendo «non ludendo ad tabulas et azardum» (HEINRICH FINKE, *Acta Aragonensia: Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaimes II (1291 1327)*, II (Berlín-Leipzig 1908), 699). — Y el *Plan de reforma*, pág. LXXXIX.

mo asidero del médico valenciano, trayéndoles a las vías de la reforma. En el «príncep jove e seglar» de Sicilia encontrará el instrumento eficaz a que no se prestaron papas y cardenales; su ejemplo dirá a los clérigos todo el arrepentimiento necesario para avergonzarse y enmendar de vida [42]. La obra transcendental del laico coronado es el acicate que empuja la pasión con que Arnau se deleita al pintar su imagen perfecta de señor civil que con su ejemplo renovará a la Iglesia y encauzará a la cristiandad entera por los senderos evangélicos.

8. Al uso medieval, a este modelo de príncipe se contrapone el reverso malvado del tirano, que Arnau tipifica de dos modos: primero, recogiendo la teoría corriente de que gobierna tiránicamente quien antepone el provecho propio al bien de la comunidad [43]; segundo, aplicando a la teoría del tirano las categorías mentales de su definición del príncipe evangélico.

Esa segunda manera es la original y, por ende, la interesante. Son tiranos quienes con «furor e maestria diabòlica s'esforcen d'apagar et d'estermenar la veritat de l'evangeli» [44], incluyendo en este epíteto a cuantos, laicos o clérigos, gobiernan contra la simplicidad evangélica, y sobre todo a los prelados que rigen sus diócesis entre bramidos y amenazas, a la sangrienta usanza con que señorea a las fieras el león [45]. Lo que no es sino aplicación a la doctrina usual del tirano de los principios cardinales que en él venían a ser cristal a través del cual juzgar todas las cosas.

Tales gobernantes verán castigada su maldad aquí en la tierra. La idea de que el gobernante tirano será víctima de una revolución en la que perderá su señorío injusto es un lugar común entre los escritores catalanes del medievo, sin duda porque su sentido de lo político se basaba en una ciega fe en las fuerzas del pueblo para hacer efectivo el reinado de la libertad, de la libertad política que es la gran conquista espiritual de Cataluña.

Arnau también comulga de esta creencia en la vitalidad popular. A su juicio el mal gobierno engendra el odio por parte de los súbditos y éste a su vez, ya que todo gobierno consiste en la adhesión popular, origina el cambio de señor, la «translatio principatus» [46]. Con lo cual la idea de la libertad alienta en este gran catalán, pese a sus afanes de visionario y reformista.

9. La idea de la libertad política tiene en Cataluña, al proyectarse sobre la temática religiosa, la consecuencia de llevar a sus escritores a

42. *Plan de reforma*, XC.

43. Amonesta al rey que si la utilidad «privada conexíets que fos en res contrària a la comuna, que del tot la lleixets per aquella. Altrament no obraríets com rei just mas com tiran» (*Plan de reforma*, LXXXIII).

44. *Razonamiento hecho por Arnaldo de Vilanova en Aviñón ante el Papa y Cardenales*. (En los *Heterodoxos*, III, pág. CIX). — Editado nuevamente en las citadas *Obres catalanes*, I, 167-221.

45. *Razonamiento de Aviñón*, XCVI-XCVII.

46. *Allocutio christiani*, CC.

rechazar la imposición violenta de la fe católica, no admitiendo más conversiones que las que provengan del convencimiento resultante tras libre discusión. Misión en vez de cruzada, que dije más arriba, y a la que no es ajeno Arnau de Vilanova, hermano ideológico en este punto de san Ramon de Penyafort, de Llull y de Eiximenis.

Para Arnau es asimismo primera obligación de los príncipes cristianos extender la verdad de la fe [47], pero bien entendido que por caminos de persuasión. Tal es la doctrina solemnemente proclamada en su carta-programa de reforma dirigida a Benedicto XI el 2 de junio de 1384 [48] y repetida en su otro plan de renovación del reino, en el cual la perfección evangélica de la vida del monarca será ejemplo que atraiga a los sarracenos a convertirse [49]. Como el soñador del monte Randa, este otro soñador perdido en los pasillos de palacios confía ciegamente en la bondad intrínseca del dogma cristiano y cree que, tanto los paganos alárabes como los griegos cismáticos, vendrán al seno maternal de Roma en cuanto conozcan la verdadera creencia evangélica y admiren la perfecta manera de vivir que tales creencias producen.

Y como la libertad de conciencia se aúna a su fervor evangélico sin contradicciones entre ambos, porque ambos se juntaban sin contradicciones en el espíritu general y generoso de la Cataluña del Medievo, al igual que Llull postula también la creación de colegios de misioneros, en donde éstos se adiestren en la lengua y en la religión que han de combatir a fin de pertrecharse de armas dialécticas con las que lograr el triunfo en la única pugna religiosa que Arnau y sus paisanos concebían: la libre discusión sobre los dogmas en búsqueda de la verdad, sin barreras y sin limitaciones [50].

Nuevamente en este punto la Casa aragonesa de Sicilia, gracias a la creación de «escoles evangelicals» por el rey don Fadrique, consagradas a enseñar a los misioneros «llengües diverses, en tal manera que la veritat de l'evangeli pusquen mostrar a tots pagans e cismàtics», realizaba los sueños de los pensadores catalanes, sueños de hombres que en aquella edad de dura intransigencia supieron armonizar su idea de libertad con el fervor religioso más exaltadamente sincero.

**10.** Después de examinar el pensamiento de Arnau cabe volver a preguntarse si es dable incluirle en una historia de las doctrinas políticas. Los hermanos Carreras i Artau, que ya ponían en tela de juicio su adscripción al elenco filosófico, optan por la negativa. «El reproche mayor», escriben, «que se puede dirigir a Arnaldo, es el de haber carecido de una visión política. A su reflexión permanecen ajenas, a lo largo de toda su vida, las graves cuestiones de esta índole que se hallaban a la sazón planteadas en Europa, en especial la de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual que se debatía en el conflicto entre Bonifacio VIII y el rey francés Felipe *el Hermoso*. Sus propósitos no alcanzan a una reestructuración del

47. *Plan de reforma*, LXXXIII.
48. Véase el resumen en PAUL DIEPGEN, *Arnald von Vilanova*, 36.
49. *Plan de reforma*, págs. XC-XCI, en relación a la LXXXVIII.
50. *Razonamiento de Aviñón*, CXV.

organismo político, sino que se ciñen a una depuración de las costumbres privadas y públicas en vista de un ideal netamente religioso y transcendente» [51].

No creo sea del todo exacta la opinión de los notables historiadores. Hay en ella grandes verdades, porque cierto es que Arnau no postuló una reestructuración del organismo político, que falta en él una teoría aparte de la comunidad política y que se le pasaron por alto las polémicas entre la Santa Sede y el rey de Francia, no obstante ser de una parte el médico de Bonifacio VIII y de otra el gran amigo de Guillem de Nogaret. Pero también es verdad que tales temas, con ser los más propiamente políticos para un escritor del 1300, no agotan toda la problemática filosófico-política.

Hay en Arnau de Vilanova un pensamiento político porque se encuentran en él las magnas afirmaciones del alma catalana, en primer término la devoción por la libertad; porque propugna una reforma de la tónica de vida dentro de las lindes de una sumisión a la Silla Apostólica; porque razona las relaciones entre rey y tirano, aplicando medidas originales y personalísimas, muy de acuerdo con las corrientes espiritualistas entonces tan importantes; porque su teoría de la libertad religiosa, asaz catalana y asaz cristiana, es tesis de indiscutible factura nuestra; y porque sus ataques al clero son manantiales de ideas y de sugerencias del más puro sentido político.

Falta en él, sin duda, la unidad cerrada de doctrina que reduce los chispazos ideológicos a la disciplina de un sistema coherente, como asimismo faltan opiniones sobre cuestiones candentes de la hora. Pero hay muchos hombres en una historia del pensamiento que no han elaborado sistemas, ni discutido todos los aspectos de la realidad circundante. Arnau saltó desde la medicina a la teología precisamente con tendencias políticas, para pedir fanática e insistentemente una reforma moral que alterase las condiciones totales, y también por ende las condiciones políticas, de la vida de los pueblos cristianos. Y doctrinas indiscutiblemente políticas son su mantenimiento del orden existente, las ansias de reforma, la expansión misionera por vías de libre discusión y la estampa del príncipe evangélico. No sólo creo que estamos ante un escritor político, sino delante del teórico político del espiritualismo catalán, y casi diría de la corriente espiritualista europea.

La temática con que construye sus conclusiones arranca de una realidad considerada por él mismo en actitud negativa, de polémica doctrinal y real, política por consecuencia: la corrupción de costumbres del clero en especial y del pueblo creyente en general. Para atajar esta lacra la moda profética, de la que es actor y partícipe señalado, le sugiere el peligro inminente de la pérdida del nombre cristiano y la necesidad de una reforma: primera afirmación. Que esa reforma ha de consistir en una alteración de las ordenaciones vigentes por el retorno a la humildad y pobreza evangélicas es el segundo pilar de su ideario. Pero que en nada han de afectar

51. T. y J. Carreras i Artau, *Historia de la filosofía*, 229-230.

al dogma ni a la obediencia debida a la sede de Roma, son otras dos verdades inconcusas.

Del ascenso mental de lo político negador a lo evangélico y dogmático afirmadores, nace su concepción del príncipe perfecto, fielmente amoldado al Evangelio, caritativo y humilde, ejemplario de virtudes cuya estampa constituye una de las páginas más filosófico-políticas de toda la literatura catalana.

Ideología dispersa en mil fragmentos, escrita a salto de mata lógico, como correspondía a aquel guerrillero de la pluma que fué Arnau a lo largo de los últimos doce años de su vida. Mas ideología rica en sugerencias, primorosa de efectismos, aquilatada en sinceridades, vigorosa de frases y extremada de conceptos; tan llena de fervores y a menudo tan brillante de atisbos de finura intelectual, que bien pueden perdonársele la pesadez de las repeticiones, lo farragoso de los párrafos, la estrechez de la problemática y el vuelo irreal de las quimeras.

Los demás espirituales afines quedaron atrás en este proyectar lo ético en lo político, lo evangélico en la teoría del príncipe perfecto. Unos como fray Felip d'Aragó, porque volcaron su tesón, no inferior al de Arnau, en una labor silenciosa y constructiva dentro del redil de san Francisco; otros como Joan de Rocatallada, el rosellonés viajero, porque no salió del coto vedado de las profecías temerosas. Solamente fray Pere d'Aragó es el otro gran visionario del siglo XIV que se ocupa de temas políticos, precisamente de dibujar también la estampa de un rey perfecto, como Arnau. Pero con una gran diferencia, que es motivo de inferioridad en el cotejo para el infante franciscano: mientras que Arnau colorea a su imagen del príncipe perfecto con todo el cúmulo de preocupaciones espiritualistas y quiméricamente evangélicas, el modelo que trazó fray Pedro es un arsenal de citas eruditas despegado en absoluto de la realidad ambiente. De ahí que las palabras de Arnau de Vilanova tengan brío, transidas del calor de la pasión que ponía en los puntos de la pluma; al paso que las del infante se leen fríamente, dejando tras sí el peso de las monotonías eruditas y cansinas.

Fué, pues, Arnau pensador político; y aun uno de los más grandes pensadores políticos que hayan salido de la raza catalana.

## CAPITULO IX

# EL DOCTRINARISMO FRANCISCANO: FRAY PERE D'ARAGÓ

1. Príncipe y fraile. — 2. Patrones bíblicos. — 3. Residuos del caballero. — 4. Lo ético y lo político en la doctrina del príncipe perfecto. — 5. La cristiandad. — 6. Ideólogo y utópico.

**1.** Poquísimos personajes encontrará el historiador que tantas simpatías despierten al estudiarlos como este hijo de reyes catalano-aragoneses que trocó las espuelas de señor feudal y cortesano por la sandalia de seguidor del *Poverello* de Asís; su vida y sus obras, la integridad de una y la bondad que rezuman las otras, ponen cariño en la pluma y respeto en la expresión. Aun sin adelantar el calificativo de venerable que le otorgara algún antiguo historiador de su orden[1], ha de reconocerse la majestad celeste que aureola esta vida ejemplar de abnegaciones.

Nacido en 1305, en razón de su linaje, cuarto hijo de Jaime II de Cataluña-Aragón y de la reina doña Blanca, recibe a los diecisiete años el rico condado de Ribagorza, que comprendía hasta treinta y seis poblaciones, y poco más tarde el no menos importante condado de Ampurias. Embajador en Roma, jefe militar, hombre de Estado, emparentado con las más nobles casas de Ultrapirineos por su matrimonio con Juana de Foix, padre de reinas y conciliador de reyes, a la muerte de su esposa abandona los asuntos seculares, profesando en el convento franciscano de Barcelona el 12 de noviembre de 1358. Decidido urbanista al estallar el cisma, es vicario de su orden en la provincia aragonesa por fray Luis Donati, el general franciscano de los leales a la curia romana, viajando infatigable con tareas de propaganda en pro de esa bandera y rehusando el capelo cardenalicio a que sus actividades proselitistas le hicieran acreedor. Muerto en el convento seráfico de Pisa el 4 de noviembre de 1381, sus huesos vinieron a reposar en la materna tierra española.

Pertenece don Pedro a la estirpe de iluminados tan corriente por aquellos tiempos, privilegio de todos los pechos ardientes y extremosos. Con la misma pasión con que en su época mundana escribiera en 1323,

1. Fr. JAUME COLL, *Crónica seráfica de la santa provincia de Cataluña, de la regular observancia de nuestro padre S. Francisco* (Barcelona, Herederos de Juan Pablo y María Martí, 1738), 92.

contados apenas dieciocho años, ofreciendo al papa su vida y sus servicios, o que seis años después, en 1329, formulara solemne juramento de no desposar sino a su prima Constanza, hija de Fadrique de Sicilia, se entrega luego a la ilusión del visionario, viaja en 1365 hasta Aviñón para advertir a Urbano V de la necesidad de que vuelva a Roma en evitación del inminente cisma, o se traslada a Castilla en 1374 en cumplimiento de un mandato directamente recibido de la voz de Dios ordenándole se incorpore al ejército que iba a combatir contra los sarracenos. Sin duda que estas preocupaciones proféticas son hijas del ambiente apocalíptico que por aquel entonces se respiraba, como advierte el P. Pou [2]; pero, sea lo que fuere, exageradas o ciertas, ilusión o realidad, alucinación o milagro, lo que me interesa es apuntar cómo denotan el carácter ensoñador y apasionado de este infante y su fibra espiritual capaz de todas las grandes hazañas a lo divino, su temple de alma — tan catalán, contra la común creencia — cortado en el patrón de los Llulls y de los Arnaus.

Mas el motivo por el cual nosotros le recordamos es su tratado *De vita, moribus et regimine principum,* compuesto poco antes de encerrarse en el claustro a la manera de testamento político enderezado a su sobrino Pedro *el del Punyalet* o *Ceremonioso,* y recientemente dado a luz por Valls i Taberner en los tomos XXXVII y XXXVIII de la revista capuchina «Estudis franciscans». Libro de doctrina política elaborado con recortes eruditos, que más semeja compuesto por hombre de celda que por cortesano y en cuyo estilo asoma la manera de vida del infante [3].

Porque las fuentes de este tratado son todas teológicas y de lectura religiosa. San Agustín, san Gregorio Magno, san Bernardo, san Juan Crisóstomo y san Isidro, amén de alguna alusión de segunda mano a Aristóteles, forman el manantial ideológico, apenas atemperado por algunas alusiones tal vez inconscientes a la realidad caballeresca en que primero se movió. Carente de la originalidad con que un Arnau de Vilanova enfoca las cuestiones, abunda en una erudición exquisita y en un simbolismo al gusto de los eruditos [4], que desconcierta a quien piense que tal libro fué compuesto por uno de los más nobles y activos miembros de la casa real catalano-aragonesa.

2. P. J. M.ª Pou, *Visionarios,* 369, — En su artículo sobre *Profecies catalanes,* páginas 31-33, ha recogido Pere Bohigas varios textos proféticos del infante, que añadir a los transcritos por el P. Pou en las págs. 367 y siguientes de su obra.

3. Que era ya lector aficionado lo demuestra poseía una biblioteca privada, cosa rara para el siglo XIV, cuyos libros lega al convento de franciscanos de Barcelona donde profesó, excepto el *Contra Faustum* de san Agustín, que donaba al abad de Santes Creus. Vide su testamento, otorgado a 10 de noviembre de 1358 y publicado por el P. Andreu Ivars, O. F. M., en el «Archivo Ibero-americano», XV (1921), 102-113. Cita a la pág. 104.

4. Es lo único que han podido elogiar en el tratado, tanto el transcriptor G. F. que diera cuenta brevísima de él en la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», II (1872), 252, como Valls i Taberner en sus palabras de introducción en «Estudis franciscans», XXVII (1926), 286-287.

2. La fontana bíblica donde bebe las ideas y el ambiente maravillosamente agorero en que se mueve no podían producir sino una teoría del príncipe perfecto calcada de modelos bíblicos y en la que al mismo tiempo se recogiese la aretología evangélica en las formas de la humildad y de la justicia, tan puestas en primer plano por los espiritualistas ahora prevalentes. Ambas tendencias se manifiestan claramente en su elevación del rey David a modelo de príncipe paradigma, no ya por los motivos que le hacían tal en la tradición hebrea [5], sino a causa de la humildad y buen gobierno que le atrajeron triunfos sobre sus enemigos, junto con la tristeza — casi franciscana — con que sufría por los sufrimientos que en sus enemigos causaban sus propios triunfos. «O beate vir», le ensalza, «et vere beate, qui nondum Evangelium legerat et perfeccionis Evangelicae factus est imitator» [6]. El ideal del buen gobernante no estará, como en Arnau, puesto en un señor terreno y actual capaz de renovar la vida de la cristiandad con el ejemplo de sus virtudes evangélicas, sino en un monarca eruditamente alejado del presente, sacado de bíblicas lecturas y que encarna las virtudes del *Evangelio* desde su milenariamente anticipadora obra de rey judío.

Los mismos consejos que don Pedro recomienda para imitar a modelo tan lejano son una mezcla de lectura bíblica y de pasión por la práctica de las normas evangélicas: leer el Viejo y el Nuevo Testamento por un lado, y por otro recordar continuamente la propia fragilidad (humildad franciscana) y pedir la iluminación de Dios (iluminismo al uso) [7].

La tabla de virtudes no ofrece particularidad, salvo este doble hilo que conduce a sus fuentes doctrinales. Los consejos de que procure evitar los pecados de ambición [8], venganza [9] y lujuria [10] están tomados de la literatura de carácter adoctrinador; y tanto cabe decir de que fundamente sus exigencias de moralidad en que los príncipes deben imitar a Dios, de quien reciben su poder de mando [11].

Sus opiniones sobre la estructura de la comunidad ofrecen idéntico sabor bíblico. Tal como el rey David fué ejemplar modelo de los reyes todos, otros tres personajes del Antiguo Testamento son paradigmas de los distintos estados sociales: Noé para los prelados y rectores civiles, Daniel para las vírgenes y para los anhelantes de perfección individual,

5. Que refieren al rey David las tipologías mesiánicas, como observa documentadamente H. GRESSMANN en las págs. 230 y siguientes de su libro *Der Messias* (Göttingen 1929). — Acerca de la pervivencia de esta idea en los escritores hebreos peninsulares, mi próximo trabajo en preparación acerca de *Las doctrinas políticas de los hebreos españoles*.

6. Capítulo XV; en «Estudis franciscans», XXVII, 449.

7. Que se trata de una humildad sinceramente franciscana, sin mezcla de falsía, lo demuestra el cuidado con que advierte «quia humilitas quae in dilectione Dei fundata non est, potius hypocrisis quam humilitas dice potest», «Est. franc.», XXVII, página 450.

8. «Est. franc.», XXVIII, 110-111.

9. «Est. franc.», XXVIII, 208.

10. «Est. franc.», XXVII, 433.

11. «Est. franc.», XXVII, 432.

Job para los casados y seglares en general [12]. Con lo que la ordenación social se centra en una simbología bíblica, atemperándose la membración de clases y estados de vida a cuatro tipos de perfección, todos cuatro arrancados de la cantera erudita de las narraciones sagradas; David, Noé, Daniel y Job serán las figuras simbólicas en que fray Pere d'Aragó centrará, con aparato sabio y artificiosa sencillez devota, la temática entera de la comunidad política.

Biblismo que penetra hasta los últimos recovecos de su obra, casi como obsesión docta de predicador en ciernes, llegando al punto de servir de justificación y de término comparativo para valorar las instituciones catalanas coetáneas; las cortes, por ejemplo, con ser fenómeno tan enmarcado en la vida de la Edad Media, tienen también su modelo en la convocatoria de Samuel al pueblo a tenor del texto bíblico: «et convocabit Samuel populum ad dominum in Masphath» [13].

3. Mas no se agotaba el sentido de la obra del fraile en la erudición, porque los atisbos de la primera condición de caballero asoman entre las rendijas de la frase docta, como para dar testimonio de la imborrable educación de príncipe real; segundo ingrediente que concluye por perfilar la manera intelectual de este señor sabio y conde al mismo tiempo.

Apuntaré algunos detalles, muestra de la pervivencia de este estilo caballeresco y señal de que entre los pliegues del sayal brillaba a veces la cota de malla antes vestida. La reciedumbre con que afirma la obligación del príncipe de exponer su vida cuando esté en juego la libertad del pueblo [14], eco de bizarrías caballerosas; la conciencia del papel del señor en guerra y de su decisión rápida en la dirección de las empresas bélicas [15]; el dejo feudal de algunas tesis, tal cual lo que transparenta su opinión de que todos los súbditos «omnes enim per fidelitatem tenentur servire et obedire regi domino suo» [16]; las comparaciones que en ocasiones usa, más apropiadas al soldado que al estudioso, como aquella referencia de la justicia al peto y del recto juzgar al yelmo de armadura [17]; etc. Datos que confirman como, al lado del hontanar bíblico, subsistía el transfondo vital del noble caballero.

4. Ambas fuentes doctrinales repercuten en su doctrina de los fines políticos, problema central en la temática de un autor de este estilo, matizando cada una de ellas la teoría, para él culminante, de las relaciones entre lo ético y lo político, o, en otras palabras, de la línea divisoria entre

12. «Est. franc.», XXVIII, 107.

13. «Est. franc.», XXVIII, 109, en apoyo del capítulo XIX, intitulado a la letra *De congregatione populi facienda per principum loco et tempore opportunis.* — Debe aludir al texto de *I Samuel*, X, 17, habiendo de notarse que los hebreos decían Mitspah.

14. Cap. XIV: *Qualiter princeps debeat exponere se et sua pro libertate populi.* («Est. franc.», XXVII, 446-448).

15. «Est. franc.», XXVIII, 201.

16. «Est. franc.», XXVII, 436, Y ello al tratar de la fidelidad de los súbditos al príncipe, punto a que consagra todo el capítulo IV.

17. «Est. franc.», XXVII, 437.

lo justo y lo injusto a que debe acomodar sus actos el perfecto gobernante cristiano. Cuestión, además, la más original entre las tratadas por fray Pere y aquella única en que con briosa acometida intelectual aborda los problemas en busca de concretas y nuevas soluciones, con una profundidad que supera a las que en este punto alardearan sus coetáneos.

Preocupa ante todo a don Pedro cómo coordinar las exigencias de una justicia desinteresada, entendida en toda su desnuda capacidad de renuncia en que la postulaban los espirituales según el sentido evangélico puro, con la necesidad impuesta por la práctica de gobierno que él tan de cerca conocía, de un artificio engañoso en las relaciones políticas. Punto crucial de pugna entre las normas éticas y la realidad política que luego Maquiavelo resolverá sacrificando las primeras a la segunda y que atenazaría sin duda al alma recta del infante, golpeándola con la brutal dureza de un contraste cotidianamente vislumbrado. Es a su condición de gobernante en función de su rectitud de conciencia a la que debemos el interés meticuloso con que el infante-fraile se plantea un tema en el que pugnaban sus dos tan distintas profesiones. Habiéndose de notar que es la sola cuestión de doctrina política en la que insistentemente piensa, pues la toca varias veces en el *De regimine principum* e incide en el serventesio que compusiera, hombre cortesano todavía, en homenaje al rey Alfonso *el Benigno*.

La tendencia es buscar un acoplamiento entre la justicia estricta y las conveniencias del momento, logrado de un modo tal que ninguna de las dos peligre. El lema se lo dió el propio Cristo al aconsejar en el *Evangelio* se armonizase la prudencia de la serpiente con la simplicidad de la paloma, por lo que el infante puede acudir a sus amados textos evangélicos para topar la solución apetecible [18].

San Gregorio Magno le servirá de comentario y fray Pere acudirá a las Homilías para decir que ambas son precisas al buen rey: «Disciplina (conveniencias políticas) vel misericordia (justicia estricta) multum destruitur, si una sine alia teneatur: rex fortis sine mansuetudine et charitate potius videtur esse tiranus quam rex: nimis mansuetudine, aut simplex pre nihilo reputatur: talis enim simplicitas asinina vocatur» [19]. El rey perfecto será así un medio cabal entre el tirano injusto y el necio de candideces [20].

Dualidad en la que fray Pere d'Aragó insiste muchas veces, lo mismo al reclamar que la gobernación sea efectiva al par que dulce [21], que al simbolizar ambas en los diversos signos de la realeza: la justicia en el cetro y la mano firme en el pomo de la espada [22].

La intersección de lo ético con lo político, de lo justo con lo conveniente, de lo prudente con lo cándido, es el eje de la temática doctrinal

18. «Est. franc.», XXVII, 434.
19. «Est. franc.», XXVII, 434 ibídem.
20. Más peligroso el segundo, por ser más nocivo el necio que el malvado. Vide la insistencia en el capítulo XI, «periculosum est enim sine prudentia populos regere» («Est. franc.», XXVII, 443).
21. «Est. franc.», XXVIII, 110.
22. Lo cuenta Ramon Muntaner en su *Crònica*, capítulo 298, págs. 578-579.

de don Pedro, siendo de ver cómo también aquí busca las soluciones en los textos evangélicos.

5. La cristiandad es idea viva en el pensamiento del caballero franciscano, igual en la faceta pasiva de ordenación ecuménica de los pueblos cristianos que en la cara activa de la teoría de la guerra.

A lo primero, la unidad entre la Iglesia y el poder civil se afirma en términos de mutua ingerencia al gusto gregoriano o neoagustiniano, arguyéndose que ambos poderes provienen de la misma fuente divina [23], así como en otro plano distinto, el de la pequeña cristiandad peninsular, se apellida reyes españoles—«reis d'Espanya»—, a los de Aragón y de Castilla [24].

A lo segundo, la teoría de la guerra justa se trae a colación entre un verdadero enjambre de ejemplos y citas a los libros sagrados, para condensarla en seis criterios calificadores de la bondad o maldad de la empresa bélica: causa justa que la preceda; consejo «non proprio capite nec paucorum, sed multorum, maxime regnorum et potentiore regni»; que se emprenda con caridad y por celo de la Iglesia de Dios, jamás bajo apetitos de venganza; que se lleve a cabo sin crueldades; que se realice sin perezas una vez comenzada, decidida y valerosamente; y que se atribuya su resultado mejor que a los propios esfuerzos a la confianza en Dios, porque quien tal hiciera verá la victoria atada a sus banderas [25].

Fragmentaria e incidental la problemática exterior de su visión de la comunidad política, bastan los datos apuntados para juzgar coincide con la común perspectiva de los hombres de su tiempo, patria y hábito, sin mayores novedades de detalle.

6. Los méritos del infante Pere d'Aragó dentro de una historia de las doctrinas políticas son de segunda fila, dadas su falta de originalidad y el abusivo uso de las fuentes, tan servilmente copiadas que más parece su obra centón de referencias eruditas que tratado personal y nuevo. Perdido en un mar de textos evangélicos y antiguos, con algunas notas de patrística y gregorianismo, solamente en contadísimas ocasiones aflora a la luz una idea suya, e incluso entonces se manifiesta como propia no en la novedad de la exposición, sino en el cariño con que apoya la ajena sugerencia y en la manera en que quepa ensamblarla dentro de la línea presumiblemente personal de su ideario.

Dos son las fuentes de su ideología, una confesada y otra inconscientemente manifiesta, quizás a despecho suyo, a lo largo de la farragosa exposición. Aquélla, el caudal erudito leído y apropiado. Esta, el ejemplarismo de la caballería seglar otrora practicada. De ambas señalé antes las huellas.

23. «Est. franc.», XXVII, 445.

24. *Exposició de la visió damunt dita*, publicada por el P. Pou en *Visionarios*, 370.

25. «Est. franc.», XXVIII, 115-119.—Es notable la promesa de victoria para quien ponga su confianza en Dios: «Sexto et ultimo quod non in propriis viribus, nec alienis, sed tantum in Dei auxilio tota mente confidat, et si haec fecerit sine dubio victoriam obtinerit» (pág. 115).

Las dos corresponden respectivamente a los dos tipos de vida que en el príncipe se juntan: el tipo del utópico, soñador irreal ajeno a la realidad circundante y perdido en apartadas disquisiciones, y el tipo del ideólogo, participante activo en las pugnas cotidianas. Uno y otro tipo, que Mannheim ha perfilado agudamente y que Alfred von Martin aplicó a la catalogación sociológica de las gentes del Medievo [26], se enlazan en Pere d'Aragó, personaje a la par utópico e ideólogo en cuanto fué a un tiempo fraile e infante, lector y soldado, erudito y caballero, teólogo y gobernante, estudioso y batallador, profeta y vicario general de su orden, adoctrinador y juglar. Díganlo las fuentes y el hecho de que el centro de toda su temática lo constituye precisamente aquel punto en que interfieren esos dos mundos de lo ensoñado y de lo activo, de lo irreal y de lo real, de lo ético a rajatabla y de las conveniencias inmorales; siendo la materia mejor perfilada de su obra el ayuntamiento de ambas esferas en su teoría del perfecto gobernante.

La vida se transparenta en el quehacer. Por eso, así como la estampa de Arnau de Vilanova está delineada en páginas dispersas, sin aparente rigor metodológico, con perfiles a cada instante recortados al fragor de la polémica diaria, la imagen que fray Pere esboza del perfecto príncipe está meticulosamente recogida en un solo tratado, dentro de los cánones de una disciplina lógica discutible pero evidente, traída de un solo golpe de cincel a la existencia doctrinal porque sus bloques conceptuales fueron arrancados de la lejana y programática cantera del Viejo Testamento. Y así pudo ser el curioso fenómeno de que la misma teorización del señor perfecto como príncipe evangélico ofrezca matices tan radicalmente dispares, aun habiendo impulsado a ambos autores idénticos móviles de índole espiritualista y franciscana.

26. ALFRED VON MARTIN: *Zur kultursoziologischen Problematik der Geistesgeschichte im speziellen Hinblick auf Ausgänge des Mittelalters*, «Historische Zeitschrift», CXLII (1930), 229-253.

## CAPITULO X

# EL ARISTOTELISMO EXTREMADO DE GUIU TERRÉ

1. El hombre y la obra. — 2. Extremos aristotélicos. — 3. Filosofía del Derecho. — 4. Las doctrinas políticas. — 5. Juicio crítico.

1. Contemporáneo de Ramon Llull y de Arnau de Vilanova, Guiu Terré o Terrena representa la tendencia opuesta al espíritu franciscano y al idealismo de impronta agustiniana, simbolizando una negación del espiritualismo y un neoaristotelismo más agudizado que el que sustentaran los propios tomistas dominicos. Natural de Perpiñán, de donde el nombre de Guidus Perpinianus con que se le conoce en los catálogos latinos, profesó durante treinta años en París como maestro de la orden carmelitana [1], ocupando posteriormente los cargos de provincial de Provenza y duodécimo general del Carmelo; obispo de Mallorca, pasa a sentarse en la sede de Elna en 1332, que abandona dos lustros más tarde, yendo a fallecer en Aviñón el 21 de agosto de 1342, ya casi centenario, y estando enterrado en el convento carmelitano de la ciudad papal francesa. Hombre de carácter vehemente y apasionado, docto y preciso en el desarrollo de los temas, alcanzó la consideración de «uno de los escritores más notables de su tiempo» [2], diestro en la difícil tarea de adentrarse por las intrincadas espesuras de la especulación escolástica sin mengua de su nativa vehemencia ni natural calor dialéctico.

La lista de los escritos del maestro Guiu, muchos desgraciadamente extraviados, comprende comentarios a las Escrituras, como el *De concordia Evangelicorum*, y la *Expositio* sobre los tres cánticos *Magnificat*, *Benedictus* y *Nunc dimittis*; comentarios a Aristóteles en casi todos los libros conocidos del Estagirita en aquella época: psicológicos, al *De anima*, físicos, éticos, metafísicos y políticos, a los de estos títulos: comentarios a Pedro Lombardo y al *Decretum* de Graciano; y las corrientes discusiones quodlibeta-

1. El meritísimo redescubridor de Guiu Terré, fray Bartomeu F. M. Xiberta, O. Carm., le incluye en lugar preferente entre los escritores carmelitanos del siglo XIV, en el capítulo III, págs. 137-141, de su largo estudio *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Louvain 1931).

2. Lo opina Francesc Montsalvatje i Fossas en la pág. 230 del tomo XXI de sus *Noticias históricas* (Olot 1911).

les [3]. En tales escritos intervino con ardor en las polémicas medievales, atacando sobre todo a los grupos hostiles al pontificado romano, tanto a los laicos como Marsilio de Padua [4], cuanto a los minoritas de la corriente espiritualista [5]; poniendo tamaña pasión en la polémica ideológica que en ocasiones se torna acerado y agresivo, según es prueba el siguiente juicio contra los franciscanos excomulgados por Juan XXII: «Ex quibus patet, quod isti, deteriores Anenia et Saphyra. Apostolicae Sedis non verentes potestatem et auctoritatem, sunt digni in conspectu totius Ecclesiae castigatione mortis» [6].

Entre esos escritos resaltaba uno para nosotros fundamental, por constituir la única glosa directa que el pensamiento medieval catalán elaboró en torno a la *Política* de Aristóteles, comentario nunca impreso y al que ha de darse tal vez por definitivamente perdido o durmiendo en el fondo de inexploradas bibliotecas; pero de cuya existencia no duda el cuidadoso fray Bartomeu F. M. Xiberta [7], puesto que consta como catalogado en el inventario de la biblioteca pontificia de Aviñón, con el número 1.040 del catálogo de 1375 [8]. Comentario de interés indecible y cuya falta es la laguna mayor de nuestros estudios.

Lo que podamos reconstruir de las doctrinas políticas de Guiu Terré adolecerá siempre de la carencia de noticias de este libro fundamental; serán fragmentos sueltos de su ideario espigados en otras obras, y aún así, por la dificultad de revisar directamente las fuentes, quedará como una redacción provisional que algún día más afortunado podrá cobrar forma definitiva.

3. Lista de sus obras en la *Biblioteca Carmelitana* del P. Gabriel Wessels, I (Roma 1927), cols. 583-587.

4. El P. Xiberta da cuenta de que en el códice latino vaticano número 10497, fols. 119 r. - 124 v., se guardan unos *Vota* del maestro Guiu Terrii contra el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua *(De mag. Guidone Terrini, priori generali Ordinis nostris, episcopo Maioricensi et Elnensi*, «Analecta Ordinis Carmelitarum», V (Roma 1923), 189.

5. El manuscrito número 299 de la biblioteca de Aviñón, folios 77 v.-87 r., después del tratado *De perfectione vitae*, trae otro *Tractatus editus per venerabilem doctorem fratrem Guidonem Terreni, episcopum Maioricensem, quem fecit contra fratrem Bonagracia de Bergamo, ordinis fratrum minorum, et contra alios multos dicti ordinis, hereticos et scismaticos manifestos, qui impugnaverunt tractatum praecedentem de perfectione vitae, editum per doctorem prefatum.* Dedicado a Juan XXII, según epístola en folio 78 r. y compuesto en 1323. — Otros tres escritos cabe añadir a los producidos por Guiu Terré con miras a la polémica espiritualista; los titulados *Reprobatio operis cathalonici, Utrum indicantes demones sunt haeretici* y el *De perfectione vitae.*

6. *Quatuor unum hoc est Concordia evangelica in quatuor Evangelistas* (Colonia, apud Petrum Brachel, 1631), 280.

7. Fr. B. Xiberta, *De mag. Guidone Terreni*, 167.

8. Cardenal Franz Ehrle, S. I., *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum*, I (Roma 1890), 519, da la siguiente anotación del catálogo de 1375: «Item in volumine signato per CLXIIII Evangelia glossata et politica fratris Guidonis de Carmelo episcopo Elnensis».

2. Como filósofo, Guiu Terré es profundamente aristotélico, de un aristotelismo tan apasionado como su propio temperamento, que supera al de los más acérrimos tomistas y que sin duda le viene del ardor con que desde sus días de estudiante se asimiló las enseñanzas de Godefroid de Fontaines, el belga cabeza del sector más proaristotélico de la ortodoxia escolástica [9]. En uno de sus excelentes estudios sobre este general carmelitano, el Padre Xiberta ha señalado el intelectualismo extremo con que Guiu Terré se contrapone al voluntarismo escotista, siempre pisando suelo aristotélico, y como coloca la esencia de la libertad humana en el entendimiento, sosteniendo que el libre arbitrio no radica en la voluntad, sino que es secuela necesaria de la razón, de tal manera que sí la libertad es lo que diferencia al hombre de los animales, semejante libertad la tiene sólo en la medida en que es un ser dotado de razón [10]. Intelectualismo supertomista y constante seguir la senda de Aristóteles son las notas típicas que señalan la pertenencia de Guiu Terré a la Escolástica de rama tomista en temas metafísicos y psicológicos. Bien entendido que sin que la adscripción implique pérdida de la independencia de juicio que caracteriza al pensador; «et quoniam nullus debet dicere nisi secundum quod sentit, salva reverentia dicentium» [11], son sus propias palabras terminantes.

Acércale especialmente al Aquinate el realismo intelectualista con que mantiene la unidad absoluta del ser, con miras a salvar la unidad de la metafísica [12].

3. Intelectualismo que transciende a la ética y a la filosofía del derecho. En la primera, la idea de la justicia como virtud que toca al apetito sensitivo y no a la voluntad, entendida más como medio de razón

9. Sobre Godefroid de Fontaines pueden consultarse los dos estudios del conocido historiador de la filosofía De Wulf, titulados *Un théologien-philosophe du XIII siècle: Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, «Mémoires publiées par la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Academie Royale de Belgiques». Nouvelle isérie (Bruxelles 1904) y *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le quodlibet VI, q. 15*, «Festgabe für Clemens Baeumker» (Münster 1913), 287-296.

10. Fra Bartomeu F. M. Xiberta, *La metafísica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena, carmelita, bisbe de Mallorca i d'Elna*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», I (Barcelona 1923), 165-212.—El mismo P. Xiberta habla de un tomismo en Guiu Terré, en su trabajo *El tomismo del doctor Breviloc Guiu Terrè*, inserto en las págs. 81-96 de la «Miscellània Tomista (Barcelona-Sarriá 1924).

11. Manuscrito Latino Vaticano Borghesiano 39, folio 17 v.—Según el P. Xiberta opina en la nota 1 a la pág. 31 de su libro *Guiu Terzena, carmelita de Perpinyà* (Barcelona 1932), la frase iba dirigida al canciller de la universidad de París Francesco Caracciolo.

12. Acerca de este extremo, véase el artículo del P. Xiberta, *Guiu Terrena i Sant Tomàs sobre l'analogia de l'ésser*, publicado en «Criterion», VI (1930), 11-34. Especialmente en la página 33.

que como «medium rei» [13], prueba la orientación intelectualista firmemente apurada hasta las últimas consecuencias. En filosofía del derecho, la teoría de la ley expuesta en los *Comentarios* al *Decretum* de Graciano, refleja la recta continuación de la postura.

De santo Tomás arranca Terré al separar la ley natural de la positiva, pero matizando su intelectualismo radical al recalcar que la segunda pende de la primera en cuanto que, por operación del intelecto, las disposiciones dictadas por el legislador han de anunciarse de acuerdo con los preceptos del derecho natural. En el principio de los comentarios a Graciano la evidencia de la distinción mental de lo bueno y lo malo por obra de la razón humana motiva la obligatoriedad absoluta del derecho natural y la inmutabilidad y universalidad de sus máximas; las variaciones en la aplicación según las modalidades de tiempos y lugares son resultado del actuar del intelecto aplicando los principios que la razón conoce, con lo que la voluntad queda en un segundo plano [14]. Así la ley positiva pudiera definirse como un acto de razón mirando al bien común, según el procedimiento que santo Tomás denominara en la Prima secundae de la *Summa Theologica*, q. 95, art. 2., por conclusión de los principios.

La consecuencia de esta intelectualización extremista del concepto de ley es la unidad de todos los preceptos de la ley natural, habida cuenta de la unidad de las operaciones racionales de las inteligencias individuales, en cuanto buscan la verdad en el reflejo de la inmutable verdad objetiva que es la ley eterna [15]. El conocimiento inmediato y uniforme del derecho natural resulta de este modo claramente deducido.

13. *Super IV Ethicorum*, noticias sacadas del manuscrito 1625 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia por el P. Xiberta en la pág. 337 de su estudio *De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni*, aparecido en los «Analecta Ordinis Carmelitarum» V (1923), 233-276.

14. *Commentarium super Decretum*, folio 1 v. del manuscrito Vaticano latino número 1453: «Ut quia secundum Philosophum finis in agibilibus est sicut principium in speculabilibus, est principium intellectus practici, scilicet quod bonum est appetendum et malum est fugiendum... Ideo dicitur noticia naturalis. Et per hoc autem principium multae practicae deducuntur conclusiones... Quia igitur omnium principiorum communium et praedictorum conclusionem ex principiis communibus deductarum patenter et immediate, sic innotescunt practico intellectui, quod nemo utens ratione recta potest non assentire talium veritati, unde dicuntur inellectui naturaliter nota, per quorum notitiam homo dirigit se et alios in bene agendo. Et talia dicuntur pertinere ad ius naturale... Et quia talium veritas omnibus nota est, omnes convincit et obligat, nec mutatur. Ideo ius naturale immutabile et idem apud omnes existit... Ulterius, intellectus practicus versatur aliquando circa talia, quorum veritas omnibus non patet, nisi per multam disquisitionem aliquibus. Et quia talium veritas non sic patet, et potest eorum veritas propter multa impediri: ut, quod nunc apprehenditur utile et bonum, indicatur alio tempore inutile et malum; et, quod est utile huic populo vel huic patriae, damnorum est alteri. Et respectu talium dicitur actus intellectus practici jus legale, secundum Philosophum ubi supra, quod est mutabile secundum congruentiam temporum, gentium et locorum. Unde dicitur ius positivum, quia ponitur a recto iudicio rationis, prout congruit et utile reperitur ab intellectu practico hominis statuentis». Citado por el P. Xiberta, *De doctrinis theologicis*, 314-415.

4. En el campo de las cuestiones políticas propiamente dichas manifiesta idéntica devoción por el magno griego, pero catalanizándolo, si es que vale esta frase; o sea, atemperando las enseñanzas de la *Politeia* a la constante preocupación que es entre los pensadores del Principado la apología de la libertad en la convivencia ciudadana. Grande importancia ha de concederse, vistas así sus teorías dentro del cuadro de las de sus coterráneos, al hecho observado por el Padre Xiberta de que solamente se aparta de Aristóteles en sostener el origen civil y no natural de la esclavitud [16].

La dignidad humana es en este catalán de Ultrapirineos la primera afirmación política. Porque el hombre no es cosa objeto posible de compra y de venta, sino persona criada por Dios a su imagen y semejanza [17], hay un correctivo cristiano que apostilla y corrige su fervoroso aristotelismo teórico adaptándole a la vida catalana del siglo XIV y recogiendo la profunda diferencia entre la Atenas de Alejandro y la Cataluña de los Jaimes.

Respeto a la personalidad que le lleva a sustentar la tesis de la legalidad como principio de la convivencia, dando pie al nacimiento de una fórmula pareja a lo que hoy llamamos estado de derecho. Del conocido «nullum crimen, nulla poena, sine previa lege», deduce en su *Summa de haeresibus* que la Iglesia no puede punir a los judíos por faltas cometidas contra preceptos del Nuevo Testamento, sino sólo en las que infrinjan los del Antiguo, que es al que están sometidos [18]. De lo que apura las últimas consecuencias con su rectitud inquebrantable, la cual es que no puedan ser bautizados los hijos de judíos antes de tener uso de razón, porque hasta entonces solamente pertenecen a sus padres [19], norma establecida por la naturaleza y que no es lícito vulnerar ni aún con pretexto de un mejor servicio a Dios [20]. La justificación de la Inquisición que parece contradecir a su postura general tiene lugar para defensa del nombre de Dios de la blasfemia, pero bien subrayado que para Guiu Terré únicamente puede castigarse cuando haya mengua de la gloria divina, según normas preestablecidas y concretas [21].

La libertad de la persona se extiende, además de a los hijos, a los bienes que constituyen el soporte económico que hace tal libertad posible. Aristotélico puro en este punto, se coloca en decidida oposición a la tendencia

15. *Commentarium super Decretum*, fol. 11 r. Apud XIBERTA, *De doctrinis theologicis*, 315-316.

16. Fr. B. XIBERTA, *De doctrinis*, 339.

17. *Super libri Ethicorum*, fol. 42 v. Apud XIBERTA, *De doctrinis*, 339.

18. *Summa de haeresibus*. Apud XIBERTA, *De doctrinis*, 327.

19. «Quia filius ante usum liberi arbitrii iure naturali est sic res patri, quod eius curae et dispositione existit», dice en el fol. 253 r. del Comentario *Super Decretum*. Apud XIBERTA, *De doctrinis*, 329.

20. «Nec princeps debet ius et dominium Dei quaerere, nisi quantum Deus vult. Non vult autem Deus, quod sibi invite et involuntarie serviatur, sed voluntarie et sponte». De donde, sostener el bautismo a la fuerza de los hijos menores de edad, «haec opinio tanquam irrationalis et fatua, et contra omnem consuetudinem universalis Ecclesiae abiciatur». *Super Decretum*, fol. 254 b. En XIBERTA, *De doctrinis*, 329.

21. *Super Decretum* fols. 129 v. y 143 v. — 146 v., refiriéndose a judíos y a herejes respectivamente. En XIBERTA, *De doctrinis*, 330.

platónico-agustiniana y afirma que el derecho a apropiarse bienes es un derecho natural anterior a la aparición de las comunidades políticas y dimanado de la esencia de la humana naturaleza [22]. Con lo cual le otorga una fuerza legal suprema, por encima de lo que dispongan las leyes positivas, de tal modo que es obligación de los príncipes resarcir los daños causados en guerra, respetar los contratos de cualquier clase que fuesen [23] y abstenerse de imponer tributos cuando posean bienes propios bastantes a cubrir los gastos públicos [24]. Extremos en nuestro tiempo inconcebibles, a que le llevaba su afán exagerador puesto ahora a favor de la idea, tan cristiana al par que catalana, de la libertad política.

Libertad que supone norma justa como principio rector, a la que deben someterse los príncipes y que ha de ser deducida de los postulados del derecho natural. La justicia sirve de corona al régimen de libertades que soñó Guiu Terré sin más que remoldear las concepciones aristotélicas en los troqueles de la ordenación catalano-aragonesa que vivió; porque los reyes y príncipes existen para garantir la justicia, la paz y la seguridad para los componentes de la comunidad política [25].

Tal como lo eran los reinantes en la Corona de Aragón. Guiu Terré tiene peculiaridades de pensador político, al menos en la medida en que a través de unos fragmentos puede juzgársele, porque juntó a una recia formación filosófica las palpitaciones de su tiempo, trayendo a Aristóteles a las circunstancias de su pueblo, sin perderse en desaforadas disquisiciones alejadas de la realidad. Lástima que se hayan perdido sus comentarios a la *Política* del Estagirita, porque allí debió formular un sistema completo en el cual lo que fué ágora griega es ya plaza cristiana, burguesa y comerciante; mentalidad cristiana que crea la libertad y seguridad propicias al comercio, a la expansión y a lo que en 1300 debía ser el ideal máximo de la «vida buena». Lo que de sorprendente modernidad hay en muchos pensamientos de este obispo carmelita, ha de buscarse en su feliz alianza entre la ciencia antigua y la existencia nueva, en su lograda manera de injertar en las eternas lucubraciones aristotélicas la savia de la Cataluña de los tiempos medios.

En un plano supranacional, coincide con los dominicos en combatir al espiritualismo franciscanista y en sustentar la supremacía papal y la infalibilidad del Sumo Pontífice cuando define solemnemente materias dogmáticas [26]. Siendo de ver la ágil maestría con que Guiu Terré alía su concepción de un príncipe con poderes limitados a esta idea del papa con facultades dogmáticas, dentro de ciertos requisitos, plenamente absolutas.

22. *Super Decretum*, fols. 5 v. (en XIBERTA, *De doctrinis*, 338). Y folios 99 v.-100 r. (en XIBERTA, *Idees jurídiques del mestre Guiu Terrena*, publicado en la Miscellània Patxot» (Barcelona 1931), 176).

23. Incluso los usuarios en ciertas condiciones, en *IV Quodlibetorum*, q. 11, códice Vaticano Borghesiano número 39 fol. 191, citado por XIBERTA, *De doctrinis*, 340.

24. *Concordia evangelica*, 56.

25. «Quod reges et principes terrarum ad hoc sunt, ut iustitia et pax et securitas in eorum republica servetur, unde sunt custode iustitiae». *Concordia evangelica*, 125.

26. GUIDONIS TERRENI, *Quaestio de magisterio Romani Pontifici* (Monasterii 1926). pág. 10, citando a la Secunda secundae de la *Summa Theologica* aquinatense

Finalmente, de la que pudiéramos llamar moral en la convivencia política hay en Terré una anticipación a la polémica antimaquiavélica de si el fin justifica los medios, en su negativa de que sea lícito hacer el mal para conseguir el bien [27]. Lo que es una manifestación más de su aristotelismo, porque al Estagirita va a buscar razones para tomar esa postura.

5. Habida cuenta de las limitaciones heurísticas con que hemos seguido el ideario terreniano, es dable concluir unas líneas generales que resuman el sentido de su labor doctrinal.

En primer término, no ha de olvidarse que se trata de un teólogo, pensador que si roza los temas jurídicos y políticos es a título accesorio, en la medida omniabarcadora en que la teología compendia entre los escolásticos a todo el saber humano. Las notas que le separan de sus compañeros de profesión y época son discernibles a través de unos determinados matices teológicos o filosóficos; jamás podrá entenderle quien juzgue aisladamente el conjunto de sus opiniones políticas o jurídicas, sin encuadrarlas en una postura filosófica más general.

Para encasillarle, en este encasillamiento forzoso a que es preciso recurrir en los estudios históricos por más que muchas veces la realidad escape a los catálogos siempre subjetivos del investigador, pudiéramos definirle como un dominico extremado, o, si se quiere, como un aristotélico paladín de aristotelismos que exceden a las temáticas de los aristotélicos dominicanos. En la sucinta exposición que antecede habrá podido apreciar el lector que la única disparidad entre su pensamiento y el aquinatense consiste en que Guiu Terré se ciñe al Estagirita más fielmente aún que el autor de la *Summa Theologica* por excelencia.

El recuerdo de este catalán de tierras hoy francesas no se perdió entre los escritores del Principado. «Escrivió mucho, y todo de sumo aprecio», aseveraba el jesuíta Marcillo en el siglo XVII [28]. Y, en efecto, si los avatares históricos, la incuria de los compatriotas y el desamor por las tradiciones viejas han reducido casi a un simple nombre la memoria del gran carmelita catalán, la hostilidad de la fortuna no alcanza a borrar la prestancia de su condición de uno de los mayores pensadores catalanes ni la luz que proyectó sobre obscuros temas filosófico-políticos.

q. I, art. 10 y al texto de san Lucas, *Evangelio*, XXII, 32.—Por lo expuesto en esta obra Felice Battaglia le ha presentado como modelo de defensor de la doctrina de la «plenitudo potestatis» de Juan XXII, en las páginas 253-255 de su artículo *La potestà pontificia nel trecento*, inserto en *Ricerche religiose*, IV (1928), 249-255.

27. *Super libri Ethicorum*, folio 20 v. Apud Xiberta, *De doctrinis*, 316.

28. P. Manuel Marcillo, S. I., *Crisi de Cataluña hecha por las naciones estrangeras* (Barcelona, imprenta de Mathevat, 1685), 328.

## CAPITULO XI

# EL IUSCONSTITUCIONALISMO FRANCISCANO DE FRANCESC EIXIMENIS

1. Persona y obra de Eximenis. — 2. La perspectiva católica del mundo. — 3. El subsuelo escolástico y la libertad teológica del hombre. — 4. El medievalismo eximeniano. — 5. Su sistemática de la Política y la cristianización de Aristóteles. — 6. La teoría de la comunidad política. — 7. *a*) La ciudad. — 8. *b*) El reino. — 9. La libertad política. — 10. La negación del tirano. — 11. *c*) La cristiandad. El Papado y el Imperio. — 12. La doctrina de la guerra. — 13. Filosofía de la ley. — 14. Cataluña y las Españas. — 15. Resumen crítico.

**1.** Emparejándose con Llull, de su misma madera isidoriana, es el otro gran polígrafo catalán medieval, fray Francesc Eximenis, nacido en Gerona hacia 1340, profeso en la orden franciscana, cuya regla cumplió durante muchos años en el convento de Valencia, activo y erudito, de influencia en la vida valenciana de su hora según prueba el donativo de veinte florines de oro que le hiciera la municipalidad en agradecimiento de sus servicios a la ciudad del Turia. Pensionado por Pedro *el Ceremonioso* a Tolosa para completar sus estudios teológicos y muy relacionado con diversos señores de la época, relaciones de las que quedan huellas en las dedicatorias de sus libros, fué objeto de especiales distinciones por parte de la reina María, la virtuosa esposa de Martín *el Humano*, a la que asistió en sus últimos momentos y de la que fué albacea. Nombrado obispo de Elna y patriarca de Jerusalén, murió en Perpiñán, según reza la inscripción puesta sobre su losa sepulcral, a 23 de enero de 1409, a la víspera de los dos transcendentales sentimientos de la recepción clásica y de la extinción de la vieja dinastía, casi como si quisiera llevarse a la tumba el secreto estilo de la antigua alma catalana.

La importancia de la figura de Eximenis en la edad dorada de Cataluña se hace patente en el cúmulo inmenso de sus escritos y en la erudición, verdaderamente gigantesca, que derrocha en ellos. La riqueza de las citas, la puntualidad de las observaciones, el rigor lógico de los conceptos, lo liso y llano del estilo, todo contribuye a poner una y otra vez los escritos

de Eximenis delante del lector que una ocasión llegó a gustarlos. En medio de un siglo decadente que fabricaba libros a paladas de erudición traída muchas veces por los pelos, el encanto de la obra eximeniana resulta de la difícil claridad con que deja transparentar su pensamiento, sin perderse, pero sin abandonar mil y mil detalles de rara sabiduría. En flagrante contraste con las demás plumas de su tiempo, Francesc Eximenis supo, con sencillez tajante típica de su desnuda alma franciscana, trasladar al papel la gama múltiple de sus saberes. Lo más admirable de este hombre, que sobre tantas cosas escribiera, es cómo acierta a decirla con lisa galanura de lenguaje.

Porque pocas plumas tan variadamente ocupadas cual la suya. Ni siquiera Ramon Llull, el otro coloso catalán de la Edad Media, se le aproxima en cuanto a dominio de las cuestiones más dispares; y es que la pasión, torbellino de ideas, no abarca nunca los extremos adonde llega la fría exactitud del raciocinio.

Eximenis se ocupó de las cosas más diversas; temas políticos, en *Lo dotzè* del *Crestià;* cuestiones éticas, como la teoría del mal que llena *Lo terç* de la misma obra; problemáticas teológicas, cual el tratado de la tentación que ocupa *Lo segon;* estudios sobre los espíritus superhumanos, cual los ángeles en el libro de ese nombre, y los demonios en *Lo segon;* glosas sobre la condición humanal, de que es muestra cuanto acerca de la mujer se le ocurre en el *Llibre de les dones;* escritos que eleven a Dios, como la *Scala Dei* y las ideas *Sobre los novíssims;* loas semimísticas, del estilo del *Psalterium;* amonestaciones éticas salpicadas de originales visiones políticas, de la índole de la *Pastorale;* análisis cristológicos, añadidos de secuelas oportunísimas, de que es ejemplo la larga *Vida de Crist;* juicios sobre la astrología y el arte de los sueños, sobre adivinaciones y consejos piadosos, acerca de la vida eterna y del tránsito terreno; finezas mariológicas impregnadas de fervores, como el *Tractat de la concepció de la Verge;* hasta sugerencias de la manera de cuidar los vinos y vinagres o de curar las heridas de las bestias y las llagas de las personas...; [1] todo cuanto pudiera curiosear un espíritu curioso del siglo XIV ha sido rastreado por este franciscano gerundense para amasarlo en un cuerpo de doctrina donde no faltan ni la claridad ni la elegancia, sin que tampoco sobren la erudición ni la finura observadora. Lo que eleva a la labor de Eximenis por cima de todos los demás autores de su pueblo y de su era es la síntesis — a veces verdaderamente prodigiosa — con que sabe aunar lo visto y lo leído en un organismo conceptual lleno de facetas, sí, pero unido y denso de contenidos. Enmarcado dentro del cuadro mental de la Edad Media, logra subrayar su personalidad gracias al poder de síntesis y a la destreza de observación.

2. Ante todo Eximenis es un escritor medieval, que trabaja siempre en función de un fin más elevado, ni más ni menos que laboraba todo el Medievo místico y ensoñadoramente religioso, constantes los ojos en

1. Tal detalla en el capítulo CCXCIX de *Lo dotzè* (Valencia, Lambert Palmart, 1483). — Cito por capítulos, porque en esta edición están los folios sin numerar.

la lumbre eternal de lo divino. *Lo dotzè* del *Crestià*, la más galana manifestación del pensamiento político catalán de todos los tiempos, no es apenas otra cosa que la parte duodécima de una colosal enciclopedia cuyo objeto principal es trazar una apología de la religión cristiana [2], preparando una entera teología fundamental al alcance de las inteligencias simples [3]; «declarar què es vida cristiana», asevera él mismo a la cabeza de su magna empresa.

Y que no era ésta una postura forzada, sino raíz entrañablemente sentida, lo demuestra el tono que palpita en todas sus obras. En el *Llibre dels àngels* dedica un capítulo especialmente a mostrar cómo el hombre debe desdeñar las cosas de la tierra para ocuparse tan sólo de los negocios de Dios [4]; en el *Primer* del *Crestià*, entre otros muchos lugares, hay media docena de capítulos seguidos, los 118 y ulteriores, destinados a rebatir varias tesis dimanadas de la «malícia judaica»; en los momentos dificultosos, cuando todas las puertas se le cierran y se han perdido los senderos del recto discurrir o las vías de la justa convivencia, no halla nuestro fraile otra salida que la solución cristianísima y profundamente franciscana del salto a Dios a través de la oración: después de orar todo se aclara místicamente, nos asevera en la *Scala Dei*, «segons que lo llum celestial te inspirarà a conèixer què t'és millor, així faràs» [5]. Y la sola vez en que el orgullo, valga la frase, entra en sus letras, es cuando compara la alteza de su condición de cristiano con la ceguera mental de los no creyentes, con los judíos que niegan la resurrección de Cristo, con los sarracenos cuyo paraíso es propio de las bestias, con los maniqueos que admiten dos dioses [6]. Ceñido al ánima apasionadamente devota de la época, vistiendo el sayal de Asís, toda su ideología es producto de esta primera perspectiva religiosa que subordina el giro de las cosas a la mayor gloria de Dios.

3. De acuerdo con este cimiento religioso, típico de la *Weltanschauung* medieval, son escolásticos los pilares filosóficos de la idelogía política eximeniana. La construcción se apoya en el dualismo Creador-criatura que sume la existencia humanal en el armónico equilibrio cósmi-

2. J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 386.

3. P. MARTÍ DE BARCELONA, O. M. Cap., *Fra Francesc Eximenis O. M. (1340?-1410?). La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literària*. «Estudis franciscans», XL (1928), 453.

4. El libro III, capítulo XXX, del *Llibre dels àngels* (Barcelona, Joan Rosenbach, 1494), se intitula: «Que continuant la dita matèria ensenya com se deu l'hom dolre de perdre lo temps de la vida e de no pensar en lo regne de Déu» (fols. 43 v. b - 44 r. a).—Asimismo en el capítulo XLVIII del *Dotzè*, tras apuntar cómo los demonios acosan con tentaciones a particular intensidad «a aquells qui consellen e senyoregen la ciutat», dice que el mejor medio de rechazarlas y de adquirir la virtud de la prudencia necesaria para el buen gobierno, consiste en rezar fervorosamente impetrándola de Dios.

5. *Scala Dei* (Barcelona, Diego de Gumiel, 1944). Cita a fols. 97 r.-97 v.

6. *Lo primer libre del volum appellat Crestià* (Valencia, Lambert Palmart, 1483). Capítulos XX y XXII.

co del juego de las causas primeras y segundas, de la voluntad objetivadora de Dios y de la voluntad subjetivamente decididora del hombre.

Como no podía menos, tratándose de un hijo de san Francisco tan dado a las reglas de su instituto, tiende a acentuar la omnipotencia divina. Muchos son los pasajes en que así sucede y resultaría interminable la relación de las alusiones que denuncian semejante tendencia. Entre otras mil, recuérdese el capítulo CLVI de *Lo primer* del *Crestià* señalando que la cristiandad está regida por el Hijo de Dios en tanto grado que, cual añade en el CLVII, «l'estament crestià no pot fallir ne caure jamés», conclusión de providencialismo análoga y superadora de la idea judaica del pueblo hebreo como elegido por Dios, según puntualiza el mismo Eximenis en el capítulo CCCLXV; véase cómo abre *Lo dotzè* dedicando el primer capítulo a proclamar que el modelo de todo gobierno humano es el gobierno del universo por la mano de Dios; y de cómo reafirma la idea en el capítulo I de *Lo segon* elevando por paradigma «la soberana saviea e providència del nostre pare e excellent governador Déu» [7]. Mas el lugar donde la tendencia alcanza manifestación más patente es en el *Psalterium laudatorium*, arquetipo de gustos voluntaristas; allí ensalza a la voluntad divina en cuanto regla de justicia y «dreta norma com deuen ésser fetes totes coses» [8], habla de la «soberana governació» del mundo por el Creador [9] y señala que todas las cosas están ineludiblemente regidas por su «magnífic manament» [10]. A los especialistas en la materia corresponde profundizar la orientación que ahora apunto y que me interesa en la medida en que sirve de base al pensamiento político eximeniano.

Mas sin que en ningún momento la omnipotencia divina borre la capacidad de libre decisión del ser humano. Si la criatura racional se salva o se condena depende de su elección, pues nadie peca más que voluntariamente y porque quiere, jamás por imposición de otro ser externo [11]; para Eximenis donde se manifiesta con mayor esplendor la magnitud de la grandeza divina es cabalmente en el modo en que respeta aquella «llibertat natural» de optar entre las obras buenas y las malas [12]. Con lo cual la existencia humana viene a ser trágicamente concebida bajo el signo de un constante batallar en el que el triunfo ha de ser la meta de todos los esfuerzos [13].

Así se conserva el equilibrio entre las dos causas componentes del universo. La libertad natural del hombre brota ya en la teología en los ámbitos de un orden objetivo; y mérito de Eximenis será la manera en

7. *Lo segon llibre del Crestià*. Manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid, número 1.791. Cita al fol. VIII r. a.

8. *Psalterium laudatorium*. Manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid, número 4.286. Cita al fol. 26.

9. *Psalterium laudatorium*, fol. 36.

10. *Psalterium laudatorium*, fol. 29 v.

11. El capítulo CLXIIII de *Lo Terç del Crestià* — empezado a publicar en Barcelona en 1929 y del que han aparecido tres tomos — está dedicado a probar «que tot pecat sia voluntari» (II, 126-128).

12. *Lo segon*, capítulo XXI, fol. 22 a.

13. *Lo segon*, capítulo I, fol. 8 a.

que logra trasladar al plano de la vida política cotidiana esta medida armonía que advierte en el esquema metafísico del cosmos.

Siendo tan evidente este enlace entre ambos conceptos y la filiación de la idea eximeniana de libertad política con su previa noción de libertad teológica, que la posibilidad de una ordenación política cristiana resulta a sus ojos de la capacidad que tenga para ayudar a una buena elección entre gracia y pecado, o sea de la manera en que sirve de ayuda para el cumplimiento del fin último del hombre [14]. Camino por donde lo político se liga directamente a lo teológico, apurando la savia de su rigor teórico medieval.

Así cuando menciona a la fortuna, la supuesta llave del ritmo universo desde Juan de Mena a Maquiavelo, es para rechazarla con la aplicación del calificativo de *locos* a quienes sostienen que nada valen las oraciones de los eclesiásticos ni el buen gobierno de la comunidad para asegurar la continuidad de la república. Eximenis niega la casualidad como factor en la marcha del mundo, sustituyéndola católicamente por el orden divino de las cosas, por la causalidad suprema de Dios. Y como la fortuna es a su juicio la traducción medieva de los hados paganos, rechaza a la falsa diosa del paganismo valiéndose de un autor de la antigüedad, de Aristóteles, para sustentar que el orden universo se funda en Dios, con la secuela de que la idea de la Fortuna debe ser sustituída por la de la Providencia: «e açò posa expressament Aristòtil en lo llibre appellat *De bona fortuna*, on diu que bona fortuna no és sinó la volentat de Déu que vol fer bé a alcun: o mala fortuna és quan Déu vol dar mal de pena a alcun» [15]. Antes de que viniera el apogeo del renacimiento paganizante, Eximenis velaba ya sus armas medievales y católicas.

Intimamente relacionado con la cuestión de la libertad humana está un punto del pensamiento eximeniano que me he de limitar a bordear, tanto por exceder a las márgenes de mi estudio, cuanto por ser uno de los pocos en que hasta ahora se han fijado con detenimiento los comentaristas; me refiero a la posible validez de los datos astrológicos y a su influencia en la conducta de los hombres, así como a la certidumbre o falsía de las predicciones fundamentadas en esos datos.

De los textos acumulados por Torras i Bages [16], por Pere Bohigas [17] y por H. Probst [18], resplandece una mentalidad apocalíptica, deslumbrada por las trágicas predicciones de Gioachinno da Fiore, recortándose la estampa de un visionario a lo divino que llega a predecir la extinción de las casas reinantes en Europa para finales del siglo XIV, imbuído de las quimeras pesimistas que auguraban un próximo acabamiento de la humani-

14. *Lo primer*, capítulo CLXXXI, donde advierte que el «estament crestià és instituït a menar tota gent d'esta vida present a vera benaurança».

15. *Lo dotzè*, capítulo CII.

16. TORRAS I BAGES, *Tradició catalana*, 432-433, llega a preguntarse si es un milenarista más.

17. PERE BOHIGAS, *Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eximenis*. Separata de «Franciscalia» (Barcelona 1928).

18. J. H. PROBST, *Francesch Eximenic: Ses idées politiques et sociales*, «Revue Hispanique», XXXIX (1917), 4-5 y 74-76.

dad, elaborador de una filosofía de la historia basada en una alucinante separación del mundo en tres estados o épocas de ineludible realización: la edad del Padre, que va desde Adán hasta Cristo y cuyo signo es el poder; la edad del Hijo, simbolizado en la sabiduría, que corre de la Redención al advenimiento del Anticristo; y la del Espíritu Santo, centrada en el amor, que llegará al fin de los tiempos [19].

La raíz del joaquinismo eximeniano es astrológica, como lo prueba la facilidad con que acepta las predicciones análogas dentro del mundo árabe; v. gr., la profecía del astrólogo musulmán Albumazar de que la religión mahometana acabaría al terminar de producirse la conjunción de los planetas Júpiter y Venus [20]. Y es que ambas posturas responden a una misma apetencia hacia lo maravilloso y a idéntico fervor temeroso de los fuerzas ocultas de la naturaleza, de que ya he apuntado muestras en Arnau de Vilanova y en fray Pere d'Aragó.

Las estrellas, remediadoras o causas de todo. Eximenis llega en ello a extremos rayanos en lo absurdo, porque no solamente les atribuye influjo sobre los sueños [21], sino que las hace causantes de la existencia de los mosquitos, de las pulgas, de los piojos, del reuma y del dolor de muelas [22]. Verdad es que su sólida fe le impide tener por cosa buena a las aseveraciones astrológicas, y aun las apellida propias de «art malèfica» [23] y demoníaca; mas ello no quiere decir que las juzgue por falsas ni un solo momento. Hijas del infierno sí, pero con realidad certísima: tal es su juicio de las afirmaciones basadas en el curso de los astros.

Lo más interesante es determinar qué influencia ejercen sobre la libertad humana, módulo con que juzgar hasta dónde llega la fe eximeniana en las estrellas. Un influjo de efectos limitados, será su respuesta, porque los astros carecen de fuerza por sí propios y son meros instrumentos de Dios, que al establecer el ritmo del universo les otorgó capacidad para operar sobre los seres humanos; con lo cual acepta la verdad de la astrología al admitir que los astros obran sobre los hombres, pero la cristianiza

19. Es la tesis central de su *De triplici statu mundi*, que se guarda manuscrito en la Biblioteca de El Escorial y fué descrito por su descubridor el P. Atanasio López en la «Revista de Estudios franciscanos, III (1909), 21. Para valorarle debidamente vide el libro del P. Pou, *Visionarios*, 404 y 409-413, que dice están tomadas de fray Juan de Rocatallada.—Por su texto, esencial y típicamente joaquinista, le acusa de «poco criterio» el P. Atanasio López, O. F. M., en *Codicografía catalana, IV*, aparecida en la «Revista de Estudios franciscanos», III (1909), 21-24. Acusación de la que le defiende el capuchino catalán P. Martí de Barcelona, *Fra Francesc Eximenis*, 486, sosteniendo no ser eximeniano el texto del *De triplici statumundi*.

20. *Lo primer*, capítulo CCII.

21. *Lo segon*, capítulo XCIIII.

22. *Lo dotzè*, capítulo CCXCVIII: «Qui posa remeis contra mosques, puces, polls, simeus e a reuma e a dolor de dents.»

23. *Cercapou*. En el manuscrito «0-5-33 de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, fols. 1-49 v. Cita al folio 2 v.

al ver en sus efectos huellas de la voluntad de Dios [24]. Y, puesto que Dios respeta la libertad natural, también han de respetarla esos ciegos agentes suyos; por donde las visiones y teorías astrológicas del franciscano gerundense en nada obstan a la idea de la libertad teológica del hombre en la elección de su personal destino, que es el pilar de toda su teoría de la libertad política.

Las dos concepciones posiblemente negadoras de la libertad de las causas segundas, a saber: la fortuna y los ocultos poderes astrológicos, quedan eliminadas en cuanto obstáculos bastantes para perturbar semejante capacidad de libre decisión. La Providencia de Dios y el ordenamiento cósmico por la mano divina regulado y dentro del cual las estrellas son meras criaturas componentes, sustituyen con ventaja de mejor explicación a aquellas dos ideas tan frecuentes en la época. El esfuerzo eximeniano ha procurado una explicación del universo en la que las comunes creencias astrológicas no empecen concebir al mundo como un juego cerrado de libres y entramadas causas ontológicas que mutuamente se interfieren sin mengua de su respectivo ensamblaje jerárquico.

4. El cerrado medievalismo de Eximenis que denotan las consideraciones anteriores ha conducido a ver en su obra la de un adversario de la cultura antigua a la que hace pocas y raras concesiones, insistiendo siempre en la superioridad de los saberes eclesiásticos y oponiéndose a que los clérigos malgasten su tiempo en profanos libros [25]. Y, en efecto, el lujo de citas a los filósofos helenos, incluso a los estoicos menos famosos [26], o la repetida serie de alusiones aristotélicas, no bastan para alojarle en la nueva corriente renacentista. Acepta a Aristóteles, pero Aristóteles es un autor seguido ya por los grandes maestros del siglo XIII; y respecto a los demás personajes del mundo grecorromano los acoge medievalizándolos, definiéndolos a tenor de las circunstancias propias de la Cataluña del siglo XIV, cual sucede, por ejemplo, con Cicerón, a quien apela nada menos que «ciutadà e conseller de Roma» [27], como si la capital del Lacio fuese una Barcelona a una Valencia regida por honrados *consellers* de comerciante burguesía.

Por lo que concierne a sus contactos con Platón, Eximenis le mantiene en alejadas y brumosas regiones de secundario conocimiento. Las citas que de él hace son confusas y no de primera mano; v. gr., cuando

24. «Emperò», son sus palabras, «guardar aitals coses no repugna aital esperança de bon crestià, en quant Déu tot poderós regeix lo món per servei que li fan les sues creatures e en especial los corsos celestials són aquells per les quals ell obra innumerables coses en lo món» (*Lo dotzè*, capítulo CVIIII). Añadiendo en el capítulo CXX que, «bona constellació ajuda a hom per ésser virtuós».

25. PERE BOHIGAS, *Idees de fra Francesc Eximenis sobre la cultura antiga*. Separata con paginación 80-85 existente en la Biblioteca de Catalunya. Ofrece especial interés el cotejo de los capítulos 30 a 33 de *Lo primer del Crestià* con el *Decretum* de Graciano. — En el mismo sentido el P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc Eximenis*, 497-498.

26. Por ejemplo, al estoico Zenón en *Lo dotzè*, capítol CLXXII.

27. *Lo dotzè*, capítulo LVI.

en el capítulo XLVII del *Dotzè* le requiere para testificar que según Platón a cada oficio corresponde una virtud especial, lo da como vaga referencia, sin concretar de qué virtud se trata en cada caso; o cuando en el capítulo LXXXVIII de la misma obra atribuye a Sócrates las notas más características de la teoría de la *Politeia:* la igualdad de los ciudadanos, la comunidad de bienes y mujeres, la participación de la mujer en los negocios públicos o la división en clases permanentes. El Platón que Eximenis conoció, o mejor dicho desconoció, es el que se le presenta a través de las citas aristotélicas; un Platón borroso, desvaído y deleznable, que nada tiene de común con la elegancia formal ni con el vigor de pensamiento del Platón que van a admirar los hombres de las generaciones renacentistas.

Medievalista de fondo, lo es Eximenis asimismo de forma en el modo de enfocar los problemas. Cierto es que falta en sus escritos la separación entre las tesis y las pruebas, y verdad es que no topamos con los áridos «videtur», «sed contra» y «quod non»; pero en cambio el planteamiento y análisis de las tesis se hace por el método escolástico de resolver las disputas; sin las palabras rituales, el orden seguido es el mismo peculiar al de toda la Escuela, no obstante la aparente carencia del rígido y fatigoso aparato formal de las *quaestiones*.

5. Fuera absurdo pedir a un hombre rodeado de tales circunstancias un planteamiento aparte de los temas políticos, al modo en que hoy suele llevarse a cabo; pero sí se advierte en él una tendencia a desglosar las doctrinas políticas del resto de los conocimientos, paralela a la que por aquellos días existe en el príncipe don Carlos de Viana[28] y debida a la misma causa: al intento de cristianizar a aquel Aristóteles maestro de filósofos que ya elaborara una *Politeia* pagana, *Politeia* aceptable por entero en cuanto se la impregnase del oportuno espíritu cristiano.

Esta aspiración, que al doblar el 1400 preocupa a los estudiosos de la mitad oriental de la península ibérica, no alcanza en Eximenis los matices de exactitud programática que en el heredero de Navarra, sino que aparece en forma más desdibujada aunque no menos eficaz. Y es que en don Carlos de Viana se vislumbra la oleada renacentista y, bien que todavía inmerso en el Medievo, no se ven las cosas con los ojos apologéticos con que aun las mira el polígrafo gerundense; en don Carlos hay una igual finalidad cristianizadora, mas sin la tensión apasionante que en sus empresas intelectuales ponían los corazones de la anterior centuria.

Por eso en Eximenis no se da el programa de una nueva ciencia — la ciencia de la Política cristiana —, perfecta y serenamente planeado, sino que toda su preocupación consiste en demostrar la posibilidad de una ciencia política cristiana. No tiene ocasión de perfilarla como doctrinal aparte, porque harto le obsesionaba la cuestión preliminar de su eficacia frente a quienes no veían otra posible ciencia política que la de cuño pagano y echaban mano del socorrido argumento de la decadencia de Roma a causa

28. Francisco Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas del Príncipe de Viana* (Madrid 1944).

de la debilitación de virtudes ciudadanas que trajo consigo el cristianismo, argumento con el que ya se enfrentó san Agustín y que ha de reaparecer en Maquiavelo. Los capítulos CCCLIX a CCCLXII del *Dotzè* tienen un sabor polémico ya superado cuando escribe el príncipe navarro.

Pero si no delimita los ámbitos de la nueva ciencia, sí contribuye como pocos a perfilar sus conceptos, realizando muchas de las cosas que luego pediría don Carlos. Porque pocos de los escritores de los siglos medios acuñan sobre moldes cristianos tantos y tantos conceptos políticos tomados del Estagirita. En los números siguientes se advertirá que, si no definida externamente, la ciencia política cristiana está ya siendo elaborada en su fundamental problemática por mano de este franciscano catalán.

Verdad es que los mojones culturales eran harto reducidos y casi se limitan a las fuentes del Estagirita y a los libros sagrados del cristianismo. Eximenis legó una relación de los libros de filósofos que debieran leer los príncipes y señores para adquirir saber político y la lista no puede ser más dispar ni apuntar más mescolanzas entre lo ético, representado por Boecio, lo histórico, encarnado en Trogo Pompeyo, Valerio Máximo y Tito Livio, y lo militar, referido al conocido tratado de Vegecio [29]. Pero aun con esos libros la doctísima erudición general y el claro talento de Eximenis tuvo bastantes instrumentos para levantar muchos de los muros de la fábrica de la ciencia política cristiana, bien no llegara a deslindarla nítidamente con la precisión requerida por técnica moderna, entonces lógicamente imposibles.

A lo que se debe que en *Lo dotzè*, su libro político por excelencia, abunden los temas éticos e incluso haya un capítulo consagrado a la Económica o teoría de la casa familiar, el capítulo LXXXIIII, a tenor de los precedentes aristotélicos.

6. Quizás el punto más saliente de la construcción doctrinal de Eximenis radique en la originalidad con que aborda el planteamiento de la noción de comunidad política, en cuanto busca darle una formulación general, de mayor abstracción que las realidades del reino, de la ciudad o de la cristiandad, que son las conocidas en su siglo. Basta que se trate de un ayuntamiento de gentes superior a la familia para que caiga dentro de la entidad que Eximenis pretende definir con un módulo genéricamente comprensivo y una ambición técnica desusada para aquel entonces.

«Cosa pública», escribe en *Lo Dotzè*, capítulo CCCLVII, con terminología que literalmente refleja la idea de *res publica* de los romanos, «és alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei, e senyoria e costumes, si es vol aital ajustament sia regne, o ciutat, o vila, o qualsevol semblant comunitat que no sia una casa sola». Por donde vienen a ser dos los elementos componentes de tal comunidad: una agrupación humana y ciertos lazos ayuntadores, tanto legales cuanto políticos. O, en términos que pudieran adjudicarse a Aristóteles: los hombres componentes como causa material, y la autoridad y las leyes como causa formal que caracte-

29. *Lo dotzè*, capítulo CXCII.

riza al grupo humano que aquellos hombres constituyen, diferenciándolo de los grupos análogos.

En líneas generales el ensamblaje de esa comunidad está concebido por Eximenis sobre moldes aristotélicos. La necesidad de leyes justas para que la comunidad subsista [30] es pura traslación de la noción aristotélica de vida buena como causa final de la república; la necesidad de que los miembros sean desiguales [31] es asimismo requisito exigido por la equilibrada mente del Estagirita; los argumentos que adrede emplea Eximenis para refutar los yerros de la «policía socrática» que postulara Platón están tomados directamente del gran peripatético, lo mismo al refutar las aspiraciones de una comunidad de mujeres [32], hijos [33] o propiedades [34], que el repugnarle la dedicación de las mujeres al servicio de las armas [35] o la perennidad de unos mismos gobernantes al frente de los asuntos públicos [36].

También al modo aristotélico, la causa de la existencia de comunidades políticas está en el apetito de convivencia que empuja a los hombres a vivir juntos para ayudarse mutuamente; e incluso la interpretación de la dualidad ciudad terrena — ciudad celeste de san Agustín vale en razón de la tendencia a la vida comunal que hiciera notar el Estagirita [37].

La raíz natural de las comunidades indica la importancia que tienen para la vida y cómo su interés prima sobre el de los particulares que la componen, tal como el todo vale más que las partes integrantes [38]; tanto que los delitos contra la comunidad o que hoy diríamos delitos públicos, son de mayor gravedad que los cometidos contra los particulares [39]; e incluso el ejemplo de Cristo muriendo en la cruz por el bien de la humanidad es traído a colación para reforzar la tesis de que el amor y procura del bien público constituye el máximo de los deberes [40].

Los elementos necesarios para la existencia de una comunidad son dos: un orden y una justicia que a ese orden informe; o sea, la autosuficiencia del cuerpo político y la armonía interna de sus partes.

Refiriéndose a la ciudad, forma la más sencilla de todas, recalca Eximenis la necesidad de la autosuficiencia declarando que sin ella no cabe

30. *Lo dotzè*, capítulo CCCLXIV. Compárese con el capítulo CXVII.

31. *Lo dotzè*, capítulos CCCLVII y LXXXIX, en donde arguye con razones que dice sacar de «Aristòtil en la sua *Política*».

32. *Lo dotzè*, capítulo XC.

33. *Lo dotzè*, capítulo XCI.

34. *Lo dotzè*, capítulo XCII.

35. *Lo dotzè*, capítulo XCIII, donde añade la opinión de Vegecio en su *De re militari*, para concluir que «les fembres no són bones per fer batalles».

36. *Lo dotzè*, capítulo XCIV.

37. *Lo dotzè*, capítulo IV.

38. *Lo dotzè*, capítulo CCCLXXIV.

39. *Lo dotzè*, capítulo LVIII: «que furtar a la comunitat sia pijor cosa que furtar a alcun en singular».

40. Léanse las exhortadoras palabras en el capítulo LXV del *Libro de la vida de nuestro señor Jhesuchristo... emendado e añadido en algunas partes e hecho imprimir por don fray Fernando de Talavera, primero Arçobispo de la santa yglesia de Granada* (Granada, Meynardo Ungut, 1496). Fols. 43 v. a - 44 a.

hablar de cuerpo político aparte [41]; la insistencia con que repite el concepto es prueba patente de la importancia que le otorgaba.

Esta autosuficiencia tiene un sentido amplio que pudiera dividirse en tres aspectos: la autosuficiencia material, para cuya efectividad la comunidad debe poseer maestros y menestrales de todos los oficios [42], así como mercaderes [43], siendo en cambio de desear no abunden los abogados ni los notarios [44]; la suficiencia exterior, que exige abastecimiento de armas [45]; y la existencia de gobernantes prudentes, verdadero don de Dios [46], que es por donde suelen más frecuentemente estar expuestas a peligros. Sin que el polígrafo gerundense entre a detallar el modo de la ordenación precisa, pues unas veces declara que los estamentos serán tres: de mayores, de medianos y de pequeños [47], mientras que otras los amplía a cinco [48]; lo único que advierte es que ha de haber desigualdad entre los miembros de la comunidad, tal cual la hay entre las partes del cuerpo.

El otro ingrediente tiene un tinte ético-político cual lo tuvo ya entre los griegos y escolásticos: la idea de la justicia, tan necesaria a las comunidades que faltando ella dejarían automáticamente de existir [49]; a la justicia atribuye Eximenis la justificación de todos los poderes, eclesiásticos lo mismo que civiles [50]. Idea de la justicia en la que Eximenis no aporta novedades, definiéndola literalmente según los juristas clásicos [51] y yendo a buscar a la propia fuente hasta las palabras con que enaltecerla [52]. Sin que por ello olvide el origen divino de lo justo y el valor que Dios le concederá en el último día de los mundos. La aportación clásica es un instrumento erudito al servicio de su medievalismo.

Así traza Eximenis la noción de una comunidad política abstracta que luego aplicará a los tipos concretos de la ciudad, del reino y de la cristiandad.

41. *Lo dotzè*, capítulos CLXXX y CCCXXXVIII.
42. *Lo dotzè*, capítulo CCX.
43. *Lo dotzè*, capítulos CCCLXXXIX y CCCXC, donde pide se les favorezca y ampare.
44. *Lo dotzè*, capítulos CCCLXXXIV a CCCLXXXVI.
45. *Lo dotzè*, capítulo CCXIII.
46. Así lo declara en el *Tractat de Confessió* (Barcelona 1906), al decir consiste en que el hombre «administre contínuament... los dons que Déu l'ha donats així de natura, com de fortuna, com de gràcia» (pág. 16).
47. *Lo dotzè*, capítulo CCCLVII.
48. *Lo dotzè*, capítulo LXXXVIII, donde a los cinco que cree propuestos por Sócrates: labradores, menestrales, soldados, consejeros y príncipes, añade el eclesiástico (capítulo XCVIII).
49. *Lo dotzè*, capítulos CCI, CCIIII y CCCLXVIII. — Véanse también las palabras del fraile a los legos en las págs. 25 y 26 de la *Doctrina compendiosa* (Barcelona 1929).
50. Expresamente en la *Vida de Cristo*, capítulo CCXC, fol. 180 b.
51. *Cercapou*, fol. 32 — *Doctrina compendiosa*, págs. 27-28, donde recoge en su original latino las tres más conocidas definiciones clásicas. — En el *Llibre de les dones* (Barcelona, Joan Rosenbach, 1945), las resume en catalán, definiéndola como virtud consistente en «dar a cascú ço del seu» (fol. 127 b).
52. Con palabras prestadas de Cicerón, los loores del fraile en la *Doctrina compendiosa*, págs. 28-29.

**7.** La ciudad es para Eiximenis aquella comunidad política en que predomina la nota localista territorial. Es una unidad o «ordenada congregació» [53], tipificada por el hecho de constituirla muchas personas que concordantemente viven juntas en vida virtuosa [54]; sirviendo este vivir «ensems» de rasgo diferenciador.

La justificación de esta especie de comunidades ocupa un grande espacio en la exposición eximeniana, muy de acuerdo con el sentido de los siglos medios, preocupados siempre de encontrar una explicación moralista de las cosas. Nada menos que trece razones da Eiximenis para su existencia, a saber: primera, la mayor gloria de Dios [55]; segunda, por evitar la ignorancia y vida torpe [56]; tercera, para esquivar los malos deseos contra el prójimo [57], secuela lógica de la anterior; cuarta, para defender a los buenos de los malos [58]; quinta, para proveer a las necesidades de mejor manera que en la existencia aislada [59]; sexta, a fin de procurar honestos placeres en la alegría del mutuo trato [60]; séptima, por el deseo de sus fundadores de perpetuar su memoria, a cuyo efecto cita a Ulises, a quien achaca la fundación de Lisboa, y a Alejandro Magno, constructor de Alejandría [61]; octava, con objeto de honrar a algún personaje preclaro o rememorar un hecho extraordinario [62]; novena, la que denomina «prodigiosa», por acumulación de dificultades hostiles, como en el caso de la edificación de Venecia, tan dura a causa de su suelo pantanoso [63]; décima, para apoyo del comercio o de los ejércitos en sitios adecuados y estratégicos [64]; undécima, para favorecer el comercio [65]; duodécima, la que llama «regiment», que tiene lugar cuando un pueblo nómada se establece en sitio fijo y comienza vida urbana [66]; y décimatercia, para vivir virtuosamente [67], idea de médula aristotélica.

Con estas trece razones — curiosamente trece, por ser éste el número que tal vez motivos astrológicos hicieran preferible a Eiximenis, ya que también parte en trece tratados el *Crestià* —, justifica el tipo de vida

53. *Lo dotzè*, capítulo XLIII.
54. *Lo dotzè*, capítulo LXIX.
55. *Lo dotzè*, capítulos V y VI.
56. *Lo dotzè*, capítulo X.
57. *Lo dotzè*, capítulo XXII.
58. *Lo dotzè*, capítulo XXVIII.
59. *Lo dotzè*, capítulo XXX.
60. *Lo dotzè*, capítulo XXXII.
61. *Lo dotzè*, capítulo XXXVII: «La setena raó perquè alcuns edificaren alcunes ciutats sí fonc per donar a si mateix fama perpetual; e així Ulises, famós cavaller, edifica en Portugal Ulisbona ço és, bona ciutat per Ulises ben fundada.»
62. *Lo dotzè*, capítulo XXXVII. Añade el faro de Alejandría y el laberinto de Creta.
63. *Lo dotzè*, capítulo XXXVII.
64. *Lo dotzè*, capítulo XXXIX. Cita el caso de la isla de Sicilia, centro de comunicaciones entre Africa, Italia y España, cuyas ciudades mandó reparar Tiberio por tal motivo; y también la villa de Gibraltar, que domina el estrecho de Hércules.
65. *Lo dotzè*, capítulo XLI. La llama «necessitat de contractes».
66. *Lo dotzè*, capítulo XLII.
67. *Lo dotzè*, capítulo XLIII.

urbana desde el punto de vista teórico y práctico; por lo que no causa extrañeza la complete con la serie de consejos sobre los sitios más convenientes para su emplazamiento, al estilo de muchos autores contemporáneos: cerca de aguas abundosas, aireada por vientos que moderen el clima, en terreno seco y fértil, etc., [68].

8. Tras de la ciudad, el reino, la forma nueva que alumbra la Edad Media. Oriente había engendrado los imperios, moles descomunales en las que pueblos de lenguas y usos diferentes estaban bajo la ilimitada autoridad de un déspota; Grecia produjo la *polis*, centro local de integración política, y Roma extendió a todo el mundo la idea de una urbe cuyos muros coincidían con los de la civilización y de la cual serán ciudadanos a partir de Caracalla todos los habitantes del mundo conocido. La Edad Media genera el reino, forma de ordenación caracterizada porque la integración política tiene lugar en comunidades definidas por notas de territorialidad, intermedias entre las ciudades y la cristiandad.

En el polígrafo franciscano la teoría de los *regna* se confunde con la del poder político que los gobierna; viene a ser una teoría de la potestad política, gracias a una transmutación de conceptos muy frecuente en los siglos anteriores a la revolución francesa y a la que Eximenis no hace excepción. Sin embargo, es de notar cómo quizá por mero reflejo inconsciente de la realidad que le rodeaba, cuando construye la teoría del poder de mando lo que tiene presente es la imagen del gobernante de los *regna*, relegando a plano inferior los rectores de las ciudades e imperios, a quienes analiza en parte distinta del trecho en que trata de la teoría del poder político.

Al frente de la temática va la rotunda afirmación de la necesidad de ese poder de señorío que da forma a las comunidades proporcionándoles organización estable. La autoridad del señor, dice tajantemente, es requisito indispensable para la república [69].

Pero, y aquí principia la particularidad del caso, ¿de qué calidad es la autoridad del señor? Tres clases hay de ellas: *a*) la «comuna», según la cual el hombre posee las cosas, conocida antes del pecado original; *b*) la que naturalmente ejerce un ser sobre otro, como la del padre sobre el hijo, la del marido sobre la mujer o la de los ángeles superiores sobre los inferiores, potestad que durará lo que dure el orden jerárquico

68. *Lo dotzè*, capítulo CVI: «quin siti, quines aigües e aires deu haver bella ciutat», entre otros.

69. *Lo dotzè*, capítulo CCCCVII. — Autoridad que debe conjugarse con la libertad, punto que Eximenis jamás olvida. En el capítulo CLIII, titulado «que lo terç adjutori que la comunitat ha mester per ésser així bastant, sí és que sia franca», dice que, aparte los bienes y el dinero, «lo terç adjutori que la ciutat e tota bona comunitat requer per tal que sia bastant a si mateixa, és franquea e llibertat. E deus ací notar per mills veure quina llibertat deu haver la ciutat que los teòlegs sí posen tres maneres o espècies de senyoria: la primera s'apella divinal; la segona, angelical; la terça, humanal... La terça senyoria, és humanal, e aquesta és partida per tres parts, ço és: per natural, per esperitual, e per civil e temporal. La senyoria natural ha moltes espècies...»

del mundo; y *c*) el poder de obligar un hombre a otro con la facultad de punir al desobediente, poder fruto del pecado y que es el propiamente político [70].

De estas tres especies es la última la que afecta a las relaciones entre los hombres como tales, y por ende la que se da en toda comunidad, incluído el reino. Subdividiéndose a su vez en dos ramas: la que implica jurisdicción, tal la ejercida por los gobernadores, justicias, bailes y veguers; y la que no supone facultades jurisdiccionales, sino consejo y asesoramiento, cual la que usan jurados y conselleres [71]. Distinción que Eximenis copia de la realidad contemporánea de los reinos catalano-aragoneses y a tenor de la cual su concepción total del poder político podría explanarse en el siguiente cuadro:

Poder de mando
- Del hombre sobre las cosas
- Natural del hombre sobre otro hombre
- Político de un hombre sobre otro
  - con jurisdicción
  - de consejo, sin jurisdicción

En lo que primordialmente se separan el poder natural y el poder político de mandar hombres sobre hombres es en dos extremos: en el origen y en la regulación respectiva. El poder natural procede del orden universo, está escrito en la esencia misma de las cosas y ante sus preceptos no cabe discusión ni negativa; el poder político nace siempre por un acto voluntario, no obliga sino en la medida en que libre y voluntariamente se le creó, y puede ser discutido con arreglo a las reglas establecidas en el momento de su nacimiento.

Aquí llegamos a uno de los conceptos que Eximenis subraya con mayor insistencia: el del origen paccionado del poder político. «Totes les senyories del món», se lee en el capítulo CLVI del *Dotzè*, «foren en llur fundació primera paccionades e posades en certs pactes e ab ses lleis». La entrada en una comunidad no supone pérdida de libertad para el hombre; adelantándose en trescientos años al desaforado argüir de Hobbes, Eximenis asevera que la constitución de una comunidad puede tener lugar sin menoscabo de la libertad de sus componentes, al agregar en el mismo capítulo que si bien «ans que les comunitats fossen, estaven los hòmens separats per coses, així com damunt és estat ja dit. E com llavors, estant així los hòmens separats, proposaren de fer comunitat per millor estament lur, doncs ells, aprés que hagueren fetes comunitats, no es privaren de llibertat, com la llibertat sia una de les principals excellències que sien en los hòmens francs, e la servitud sia per les lleis comparada a mort».

Hay, pues, un contrato social, perviviendo en Eximenis la vieja fantasía explicativa del hecho social que mantuvieron los filósofos y padres

70. *Lo dotzè*, capítulo CCCCXLIII.—En el capítulo CLIII advertía que la «senyoria civil e temporal... és introduïda en el món per tenir los hòmens en pau, e per defendre-los de males gents».

71. *Lo dotzè*, capítulo CCCXCVIII.

de la Iglesia. Y que no acarrea contradicción con la visión aristotélica del origen de las comunidades en virtud del apetito sociable del hombre, puesto que el contrato no es más que el medio de plasmar en realidades concretas aquel deseo de vida en común inscrito en lo más hondo de la naturaleza humana.

Mejor dicho, dos contratos. Sin nombrarlos expresamente, separa Eximenis el pacto constitutivo de la comunidad, del pacto nominador del gobernante, ya que advierte cómo toda comunidad posee «ab sa pròpia senyoria» [72] el derecho a establecer las condiciones según las cuales debe el gobernante ejercer su poder de mando.

Es esta teoría del origen contractual del poder político una cuestión en la que el polígrafo franciscano se mantiene irreductiblemente excluyente, repitiendo siempre con evidente apasionamiento dialéctico que no cabe para mandar unos hombres a otros más título que la aceptación voluntaria del señorío por los que están sujetos a él. Hay un capítulo, el CLVII de *Lo dotzè*, que sería bueno estuviera escrito con letras de fuego en la frente de los tiranos de toda laya que ven en la fuerza de las armas victoriosas título bastante para arrogarse funciones de gobierno [73]. De mí sé decir no he encontrado en la literatura española trecho tan vivo, tan recio, tan enérgico ni tan convincente.

La franquía original de las comunidades no se detiene en la elección de la persona del gobernante, incluye la facultad de optar por la forma de régimen. Leyendo a Eximenis el lector se encuentra delante de un auténtico caso de *self-government*, pues las juzga aptas para preferir bien el gobierno de un príncipe, bien regirse por sí mismas [74].

72. *Lo dotzè*, capítulo CLVI.

73. Vale la pena reproducirlo aquí, pese a ser un poco largo. «Alguns són estats qui han volgut mantenir contra ço que dit és damunt, ço és, que los regents hagen auctoritat de regir o hagen haüda llur jurisdicció sobre sos vassalls per collocació de les comunitats, e fan aital raó en contrari: car dien ells molts prínceps són qui han llur possessió guanyada per un dret que s'appella *jus belli*, qui és quan alcun ab l'espasa e per força d'armes conquer alcuna possessió». Lo cual niega, porque no habría juez para dar o quitar la supuesta razón del vencedor, según demuestra la historia, siempre movida por el «Vae victis!» de Breno. «Emperò», asevera, «negun príncep comunament no sap ne presomeix que per aital via, ço és, *jure belli*, ell sia possessor de sa terra; ans pot abans presumir, per ço que legim dels passatas, que si sa terra s'és guanyada per força d'armes, que es sia haüda per tirania e sens tot dret, així com Nemrot e Nabudogonosor, e lo gran Alexandre, e l'imperi de Roma conqueriren lo món o gran part d'aquell... Per açò apar queucom que presumir podem que no hi ha senyoria que aital dret haja sobre sos vassalls, ço és, *jus belli*, o almenys no creu que sia senyoria entre crestians que puixa ensenyar clarament que per aital dret posseesca sa terra; e, per consegüent, l'argument fet damunt a provar que los regents no han haüda llur auctoritat e jurediccó de les comunitats, no ha lloc en lo present propòsit».

74. «Segonament nota que, puis que les comunitats de si mateixes són franques, així com diu lo primer punt; segueix-se que cascuna comunitat pogué elegir senyoria aital com se volgué. Si es volgué que fos sots prínceps, si es vol sots regiment d'alcuns de si mateixa a temps, si es vol per altra via, aquest punt no cal provar, com assats se seguesca del primer.» *Lo dotzè*, capítulo CLVI.

Lo cual no quiere decir que todas las formas de gobierno sean iguales, porque Eximenis tiene cuidado en declarar no hay ninguna comparable a la de un rey bueno [75], a ser posible hereditariamente nombrado, pues la elección de regidor acarrearía confusiones y desórdenes, resultando al final elegido el peor con los votos de los malos, que siempre abundan más que los buenos [76]; sino que en la comunidad reside el derecho a determinar aquel sistema que más guste para ordenar el poder político, punto que no obsta a que Eximenis aconseje deba preferirse la monarquía hereditaria, procurando argumentar para que las libres comunidades populares decidan libremente este sistema.

La comunidad política es, pues, en Eximenis una agrupación perfecta, autosuficiente y libre. En los tiempos medios la manifestación más común es el reino, cuyo poder político ha sido contractual y voluntariamente establecido por el pueblo; siendo aconsejable, pero no obligatorio, el señorío monárquico, por ser el que mayores garantías ofrece de coordinar el orden con la libertad.

75. *Lo dotzè*, capítulo CCCCIIII: «Com lo millor policia que al món sia és viure sots noble e bon rei», punto en el cual dice que «concordaren tots los passats filòsofs», dando hasta seis argumentos demostrativos, que acaba de exponer en el siguiente capítulo CCCCV. Sin duda rememoraba este texto el P. NORBERT D'ORDAL, O. M. C., cuando en la pág. 321 de su estudio *El príncep segons Eximenis*, recogido en la «Miscel·lània Patxot», 317-332, le calificaba de «partidari de la monarquia constitucional». — Y no es que rechace de antemano la conveniencia del sistema electivo que hoy llamaríamos republicano, sino que lo repudia por miedo a la aviesa condición humana, siempre movida por bastardos intereses más que por la clara luz de la razón. En el capítulo CCCCIII, tras preguntarse «si val més que lo príncep sia per elecció o per natura», se responde que «si los hòmens elegissen segons raó natural aquell qui fos pus virtuós e millor per al regiment, millor fóra haver senyor per elecció que no per natura ne per generació... Emperò pensat que lo món és tot corromput, e los hòmens tots temps en grans eleccions engenren grans discussions entre si mateixs; e pensat que comunament no elegesen aquell qui seria bo, mas aquell qui és lur amic per fer-ne sos afers... Per raó d'açò han tots jutjat que més val lleixar-ho tot a Déu e que ell do al regne aital príncep per natura com li plàcia. — Asimismo en el *Llibre dels àngels*, libro II, capítulo VII, postula la solución monárquica por temor a la «perversitat dels hòmens» que conduce a que «tots los pijors hòmens que al món sien se troben vuy en regiment» (fol. XVII) v. a), aun sin llevarse a la práctica el sistema electivo. — Y en el capítulo CCCC de *Lo dotzè* rechaza el gobierno democrático por mayorías basándose en cuatro argumentos que refiere a Aristóteles y a san Gregorio: la confusión y discordias que la experiencia enseña surgen en tales circunstancias; la de que estando la mayoría integrada por ignorantes, malos y pobres, nunca se llegaría al gobierno de sabios preconizado por los filósofos, ni los malos se dejarían arrebatar su señorío por los buenos, ni los ricos podrían seguir conservando sus propiedades legítimamente adquiridas.

76. La voz *nación* en el sentido de cuerpo político y no de comunidad de ascendencia etnográfica, puede verse en muchos pasajes; por ejemplo, en los capítulos III y LVI del *Llibre de les dones* al señalar las diferencias entre las mujeres de los distintos pueblos o «nacions» en relación con las mujeres catalanas (fols. 3 b y 31 b).

Que Eximenis tiene presente al formular su teoría del poder político la realidad de los *regna* y no la imagen de las ciudades, se infiere de la condición de perfecta que otorga a las comunidades a quienes dice atañe el derecho de elegir libremente su señor y su sistema de gobierno; perfección que precisa no haya otra comunidad superior a la cual la que sea perfecta esté directamente subordinada; hecho que en aquel entonces solamente se daba en los *regna* y no en las ciudades, que habían dejado de ser el centro de la integración política, ni en el Imperio o la Iglesia, entes más amplios, pero que no ejercían sobre los reinos un poderío directo y materialmente efectivo.

Ultimo e interesantísimo problema es la relación que Eximenis ve entre la comunidad perfecta que es el *regnum* y el desenvolvimiento de la idea nacional. Aplica el término *nación* a cada uno de esos *regna*, de acuerdo con el general vocabulario usado por los catalanes de su tiempo.

**9.** A una comunidad que vista *in toto* es libre, corresponden miembros que singularmente lo sean. La teoría de la libertad política del ciudadano dentro de la comunidad es la ineludible consecuencia de la concepción eximeniana de la comunidad como un todo capaz de decidir sus destinos y de encerrar la actividad del gobernante dentro de los linderos que gustase. La libertad individual como secuela de la libertad comunal es lógica cadena de conceptos.

Que Eximenis subraya. Porque la condición para que una comunidad subsista es que siga conservando las riendas supremas del poder político sin delegarlas jamás en sus gobernantes. «Jamés les comunitats no donaren la potestat absolutament a negun sobre si mateixes, sinó ab certs pactes e lleis» se lee terminantemente en el capítulo CLVI de *Lo dotzè*. De hacer tal cosa perdería el requisito del orden armónico interior y se entregaría como esclava al señor en quien delegase tales extraordinarias facultades, cosa imposible porque la comunidad *in toto* no puede ser esclava de nadie, so pena de dejar de existir como tal comunidad *a se*.

Hay, pues, una libertad para todos los miembros de la comunidad común en calidad a gobernantes y gobernados, la cual consiste en el círculo de actividad que le está permitido dentro de la comunidad. Para Eximenis la actividad sin trabas del gobernante es una manifestación de libertad igual al desenvolvimiento de la actividad del súbdito en sus negocios privados; concibe al individuo dentro de la comunidad política independientemente del puesto que en ella ocupe, para adjudicarle un círculo de acción cuyos límites pueden variar pero cuya contextura teórica es idéntica en todos los casos.

Esa libertad que expresa la capacidad de acción del individuo dentro de la comunidad puede adoptar tantas formas cuantas sean las situaciones en que el portador de ella pueda encontrarse. Eximenis, tras detenido análisis, las reduce a cinco fundamentales: la de los presidentes o gobernantes, la de los vasallos, la de los extranjeros, la de los servidores y la de los esclavos.

La primera se perfila nítidamente en las leyes y en los pactos asentados entre gobernantes y súbditos [77]. La segunda es la que gozan los vasallos que viven en «franc e plena llibertat» de acción, sin otros límites que los estatuídos en las leyes y en los pactos con los señores, bien que su esfera de acción respecto a éstos sea la de subordinación política y legal [78]. La tercera es la propia de los extranjeros admitidos, en los que se incluyen a los judíos e infieles habitantes entre cristianos, cuyos derechos a la libertad civil, a la fijación de domicilio, a la propiedad y al uso de su religión deben ser respetados [79]. La cuarta es la de aquellos que se comprometen al servicio de algún señor, tales como infeudados, criados o mercaderes, cuya libertad queda sujeta a la tabla de compromisos que libremente adquirieron [80]. La quinta, finalmente, es la situación de carencia de libertad de los cautivos y de los esclavos, objetos propiedad del señor que los posee; la cual procede del nacimiento o «cativatge natural», de la guerra o «cativatge fortunal», de la entrega de sí propio voluntariamente o «cativatge personal», y de precepto legal o «cativatge legal» [81].

En cuadro pudiera resumirse así esta teoría eiximeniana de la libertad política:

- Libertad política
  - De los gobernantes
  - De los vasallos
  - De los extranjeros
  - De los siervos
  - De los esclavos o «cativatge»
    - natural
    - fortunal
    - personal
    - legal

Es particularmente interesante la concepción de la libertad política eiximeniana por el tono de modernidad que la exorna, muy de acuerdo con el respeto al individuo que es gala de las teorías catalanas medievales. El apasionado apologeta que Eximenis fué rehuye expresamente, como Llull y como Arnau, el empleo de la fuerza para propagar la fe, poniendo toda su confianza en las armas de la persuasión doctrinal. Hay un sabrosísimo capítulo en *Lo dotzè*, el CCCCLXX, dedicado a proclamar «que no és llegut a negun tirar los jueus ne altres infeels a la fe crestiana per força», siendo tan extremada la claridad con que defiende el derecho de moros y judíos a la posesión de riquezas que ha podido Probst con justicia presentar a este fraile franciscano como predecesor de las ideas de libertad personal que todavía en pleno siglo XX se esfuerzan por conseguir los pueblos

77. *Lo dotzè*, capítulo CLIIII.
78. *Lo dotzè*, capítulo CLV.
79. *Lo dotzè*, capítulos CLXVI y CLXIX.
80. *Lo dotzè*, capítulo CLXXI.
81. *Lo dotzè*, capítulos CCCXLI a CCCXLIII.

europeos [82], y Torras i Bages advertir donosamente que la lectura de los libros de Eximenis es prueba bastante para refutar la creencia de quienes suponen que la libertad política no nació hasta el himno de Riego [83].

10. El mismo obispo de Vic ha considerado la teoría eximeniana del tirano como una de las más avanzadas que encontrarse puedan, no solamente en la Edad Media, sino hasta en los tiempos que corremos [84].

Lo típico de ella consiste en que no se contenta con definir al tirano según los cánones manidos de la carencia de origen legítimo o de la anteposición del interés particular al bien de la comunidad [85], sino que, sin duda inspirándose en el perfecto mecanismo de las constituciones catalana y aragonesa, aclara y apura los términos del problema diciendo ser tirano aquel que viola las leyes. Llevar las cosas al terreno de lo legal positivo que es sin duda alguna aportación que contribuye a ornar las ideas de este franciscano medieval con los tonos de las formas políticas más nuevas.

Que más debe el hombre sujetarse a las leyes que a la voluntad real [86] y que las decisiones del príncipe son inferiores y sujetas a las leyes [87], son ideas frecuentemente repetidas, premisa indiscutible de su ideario, que hace de Eximenis un precursor de la fórmula del *Rechtsstaat* tan cacareada por ciertas escuelas décimonónicas como conquista de los tiempos nuevos y que hemos visto ya tan viva en la Edad Media catalano-aragonesa.

Por eso la carencia de leyes, esto es, la falta de normas políticas que limiten los poderes del gobernante, es manifestación típica de la tiranía. «Pots veure», dice en el maravilloso capítulo CLVI de su *Dotzè*, «com los regnes e senyories qui es regeixen per poder absolut e per pròpria volentat del regidor, e sens llei e pacte ab los vassalls, són senyories tiràniques o qui molt s'acosten a tirania, e qui han poca durada». «Tirania», continúa por si cupiesen dudas, «a la qual lo poble no ha pogut contrastar».

Lo más curioso de todo es el vocablo que Eximenis emplea para denominar a este régimen de poderes limitados en el que el gobernante no puede salir del círculo de las leyes. Por notable circunstancia histórica es el primero que utiliza el término de régimen liberal para el sistema de estado de derecho contrapuesto al decisionismo tiránico. «Perquè apar», dice textualmente, «que qui vol en presidència servar sa alta llibertat, fa mester que no s'isca fora sos términens assignats al president per la llei e pactes posats entre ell e els vassalls, e llavors pot bé governar libe-

82. J. H. Probst, *Francesc Eximenis. Ses idées politiques*, 54, aludiendo a *Lo dotzè*, capítulo CLXVI.

83. Torras i Bages, *Tradició catalana*, 428.

84. Torras i Bages, *Tradició catalana*, 427.

85. Aunque también la recoge en el capítulo CLVI fundándose en que «la comunitat no elegí senyoria per amor del regidor, mas elegí regidor per amor de si mateixa».

86. *Lo dotzè*, capítulo CLXII.

87. *Lo dotzè*, capítulo CCCLXV.

ralment la dita comunitat e no en altra manera»[88]. Si la voz *liberalismo* fué puesta en circulación hace poco más de un siglo desde tierras ibéricas, no deja de ser interesante la coincidencia que presenta con la terminología de este obispo de Elna, príncipe de los escritores políticos de Cataluña.

Que no dejaba sus elucubraciones en el terreno de la teoría pura. Son muchos los pasajes abundantes en críticas contra quienes perturbaren el reinado de las leyes, sean pueblos[89], sean señores o príncipes coetáneos[90]; no solamente en los libros propiamente políticos, empero en los consagrados a materias harto dispares, como aquel capítulo XIII de lo *Terç* del *Crestià*, en donde nos brinda una descripción, quizá la más llena de color que saliera de su pluma, del mal príncipe como aquel que impone gabelas injustas, tolera desmanes, oprime vasallos, va a la guerra, no respeta los privilegios clericales, se deja arrastrar de opiniones de mujeres y cierra las puertas de su palacio a los varones prudentes, todo «contra caritat e contra lo jurament e la feeltat los quals han jurat los prínceps en llur començament».

Todo lo subrayado perfila una visión del tema, otrora candente, del tiranicidio según los modelos medievales, pese a la modernidad patente de ciertos detalles de fondo y de lenguaje. Ni por un instante abandona el gerundense su transfondo antiguo; los alardes de atrevimiento conceptual, maravillosamente audaces aun en los tiempos de hoy, son reflejos de la ordenación política de su pueblo. Cuantos elogios quepa prodigarle deben extenderse a la sociedad en que se movía, porque sus audacias, siempre serenas por otra parte, son fruto de la fecundación del pensamiento del Aquinate por la realidad ambiente; lo meritorio en él es la manera diestrísima con que supo hacer teoría de la ordenación catalano-aragonesa, insuflando en el abstracto mundo de las doctrinas, tan a menudo desasido de realidades, todos los sistemas de protección de la libertad individual y todos los frenos al poder del gobernante que eran típicos de nuestros pueblos orientales en los días del bajo medievo. Eximenis alcanzó los postreros brillos del equilibrio constitucional catalán que esbozo en el capítulo II, cuando apenas se iniciaba el avance, muy pronto arrollador, del romanismo; y asumió el papel de teórico de aquellos sistemas sociales de las postrimerías del siglo XIV todavía empapados hasta la médula del sentimiento de la libertad cristiana. Su precisión teórica y su fino sentido de observador son las dos condiciones que hicieron posible construyera la temática adecuada a los momentos maduros de las ordenaciones cristianas del Medievo. Por eso es su obra la más

88. La palabra *liberal* es una de las más estimadas en el elenco laudatorio de Eximenis. Véanse sus elogios a Cristo por ser «molt liberal», en el fol. 48 v. del *Psalterium laudatorium*.

89. *Lo terç*, capítulo XV.

90. *Lo dotzè*, capítulo CCCLXVII: «Mas en lo temps present així és caiguda tota la cosa pública per los mals regiments dels prínceps e dels regents, que neguna llei que facen no pot durar, ans de continent la lleixen perir per llur negligència o la revoquen per llur poca virtut e inconstància, e si os té, tendran-la contra los menors e no contra los majors.»

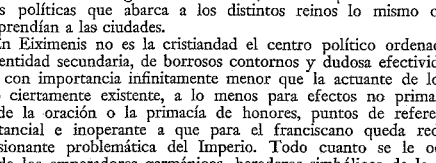
cumplida expresión de la filosofía política catalana a fuer de cristianísima, porque nunca como entonces selló el cristianismo la vida ciudadana, ni siquiera en los instantes álgidos del cristianismo espectacular de los siglos XVI y XVII.

Este problema de la tipificación del tirano es la más clara muestra de la maestría con que supo recoger en la doctrina la realidad del iusconstitucionalismo de su patria. Su originalidad moderna es cuestión de oportunidad antigua.

**11.** Sobre los *regna* la Cristiandad, forma suprema de las comunidades políticas que abarca a los distintos reinos lo mismo que éstos comprendían a las ciudades.

En Eximenis no es la cristiandad el centro político ordenador, sino una entidad secundaria, de borrosos contornos y dudosa efectividad práctica, con importancia infinitamente menor que la actuante de los reinos. Pero ciertamente existente, a lo menos para efectos no primarios cual los de la oración o la primacía de honores, puntos de referencia circunstancial e inoperante a que para el franciscano queda reducida la obsesionante problemática del Imperio. Todo cuanto se le ocurre en pro de los emperadores germánicos, herederos simbólicos de la tradición romana, es colocarlos delante de los reyes en la tabla del memento de la misa [91] o reconocerles que su puesto de honor sigue inmediatamente al del papa [92]; mas sin que su poder sea algo extraordinario, distinto del señorío de los demás monarcas en sus reinos. Son simples cabezas de la jerarquía honorífica de los señores cristianos, seguidos sucesivamente de los reyes de Francia [93], de Castilla [94], de Aragón [95], de Inglaterra [96], de Hun-

91. He aquí la figura, tomada del fol. 9 a de la *Pastoral* (Barcelona, Petrum Posa, 1495):




92. *Lo primer*, capítulo CCXLIIII.

93. *Lo primer*, capítulo CCXLV. Por ser el reino de Francia el más antiguo, por privilegio otorgado por la Iglesia y por cuanto los reyes franceses lidiaron contra los infieles en tiempos de Carlomagno.

94. *Lo primer*, capítulo CCXLVI. Porque el reino de Castilla comprende nueve reinos, teniendo en Galicia el cuerpo del apóstol Santiago y en su haber innúmeras victorias a los árabes.

95. *Lo primer*, capítulo CCXLVII. Porque el reino de Aragón abarca seis monarquías.

96. *Lo primer*, capítulo CCXLVIII.

gría [97], de Nápoles [98], de Sicilia [99], de Portugal [100], de Navarra [101], de Xipre o Chipre [102], de Erminia o Armenia, de Polonia, de Dacia, de Noruega, de Bohemia, de Suecia, de Escocia, de Ibernia o Irlanda y de Tracia [103]. A esto queda reducida la máxima consideración que nuestro polígrafo concede a las pretensiones imperiales: un cargo de dignidad, no de jurisdicción.

En cambio, es el Papado el lazo que anuda a los pueblos cristianos, siendo tan prestante su papel cuan mínimo era el del Imperio. Pervive briosamente en Eximenis la visión de un pontífice señor de todos los pueblos cristianos, visión tanto más envejecida cuanto que es la antítesis de lo que venía afirmando en los asuntos tocantes al ordenamiento secular de la comunidad. En marcado contraste de sus afirmaciones estrictamente políticas, al topar con las cuestiones eclesiásticas adopta un cerrado criterio gregoriano.

Abundan los testimonios de este enaltecimiento desconcertante del papado que parece despegarse del resto de la obra. Todos los príncipes y pueblos cristianos caen bajo la potestad pontificia, cabeza del cuerpo místico de la cristiandad [104]; y Eximenis se demora en exponer los peligros que para la salvación de las almas trae no obedecer las amonestaciones del Vicario de Cristo [105]. La larga discusión de los capítulos CCXXXIV y CCXXXV de *Lo primer* del *Crestià* acerca de las libertades eclesiásticas, en la que asoman cuantos argumentos de una y de otra banda eran usuales sobre el caso, concluye en una exaltada apología de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, del sacerdocio sobre el imperio, de la potestad religiosa sobre la secular, del Vicario de Cristo sobre los representantes de las comunidades humanas, del papa nombrado por Dios sobre los gobernantes elegidos por los pueblos.

Más todavía. Para Eximenis no hay forma de gobierno comparable al señorío hierocrático del obispo de Roma sobre todo el cuerpo de la cristiandad, señorío universal que si de él dependiera se implantaría inmediatamente y cuyas bondades ensalza con aquellos mismos argumentos sobre las excelencias de la unidad que sirvieran a Dante para elaborar su defensa del Imperio [106]. El capítulo CCCCLV de *Lo dotzè* está destinado a demostrar con las pruebas de las llaves y del «apacienta mis ovejas», de las espadas o «coltells» y de los luminares, «que lo papa sia general senyor e monarca del món en l'espiritual e temporal» [107].

97. *Lo primer*, capítulo CCXLIX.
98. *Lo primer*, capítulo CCL.
99. *Lo primer*, capítulo CCLI.
100. *Lo primer*, capítulo CCLII.
101. *Lo primer*, capítulo CCLIII.
102. *Lo primer*, capítulo CCLIV.
103. *Lo primer*, capítulo CCLV.
104. *Pastoral*, fols. 10 v. - 11.
105. *Pastoral*, fol. 14 a.
106. *Lo dotzè*, capítulos CCCXLVI y CCCXLVII.
107. Vide también los capítulos CCCCLVI y siguientes, en que recoge y rechaza las contrarias tesis de «los legistas» impugnadores de la teocracia que hace suya.

Un señor universal en la extensión de sus dominios, pero además absoluto en sus poderes, porque le vienen directamente de Dios. Las palabras con que Eximenis sostiene «que no és llegut a negun dir res contra ordinació del papa» [108], no solamente desentonan del conjunto de sus opiniones, sino que señalan cómo también en este Eximenis hijo de la libre Cataluña hay una medida aparte para las cosas de la Iglesia, resultando en verdad cosa difícil la armonización de su neoagustinianismo retrasado con su amor a la libertad política.

Un neoagustinianismo que perdura aunque su autor esté inmerso en las polémicas del cisma [109].

12. La teoría de la guerra está ligada en el medievo a la noción de la cristiandad, de tal manera que viene a ser su mero apéndice.

Para Eximenis toda guerra es en principio mala, por lo que debe ser regla general de conveniencia evitarla, en tal grado que emprender guerras injustas trae aparejado un inevitable castigo celeste [110]. Unicamente en contados casos puede ser acometida con la complacencia divina: legítima defensa, pugna en honor de Dios y defensa de la fe católica [111], mantenimiento de la cosa pública contra los enemigos que intentan destruirla, y apoyo de causa justa [112]. Pero aun en tales casos antes de guerrear debe el príncipe observar cuatro condiciones formales: cerciorarse de la justicia de la empresa, tomar consejo de los entendidos, calcular si bastan a sostenerla las fuerzas de que dispone, y declararla solemnemente [113].

13. La filosofía jurídica del patriarca jerosolimitano está inserta en la línea escolástica, reduciéndose a una teoría de la ley, cuyas especies son: *a*) positiva, pues las leyes positivas son precisas para la vida de las comunidades [114]; y *b*) no positivas, que a su vez son cuatro: *a'*) la ley «d'escriptura» o preceptos de la ley divina contenidos en los libros sagrados; *b'*) la ley natural, ínsita en la naturaleza y razón del hombre; *c'*) la ley de gracia o dogmática [115]; y *d'*) la ley eterna, soberana verdad

108. *Lo dotzè*, capítulo CCCCLIII.

109. Fué EIXIMENIS defensor ardiente de los papas de Aviñón, preparando en 1396 la ida a Valencia de Benedicto XIII, mostrándose su partidario en la justa de teólogos celebrada el mismo año en Zaragoza, enderezándole en 1405 su *Psalterium* y recibiendo de sus manos el orden episcopal en 1408. Quizá por eso y harto discutiblemente, dice EMILI GRAHIT que Eximenis murió en el cisma *(Memòria sobre la vida i obres de l'escriptor gironí Francesc Eximenis)*, «La Renaixença», III (1873), 188.

110. *Pastoral*, 13, v. a.

111. Compárese con LLULL, para quien la guerra no se hace tampoco con vistas a imponer violentamente la religión cristiana, sino en apoyo de la libre predicación del dogma.

112. *Lo dotzè*, capítulo CLXXXIV.

113. *Lo dotzè*, capítulo CLXXXIV.

114. *Lo dotzè*, capítulo CCVIII.

115. *Lo primer*, capítulo CCII.

y justicia inquebrantable que expresa la rectitud del orden universo [116]. La ley natural se simboliza en Adán, la de la Escritura en Moisés y la de gracia en san Pedro [117].

Falta en Eximenis un ensamblaje de esas leyes entre sí, pero no cabe duda de la jerarquía de las no positivas sobre las escritas, tanto por la mayor excelencia de su autor divino como por la primacía que expresamente concede a las normas morales sobre las legisladas en algún pasaje suelto e incidental [118]. Era esta cuestión una de las reservadas para el libro VII del *Crestià* — según declara en el capítulo CCIX de *Lo dotzè* —, libro que no llegó a componer nunca.

14. Si algo no puede discutírsele a Eximenis es la fibra catalana de su alma. Enamorado de la tierra que le vió nacer, acusa la doble idea de que Cataluña constituye una nación entre las españolas.

La personalidad histórica de Cataluña es consecuencia de su cariño por todas las manifestaciones de lo catalán; la adscripción de Cataluña a lo hispánico, un sentimiento constantemente repetido. Sirva de muestra de lo primero el orgullo con que enumera los muchos varones santos que la tierra catalana había producido [119], la animadversión hacia Francia, discutiéndole sus supuestos méritos en la lucha contra los sarracenos [120]. En cuanto a lo segundo, sus loas a Barcelona como la «major llum de tota Espanya» [121] o su presentación de Mallorca y de Valencia como, al lado de Sevilla, las tres más lindas ciudades españolas [122].

La concepción de lo hispánico como lo ibérico católico se ve claramente expresada en la enumeración de los reinos cristianos que hace en *Lo primer* del *Crestià*, en donde expresamente da como españoles los nueve reinos de Castilla [123], los seis unidos a la corona aragonesa — incluído el Principado catalán [124] —, Navarra [125] y Portugal, país situado «en la fi de Europa e d'Espanya» [126].

15. Tal es la ideología de Francesc Eximenis, el polígrafo franciscano de alma ancha e ideas luminosas que decora con esplendores solares los cielos culturales de la baja Edad Media catalana. Hombre de múltiples actividades, que no era en modo alguno el sujeto de vida retirada y estudiosa que quiso hacer de él el obispo Torres i Amat [127], sino por

116. *Cercapou*, fol. 44 v.
117. *Lo terç*, capítulo CLXII (Edición de «Els Nostres Clàssics», II, 121).
118. *Lo dotzè*, capítulo CCIX.
119. *Lo primer*, capítulo LVIII.
120. *Lo dotzè*, capítulo CCCCLXXIII.
121. *Lo dotzè*, capítulo XXIII.
122. *Lo dotzè*, capítulo XXIV.
123. *Lo primer*, capítulo CCXLVI.
124. *Lo primer*, capítulo CCXLVII.
125. *Lo primer*, capítulo CCLIII.
126. *Lo primer*, capítulo CCLII.
127. FÈLIX TORRES I AMAT, *Memorias para ayudar a formar un Diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña* (Barcelona 1836), 674.

el contrario el testamentario de reyes [128], el predicador atento a los negocios de las almas, el consejero político que deja transparentar en sus escritos las preocupaciones por la vida cotidiana de los reinos y ciudades [129], aquel cuyas máximas se siguen fielmente en el gobierno de Valencia [130]; y toda esa actividad incansablemente desarrollada en medio de viajes de estudio a Oxford y a Roma [131] y de afanosa composición de voluminosísimos tratados, tantos que, aun gente como la del siglo XVIII tan poco dada a asustarse de los ingentes mamotretos, remitía a sus libros como al mejor testimonio de su gloria [132]. El solo proyecto del *Crestià* bastaría para levantarle un pétreo monumento de ingente admiración, si no vinieran a corroborarlo más todavía las espléndidas muestras de la hercúlea empresa que, aunque incompleta en sus tres cuartas partes, constituye en frase de Hinojosa el fruto más sazonado de nuestra literatura teológico-política medieval [133]. Y casi añadiría del extranjero; porque, al menos hasta donde llega el círculo de mis lecturas, nadie puede comparársele en la abundancia de pluma, ni en la concentración de ideas, ni en la riqueza de conceptos, ni en la saturación de datos ordenados, ni en la línea lógica implacablemente mantenida. Otros han de tasar sus méritos como escrituario y como teólogo, como filósofo y como hombre metido en lides de gobierno; por mi parte, en cuanto historiador de las doctrinas políticas, creo debe colocársele a la cabeza de nuestros tratadistas del Medievo.

No es cuestión de simpatía ideológica, por más que a ella den pábulo la sinceridad constante y la rara independencia de criterio; ni es tampoco la afinidad en la visión de tantos puntos ni la tersura de su catalán verdaderamente digno del cortado Tácito, libre de innecesarias ampulosidades y ceñido siempre a las ideas; es la sencillez misma de su alma, franciscana por temperamento de escritor antes que serlo externamente por coyunda de hábito, clara, pulida, exacta y transparente. Léese su alma en sus letras al compás de captarse sus opiniones; y es esta alma catalana y libre, noble y suave, apasionada y razonadora, minuciosa y patriota, frailuna y popu-

128. De la reina María de Luna, mujer de Martín *el Humano*, juntamente con fray Juan Ximeno y fray Bartolomé Borrás.—P. ATANASIO LÓPEZ, *Fundación del convento de Segorbe y orígenes de la Observancia en Aragón y Valencia*, «Archivo Ibero-americano», III (1915), 341 nota 2.

129. Véase el prólogo de la *Doctrina compendiosa*, donde mezcla los consejos para la vida privada con los atañentes al recto manejo de la pública (pág. 21).

130. Lo cuenta el P. ANDREU IVARS, *El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia* (1383-1408), «Archivo ibero-americano», XXIV (1925), 332.

131. Lo deduce de diversos pasajes de la traducción castellana de la *Vita Christi* publicada en Granada en 1496, fray ATANASIO LÓPEZ, *Datos para la biografía de Fr. Francisco Eximenis, patriarca de Jerusalén*, «Archivo ibero-americano», II (1914), página 229.

132. Los cronistas franciscanos de Aragón repiten al unísono que «respecto de docto serán sus obras la mejor prueba». Fray JOSÉ ANTONIO DE HERRERA, *Chronica*, 432; y fray JAUME COLL, *Chronica*, 186.

133. EDUARDO DE HINOJOSA, *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. (Madrid 1890), 68.

lachera, católica y filósofa, en donde se da el mayor de los encantos. A lo largo del análisis que acabo de hacer de su pensamiento político he señalado los motivos concretos de originalidad y las huellas de las ideas corrientes en su hora que van apareciendo sucesivamente al hilo de sus meditaciones; como final quisiera subrayar que Eximenis es el teórico del iusconstitucionalismo de los pueblos catalano-aragoneses del siglo XIV, espejo fiel de las realidades políticas vividas. Lo que hay en su obra de más vigoroso e importante, su positivización legal del concepto para otros abstracto del tirano, es apenas una captación de la realidad política que le servía de contorno. Matiz que acaba por elevarlo encima de los tratadistas contemporáneos y le hace acreedor al título de príncipe de la literatura política de Cataluña. Porque al leerle nos trasladamos sin quererlo a la vida movida y afanosa, libérrima y emprendedora, religiosa y turbulenta, de la Cataluña del 1400 [134].

134. Al cerrar la redacción definitiva de este capítulo no ha aparecido aún la tesis doctoral del catedrático de la Universidad de Valencia ANGEL LÓPEZ-AMO. Leída posteriormente esta obra, paréceme que llega su autor a conclusiones no aceptables, sin duda a causa de las reducidas fuentes eiximenianas que maneja. Titúlase *El pensamiento político de Eximeniç en su tratado del «Regiment de Princeps»*, Madrid, 1946.

## CAPITULO XII

# EL INTRANSIGENTE NICOLAU EIMERICH

1. Un hombre de combate. — 2. El absolutismo pontificio de Eimerich.

1. Nicolau Eimerich es la excepción confirmadora de la regla, en medio de aquel mundo orientado a la libertad de los pueblos de la corona catalano-aragonesa y en contraste con el espíritu sencillo y popular de los grandes pensadores de la raza catalana, de Llull, de Arnau y de Eximenis. Su vida de inquisidor fanático es la antítesis de aquella otra situación de paz sensual y guerra intelectual que sintetiza, bajo el manto estrellado de la terminología luliana, la postura de libre discusión política y religiosa que parecía ser, lo mismo en las empresas misioneras que en las pugnas partidistas de fronteras adentro, el signo de la vida catalano-aragonesa.

Nacido en Gerona, allí mismo toma el hábito dominicano a 3 de agosto de 1334 y allí muere también a 4 de enero de 1399, siendo entre esas dos fechas capellán del papa Gregorio XI e inquisidor general para todos los reinos de la Corona de Aragón desde 1357 hasta 1388, en que deja de serlo de Valencia a causa de haber chocado, en ruidosos procesos mutuos que trascendieron a las más altas autoridades, con los jurados de la capital del Turia [1]. Enemigo de su propio cofrade san Vicente Ferrer, es sobre todo el perseguidor implacable de los lulistas, de Arnau de Vilanova y de todas las corrientes afines. Su ciego fervor le arrastra a utilizar una bula condenatoria de las enseñanzas del Doctor Iluminado cuya falsedad está hoy probada [2] y a presentar hasta cien proposiciones supuestamente heréticas sacadas de los libros del beato Ramon con una animosidad que ha merecido duras palabras condenatorias por parte de algún lulista contemporáneo [3]. Interesados los conselleres barceloneses en su persecución

1. Ha estudiado detalladamente esta pugna el P. Andreu Ivars, O. F. M., *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Aymerich*, «Archivo Ibero-americano», VI (1916), 68-159 y XV (1921), 212-219.

2. Vide los argumentos del P. Faustí D. Gazulla, mercedario, en su estudio *Historia de la falsa bula a nombre de Gregorio XI inventada por el dominico fray Nicolás Aymerich contra las doctrinas lulianas*, «Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana», XII (1909), 264-270, 272-278, 289-291, 304-307 y 371-373.

3. Por ejemplo, Francesc Villaronga i Ferrer en su artículo *Las cien proposiciones atribuídas por Eymerich al beato Lull*, publicado en los tomos XII y XIII del «Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana», dice son hijas de la

contra Llull en Valencia, la intervención del rey Juan I a favor de los lulistas motiva la desgracia de Eimerich, cuyo recuerdo llega hasta nuestros tiempos ligado al de su rectitud inquebrantable de carácter, preciosa cualidad que cuando la pone al servicio de un yerro engendra las más desacertadas testarudeces; a su voluntad de hierro, que hacen de él el «prototipo del inquisidor» [4]; de su tesón recio y austero, fanático e implacable, indomable y tenaz, que le enemista a la postre con todo el mundo, reyes, autoridades y pueblo, pese a su alteza de miras y bondad de procedimientos. Temperamento agresivo, por decirlo con palabras de Finke [5], que rodea su recuerdo de agrios tornasoles, dando pie a que produzca, junto al reconocimiento de sus méritos, una irreducible antipatía.

Temperamento agrio y peleador, llamado a enfrentarse con todos y a atraerse constantemente enemistades, que proyecta en los escritos, hasta donde es posible juzgarlos, ya que la desgracia mantenga inédita o tal vez perdida la mayoría de las treinta y nueve obras que existían manuscritas en la biblioteca del monasterio de Colbert, encontrándose impresas, amén del *Directorium*, solamente un *Breviloquium logice tam realis quam intentionalis*, aparecida en 1498 en Barcelona [6]. Libros todos repletos de fiera capacidad de antagonismos, producto nativo de aquel fraile todo aristas vitales que fué su autor, batallador y áspero hasta en las cartas con que informa al papa de sus actividades inquisitoriales [7] o en los términos punzantes que emplea al terciar a favor de Clemente VII en la disputa conciliar [8]. Y es que, por sino originario, donde Eimerich pone la mano surge inmediatamente la polémica, muchas veces degenerada en reyerta del peor estilo.

2. La obra capital de Eimerich y aquella por la cual merece los honores del memorial, es el *Directorium inquisitorum*, fechado en Aviñón a 1376 y que a lo largo de cuatro siglos ha sido el consultorio de todos

envidia (XII, 250). — Con menos dureza Salvador Sanpere i Miquel las calificaba ya de originadas «por celo filosófico de escuela» a la pág. 266 de *Las costumbres catalanas en tiempo de Juan I.*

4. La frase es de Emili Grahit i Papell en la pág. 104 de su libro *El inquisidor fray Nicolás Eymerich* (Gerona 1878).

5. «Eymerich muss eine agressive und unruhige Persönlichkeit gewesen sein» dice en la pág. 183 de su *Drei spanische Publizisten aus den Anfängen des grossen Schismas*, publicado en las «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», Erste Reihe (Münster i. W. 1928).

6. Emili Grahit solamente conoció impreso el *Directorium* (*El inquisidor*, 77). Pero recientemente Stephen Gasclee ha dado a conocer la obra aludida en el texto, que salió de la imprenta barcelonesa de Pere Posa, en su estudio *An unrecorded spanish incunable* (London, separata de las «Transactions of the bibliographical Society», 1923).

7. Vide su carta al papa, desde Gerona a 25 de septiembre de 1371, dada a luz por Nicolás Likhatscheff en las págs. 130-134 de los «Mélanges offerts à M. Emile Chatelain» (París 1910).

8. En un tratado escrito antes de 1383 en Gaeta y dirigido al Colegio cardenalicio, llama a Urbano VI «vir scelestus, vir non a virtute sic dictus sed a virus» y hombre de «consciencia nullus, astucia multus, sanctitate egenus, perversitate plenus». (H. Finke, *Drei spanische Publizisten*, 183-184).

los dedicados a perseguir herejes desde las filas del Santo Oficio. Aunque escrito en un latín bárbaro y preparado sin orden ni claridad [9], el *Directorium* vino a llenar un hueco, presentando la lista de las herejías y el modo de proceder al castigarlas al alcance del menos docto en materias teológicas o juscanónicas. En lugar de elaborar una apología más del sistema, con frialdad de inteligencia sólo pareja a su dureza de carácter, Eimerich recopiló un verdadero almacén de fuentes jurídicas, presuponiendo la armazón inquisitorial como una parte del derecho canónico y estudiándola desde esta única perspectiva; de donde la originalidad, uso frecuente, múltiples ediciones y celebridad del libro.

Las ideas políticas en esta obra sustentadas, ni las defendidas en los demás escritos eimericianos, no podían ser otras que las propugnadas por la curia romana a lo largo de la Edad Media, habida cuenta de la posición personal de Eimerich. No se refieren a la teoría de la comunidad política, ni siquiera a la doctrina más o menos eticista del príncipe modelo; empiezan y concluyen en la cuestión de las facultades del Papado y en la proyección de éstas sobre los reinos cristianos, sobre los herejes y sobre los infieles.

De acuerdo con los más exagerados apologetas del pontificado romano, para Eimerich el papa es señor espiritual y temporal del orbe, siendo artículo de fe y requisito indispensable para lograr la salvación eterna creer que tiene ambas espadas y que es el rey universal del mundo [10]. Porque para Eimerich los textos evangélicos no dejan lugar a dudar que el papa tiene su potestad directamente de Dios [11], pues el colegio de cardenales se limita a designar el titular sin conferirle potestad alguna [12]. De donde deduce que quienes no participen de esa opinión deberán ser tenidos por herejes, como la tercera en gravedad de las especies de herejía [13], con todas las consecuencias que esta caída trae consigo.

Y no solamente sujeto de un poder sin linderos en el ámbito de aplicación, sino en lo que concierne a la calidad ilimitada de sus mandatos. Eimerich borda la estampa de un papa poderoso en la cantidad y en la calidad de su poder, señor universal y absoluto al mismo tiempo. Porque este pontífice que a todos juzga no puede ser desobedecido ni juzgado por nadie [14], recibe su sabiduría inmediatamente de Dios [15] y

9. El achaque de la carencia de orden es precisamente debido a su traductor y compendiador J. Marchena, en la pág. VIII del prólogo que antepusiera a la traducción anotada que imprimió en Montpeller, Feliz Aviñón, 1821, bajo el título de *Manual de inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*.

10. *Directorium Inquisitorum*, 34.

11. En la obra de Eimerich *Tractatus de potestate papae*, escrito por mandato de Clemente VII en Aviñón en 1383 y dividido en cinco cuestiones, que se guarda manuscrito en la biblioteca de El Escorial z. II. 12., fols. 203 v. a - 237 b. Cita al fol. 216 v.

12. *Tractatus de potestate papae*, folio 218 b.

13. *Directorium Inquisitorum*, 318.

14. «Omnes iudicat a nemine iudicatur». *Directorium*, 34.

15. Condenando tesis de Arnau de Vilanova, en pág. 265.

por su propia autoridad apostólica puede establecer inquisidores para juzgar a todos los demás hombres de cualquier condición que fueren, desde los reyes hasta los mendigos [16].

Sobre tres clases de sujetos se ejerce tan absoluta e ilimitada potestad: sobre los cristianos, sobre los herejes y sobre los infieles. El primer término no presenta dificultad, pues entra dentro de la normalidad religiosa y queda por ende fuera de las páginas de este gran manual de medicina teológica dedicado al análisis y extirpación de los casos de teratología espiritual.

A los infieles llega el poder pontificio [17], aunque de acuerdo con la tradición dominicana de san Ramon de Penyafort, Eimerich proclama la ilicitud de las guerras emprendidas para propagar la fe; a lo único que puede compelérseles con la fuerza de las armas es a escuchar la palabra de Dios, pero nunca a bautizarse por la violencia; el castigo corporal está vedado contra ellos, aplicándose solamente a los apóstatas y herejes [18].

Es sobre éstos sobre quienes recae todo el peso de la ira apostólica, como era contra ellos contra quienes venía a dar el tinglado inquisitorial entero. El papa puede confiscar sus bienes [19] e incluso deponer del trono a los príncipes contumaces en la herejía, en uso de su señorío universal; con apoyo en un texto del papa Honorio III, arguye Eimerich que «domino excommunicato manente, subditi fidelitatem non debet, et si longo tempore in ea perstiterit, et monitus non paruerit Ecclesiae, ab eius debito absoluuntur» [20].

Las doctrinas políticas de Eimerich son, pues, eco de las mantenidas desde la Silla de san Pedro por los más combativos de sus ocupantes y recuerdan letra a letra las proclamadas por Bonifacio VIII en los albores del siglo en que viviera nuestro dominico. Ya la primera página se abre con una referencia a la *Unam Sanctam* [21] y a lo largo de los comentarios y de la colección de disposiciones pontificias contra herejes es el espíritu altanero del absolutismo papal, traducción medieval del absolutismo cesáreo de los romanos, el hilo de agua que riega, invisible muchas veces, los rosales de espinas, las matas y las charnecas de la maraña lógica de la exposición eimericiana. «Defensor acérrimo de la potestad pontificia» le ha llamado con justeza un moderno historiador español [22]; y en verdad que encontró acertada frase calificadora, porque si hay en Eimerich algún concepto político bien claro es su férvida admiración a la Silla Apostólica y su levantar a la altura de la fe las prerrogativas, muchas veces exageradas en lo temporal, del Vicario de Cristo. Eco tardío de las definiciones bonifacianas tiene de particular su exaltación apostólica, que

16. *Directorium Inquisitorum*, 536.
17. A judíos, sarracenos y cismáticos griegos, puntualiza en los fols. 219 v.-220 v. del *Tractatus de potestate papae*.
18. *Directorium*, 354.
19. *Directorium*, 654.
20. *Directorium*, 117.
21. *Directorium*, 3.
22. Eduardo de Hinojosa, *Influencia que tuvieron*, 73.

no redujo a tomar posiciones dogmáticas, como un Agustín Triunfo o un Alvaro Pelagio, sino que bajó a la arena del derecho y dió a la escuela un giro legalista, buscando razones jurídicas que aplicar, clara y fríamente, a la realidad diaria. Lo que en los otros fué definición teológica abstracta y discutible se trueca en Eimerich en norma exacta y observable; por eso su aportación a la doctrina del absolutismo universal del pontificado romano fué la más eficaz, bien que no la más brillante, de todas.

Detrás de esta exaltación del papado se observa también la exaltación de la Iglesia como cuerpo total superior al de los reinos componentes de la cristiandad, lo cual demuestra que, pese a la aparente entrega a la norma canónica, debajo de la estola del inquisidor seguía alentando el hábito negro y blanco del dominico filósofo, constantemente dado a las preocupaciones intelectuales y diestro constructor de sistemáticas. En los momentos de crisis del papado que le tocó vivir mantiene que los negocios de la Iglesia son a resolver exclusivamente por ella, nunca por los reyes seglares, meros subordinados al poder pontifical; en un discurso pronunciado en julio de 1379 delante del rey de Castilla propugnaba que la resolución del cisma no puede ser dada ni por los reyes cristianos, ni por el concilio, ni por varones sabios, ni por inspiración de Dios, ni por duelo o prueba de fuego, sino sólo por el colegio de cardenales[23]; salida en la que asoma una vez más su temperamento jurídico y su idea de la supremacía absoluta de la Iglesia sobre los reinos, concretándose ambas en la remisión al Colegio cardenalicio, organismo que a lo primero es elector del papa (lado legalista) y a lo segundo está centrado en Roma (matiz güelfo).

Con esa idea fija y fanáticamente mantenida, con su doble cara de jurista e inquisidor en una pieza, llamado a la lucha y en la lucha fuerte, las doctrinas de Nicolau Eimerich son reflejo exacto de lo recio de una de las más extraordinarias y robustas personalidades de su siglo.

23. Heinrich Finke, *Drei spanische Publizisten*, 184-186.

## CAPITULO XIII

# SAN VICENÇ FERRER

1. Las imágenes de san Vicenç Ferrer. — 2 Subsuelo espiritual. — 3. Etica ferreriana. — 4. La doctrina de la Iglesia. — 5 Doctrinas políticas. — 6. Teoría de la ley. — 7. Juicio final.

1. En la fatigosa exposición que es una historia, la arribada al puerto de san Vicenç Ferrer es un remanso de paz para la pluma y una oleada de alegría para el corazón. Este hombre de alientos milagrosos obra todavía el milagro de llevar al alma de quien le estudia la tranquilidad que apacigua las inquietudes de la crítica.

La figura de Vicenç o Vicent Ferrer es gigantesca. Nace en 1350 y mece su juventud en el equilibrio perfecto del iusconstitucionalismo aragonés. Valencia es la puerta de su vida y el primer lugar de sus prodigios; Lérida la plaza de sus estudios, y Barcelona su cátedra de ciencia; y toda España y todo el Occidente el eco de su verbo, que penetraba a castellanos y franceses con modismos dichos en el moderno idioma catalán.

La primera imagen que desvela el nombre de Vicenç Ferrer es su portentosa capacidad de obrar milagros, rayana en la leyenda. Aun vivía cuando Bernat Boades hablaba con encomio de «mossènyor frare Vicenç Ferrer, que com tots sabem, Déu cadaldia demostra la sua gran sanctedat ab moltes miracles que en fa per ell, e ab la conversió de molts jueus, e altres mals crestians que se'n converteixen ab la sua benaiunturada preïcació; e bé se'n creu que en serà del nombre dels seus benaiunturats; mas com encara viu, lleixem ço que serà d'aquell al coneixement de Déu» [1]. Tan comprobada que la moderna crítica positivista, no pudiendo rebatir de frente la exactitud de los extraordinarios sucesos, ha apelado a achacarlos a explicaciones neuróticas, reduciéndolos a alucinaciones o fenómenos de sugestión [2].

La segunda visión es la del predicador. Vicenç Ferrer recorrió los caminos de Europa en afanes de atraer almas para su Dios, cobrando

1. BERNAT BOADES, *Feits d'armes*, 440.

2. A. CORRE y L. LAURENT, *Le merveilleux et la suggestion dans l'histoire: Les miracles de Saint Vicent Ferrier*, «Revue Scientifique *(Revue Rose)*», LII (París 1893), 367 b-371 b, en el número del 16 de septiembre de 1893. — Citan como ejemplos la aparición de su hermana envuelta en llamas mientras decía misa en Valencia, las de sus hermanos, la de santo Domingo y la de santa Colette.

fama como profesional del púlpito, de un púlpito que muchas veces fueron los ribazos campesinos, las carretas de los labradores o el humilde jumento en que viajaba.

Una tercera representación es el san Vicenç político activo, presente a los acontecimientos más notables de su época, lo mismo en lo internacional que en el interior del reino, tanto en la elección de nuevo rey que acababa con la acefalia de la corona catalano-aragonesa como rechazando la obediencia a Benedicto XIII y pacificando a Europa con la liquidación del cisma.

Con ser tan importantes esos aspectos, hay otro que le excede a nuestro objeto: el contenido de su pensamiento. Aun con limitaciones [3], voy a exponerlo según los datos que poseo, dejando para mejor ocasión completar en lo que procediere las líneas de este capítulo.

2. La universalidad del genio de san Vicente no admite encasillamientos. Está solo, sin adjetivos, en el centro de su mundo, lejos de toda comparación y de cualquier acercamiento, como un monolito caído del cielo presidiendo un congreso de montañas.

La actividad apostólica que desarrolla, de auténtico fraile predicador, se alía a su devoción a san Francisco. En el corazón del santo valenciano se dan cita lo seráfico con lo angélico, lo mejor de lo franciscano con lo mejor de lo dominico, el santo de Asís con el santo de la Calzada. Las dos órdenes religiosas se disputaron su cadáver al morir en Vannes [4] y juntos se le aparecen en 1396 en Aviñón los dos patronos fundadores [5].

Ideológicamente, sin embargo, san Vicente profesa el más cerrado de los tomismos. En Roma sustentó públicamente la universal veracidad de la *Summa theologica* y sus sermones apenas pasan de glosas apasionadas y claras sobre puntos sueltos de la magna trama aquinatense. Pudiera decirse que la actividad apostólica de Vicenç Ferrer fué una gran vulgarización de las *quaestiones* del libro capital de su orden.

Para santo Tomás guarda, además, lo más florido de sus elogios. «Ple de saviesa» le llama en una ocasión [6]; se lo propone como modelo [7] y le coloca a la par de los Ambrosios y Agustines [8].

3. Pese a mis afincadas gestiones, no he alcanzado a ver el tomo de las *Œuvres* editado por el P. Faget en 1909.

4. Henri Gheon, *San Vicente Ferrer* (Madrid 1945), 146.

5. Fr. Serafín Tomás Miguel, *Historia de la portentosa vida y milagros de san Vicente Ferrer* (Madrid 1856), 95.

6. *Un sermó català de sant Vicens Ferrer sobre sant Tomàs*, «Miscellània Tomista» (Barcelona-Sarriá 1924), 413.

7. «Et de eius vita, sanctitate, etc., poterimus recipere exempla, et doctrinas ad gubernandum vitam nostram.» — San Vicente Ferrer, *Opera omnia* (Valencia, Jaime de Bordazar y Artazu, 3 tomos desde 1693 a 1695, los dos últimos subdivididos cada uno en dos volúmenes). Cita al III, 187 a.

8. «Sent Tomàs d'Aquí: ell era estat ordenat per Déu a general reformació de est món. E si dius: e no hi havia ja altres doctors? No hi eren estats los apòstols, e Atanasi, Remigi, Agistí, Ambròs? ¿Per què dieu, doncs, que era donat a reformació general del món? Veus com. En dos maneres nostre senyor

A esa formación teológica unía san Vicente un grande acicate en las negruras del horizonte de su tiempo. Mella honda había de hacer en su carácter férvidamente creyente la escisión tremenda del cisma, obsesión constante que le atenaza sin sosiego. Primeramente cree que fué nula la elección de Urbano VI por haber mediado violencias, y favorece la causa de Aviñón; luego le toca enterrar el cisma y apartar a los pueblos catalano-aragoneses de la obediencia del tenaz Benedicto XIII. Y de aquella obsesión y de estas actividades le queda un regusto amargo que quema las predicaciones y excita los juicios: la convicción de que tales sucesos de anarquía eclesiástica son el anuncio del próximo fin del mundo. Aun admitiendo con el franciscano Brettle que el *Opusculum de fine mundi* no es de autoría vicentina [9], siempre sobran testimonios bastantes para ver en el santo valenciano una mentalidad apocalíptica. Las dotes proféticas tienen en sus biógrafos antiguos tal sentido [10]; el copista de los sermones que se conservan manuscritos en la catedral de Valencia puntualizaba el dato al referirlos a «mestre Vicenç que és missatger de la fi del món» [11]; en un sermón predicado en Chinchilla proclamaba «quia finis mundi veniet ayna et muyt ayna» [12]; escribe al papa Luna advirtiéndole que con el cisma ha llegado el cumplimiento de la profecía de Daniel sobre la dispersión del pueblo del Señor [13]... La oleada de descorazonamiento que invadió a Europa es en Vicenç Ferrer, temperamento dado a lo trágico y excepcional, la copa de amargura cuyo licor va a teñir para siempre sus labios.

Las concepciones políticas que exponga serán producto de tres factores: la firme regla moralista de la *Summa* aquinatense, la realidad concreta de los problemas vivos y la dimensión angustiosa del hombre que presiente que su dominio de las fuerzas de la naturaleza quiebra ante la inminencia de la escena final del drama del universo.

Déu ha dat reformadors en lo món: uns, que per la divinal saviesa havien gràcia e férma auctoritat, mas no claritat; altres, claritat; altres, auctoritat. Los sants apòstols e sants doctors havien sancta vida e havien gran auctoritat, e són canonitzats per la Església: així no devem denegar que no haguessen gran auctoritat; mas no claritat, ne los dits dels passats doctors havien mester claritat per declarar les coses que havien dites escures. E quantes errors ne prenien molts dels dits de sent Agostí!» *(Quaresma de sant Vicent Ferrer, predicada a València l'any 1413.* Introducció, notes i transcripció per Josep Sanchis i Sivera (Barcelona 1927), 14.)

9. P. Sigismond Brettle, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass* (Münster 1924), 161.

10. Por ejemplo, el P. Andrés Ferrer de Valdecebro en la pág. 282 de su *Historia de la maravillosa y admirable del segundo Pablo, apóstol de Valencia, san Vicente Ferrer* (Madrid, Juan Sanz, 1723).

11. Lo traslada R. Chabàs, *Estudio sobre los sermones valencianos de san Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la biblioteca de la basílica metropolitana de Valencia*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», VIII (1903), 111.

12. R. Chabàs, *Estudio*, «Revista de Archivos», IX (1903), 99.

13. *Epistola ad Benedictum XIII.* En *Sancti Patris Nostri Vincentii Ferrarii Opuscula* (Valencia, Pedro Patricio, 1591), 112.

3. La ética ferreriana, aquel voleo de buenas semillas sembradas en los barbechos de las almas, es aristotélica y tomista. El *Tratado de la vida espiritual*, manual de una vida de plegarias, es a la par regla de normas para el estudioso. Compuesto para intelectuales, está transido de un pronunciado intelectualismo [14], sin que quiera yo hacer un juego de palabras abusando del doble significado de la voz intelectual.

La noción de virtud está acuñada en el mismo troquel. En algún sermón cita adrede al Estagirita con toda puntualidad, para repetir su definición de que la virtud es un hábito en el elegir, definición que prefiere a todas las demás propuestas [15]. Y a igual fuente acude para exponer la clasificación de las virtudes [16].

El amor al prójimo, raíz esencial del cristianismo por Vicenç Ferrer tan hondamente practicada, le impele a romper no obstante con la fría elevación de la justicia a la cúspide de la ética, sustituyéndola por la práctica de la caridad. «Quod doctrina est communis in Sacra Theologia», predica a sus oyentes, «certa et vera: quod inter omnes virtutes morales, et theologicales, virtus charitas est maior, principalis, et excellentior» [17].

4. Como el centro de las preocupaciones de fray Vicenç fué la cuestión del cisma, el punto capital de su especulación política lo constituye la teoría de la Iglesia, del gran cuerpo de la cristiandad en su manera de ordenación institucional. Circunstancialismo doctrinal que transforma su construcción teórica en un repudio de la división religiosa y en la afirmación del carácter monárquico de la Iglesia con vistas a acabar con la diversificación. Los pasos cardinales pudieran reducirse al siguiente esquema: *a*) la Iglesia es una monarquía, por la membración de sus partes a tenor de los mandatos del Salvador, y porque — evocación harto notable — Aristóteles diputa a la monárquica la mejor forma de gobierno en el libro III de la *Politeia; b*) porque la Iglesia es una monarquía el papa es superior a los concilios; y *c*) por la misma razón no hay más que un papa legítimo. Cual sea este papa es materia de la segunda parte de su *Tratado de cisma*, compuesto hacia 1380, a los comienzos de la crisis; el cual sostiene ser Clemente VII, habida cuenta de las coacciones ejercidas durante el cónclave que eligió a Urbano VI [18].

La argumentación tiene todo lo típico del pensador dominicano: aprovechamiento de Aristóteles para corroborar los datos teológicos, defensa del papado contra las sugerencias conciliaristas, rigor lógico y brío doctrinal.

14. Sobre este libro los juicios del dominico MATHIEU-MAXIME GORCE, en las páginas 41-42 de su *Saint Vincent Ferrier* (1350-1419) (París 1923).

15. «Primo declarabo quid est virtus? Et inter multas definiciones virtutis, magis mihi placet diffinitio Philosophi 2. Ethic. cap. 6. dicentis: Virtus est habitus electivus». *Opera*, I, 170 b.

16. «Dicit Philosophus 6. Ethic. cap. 3. quod tres sunt virtutes intellectuales, et speculative, scilicet Sapientia, Intellectus, et Scientia». *Opera* II, 504 a.

17. *Opera*, II, I, 242 b.

18. Resumo el *Tratado de cisma* siguiendo al P. M. M. GORCE, «*Les saints*». *Saint Vincent Ferrier* 1350-1419 (París 1935), 42-44.

5. La estructura del cuerpo social, con su rica gama de variados ingredientes, no escapa a la consideración del dominico, que ve la vida con ojos extasiados contemplando en la diversidad de las cosas la manifestación del poderío divino, ojos admiradores semejantes a aquellos con que recorría franciscanamente el mundo aquel Fèlix que forjó la ardiente imaginación luliana. Reyes, papas, señores y menestrales son necesarios en la manera en que en las mismas aguas convive el pececillo con el pez grande, la anguila con el delfín [19]. No hay en la consideración ferreriana el matiz rico en atisbos de un Reginald Peacock, ni la paciencia anotadora de don Duarte de Portugal; va a las Escrituras a tomar modelo, auténtico modelo para sermón, con que poder considerar las realidades sociales. Son los siete candelabros bíblicos encendidos ante el Yahué mosaico los que reflejan los siete estados de vida entre cristianos: *a*) el de los emperadores y reyes, donde debe arder la llama de la justicia [20]; *b*) el de los prelados eclesiásticos, donde ha de alumbrar la diligencia en cuidar las almas para la salvación eterna; *c*) el de los religiosos, donde brillará la obediencia; *d*) el de los clérigos con cura de almas, a quienes toca encender la antorcha de la santidad; *e*) el de los casados, a que corresponde la lucerna del amor; *f*) el de los viudos y viudas, que iluminarán la lumbre de la penitencia; y *g*) el de las vírgenes, que cuidarán el fuego de la abstinencia con objeto de conservar incólume la virginidad [21]. Aun dando inequívocas muestras de ser un guión de prédica con intentos netamente moralizadores, la descripción vicentina tiene atisbos de nomenclatura sociológica.

Objetivo supremo de la política es preparar el cumplimiento de esas condiciones de vida, mantener encendidos los candelabros moralistas que acabo de reseñar. Para ello la condición esencial es la paz y el orden estable en la convivencia, mira esencial de toda determinación en el gobierno de los pueblos. La elección de Caspe, que san Vicente Ferrer decidió con su voto a favor de Fernando de Antequera, proviene de una consideración de este tipo. Ante las críticas que motivó sube al púlpito para razonar su voto aprovechando un texto del *Cantar de los cantares* salomónico para sostener que gracias al voto de Caspe han acabado las facciones internas y las amenazas exteriores, volviendo a reinar la paz en la Corona de Aragón. «*Egredimini et videte filiae Sion regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die dispensationis illius*. Aquesta paraula me dóna ocasió que diga del nostre Rei. Veus què diu: exits, si hi ha degú de la casa de mala voluntat, exits a féts penitència. Sabets quant de mal s'hi ha feit. En aquell punt que jo pronunciï la sentència en Casp, totes les bandositats cessaren. Los genovesos ja havien armat

19. M. M. Gorce, *Saint Vincent Ferrier*, 1923, pág. 150, tomándolo de los manuscritos valencianos tomo VI, fol. 146.

20. Nótese la equiparación del rey con el emperador, visto como un rey más en su reino centroeuropeo. Otra señal de la caída del concepto del imperio entre los catalanes del 1400, que añadir a los datos que oportunamente subrayo al ocuparme de Eiximenis y de los juristas.

21. *Opera*, I, 133 b - 134 a.

per ocupar-se Aragó. Los moros de Granada tremolen, mas nosaltres rei havem» [22].

El enemigo de esta paz necesaria al sistema social cristiano se detalla según la estampa conocida del tirano, que es aquel que rompe la paz entre el señor y los vasallos o de los vasallos entre sí [23]; monarca injusto que no copia en su reino el papel de Dios en el mundo, diestro en rapiñas y malfechorías, en los que se cumple la profecía de Isaías [24] y repercute la plaga de las moscas que asoló en Egipto a los que oprimían a los hebreos. Tirano cuyos perfiles copia san Vicente a la letra de su hermano Tomás de Aquino, con fidelidad que no cuida de ocultar [25].

Entre las formas de opresión está la de no respetar las creencias de los infieles. El tránsito de la cruzada a la misión, operado gracias a san Ramon de Penyafort, reviste aplicaciones concretas en este Vicente gran misionero de la cristiandad. Lo que significa el *Pugio fidei* en la conquista pacífica de los infieles por medio de la libre discusión, son los sermones ferrerianos respecto a los judíos que convivían en las tierras españolas. La caridad ardorosa del apóstol se anuda en su alma al respeto por la libertad característica de los pechos catalanes, en una síntesis tanto más admirable cuanto que tiene lugar en la víspera de las intransigencias fanáticas, en la edad que abren las matanzas organizadas por el arcediano de Ecija y cierran las cédulas de expulsión. La libre conversión, la conversión que él logró tantas veces con sus palabras milagrosas, es el arma que la caridad sugiere a este hijo de santo Domingo que reniega de la lanza y del cuchillo como instrumentos de propaganda religiosa [26]. Los propios hebreos extranjeros han hecho modernamente justicia a esta postura de san Vicente [27]; aunque sin dar con la causa de ella: su fervor cristiano y su pertenencia a los pueblos libérrimos sujetos al suave cetro catalano-aragonés.

22. R. CHABÀS, *Estudio*, «Revista de Archivos», VIII, 121.

23. La teoría ferreriana de la paz está expuesta en el primer sermón del segundo domingo después de la octava de Pascua. Distingue siete paces: entre Dios y los hombres, entre hombres y ángeles, entre alma y cuerpo, entre marido y mujer, entre clero y pueblo, entre señores y vasallos, y entre los vasallos. *Opera* II, I, 141 b - 142 a.

24. ISAÍAS, I, 23.

25. Al desarrollarla en *Opera*, I, 8, cita expresamente el *De regimine principum* y la Secundae de la *Summa*, q. 59 art. 4.

26. «Los apòstols qui conqueriren lo món», son sus palabras traídas por ROC CHABÀS en la «Revista de Archivos», VIII, 125, «no portaven llança ne coltell, e per ço done matèria... que los cristians no deuen matar los jueus ab coltell mas ab paraules, e per ço lo avalot que fon contra los jueus fo fet contra Déu que no es devie fer, mas per si mateix deuen venir al baptisme».

27. Me refiero al artículo publicado por S. MITRANI-SAMARIAN bajo el título de *Un sermon valencien de saint Vincent Ferrer*, «Revue des études juives», LIV (1907), págs. 241-245. — En el mismo sentido VICENTE CUENCA CREUS, *San Vicente Ferrer (Su influencia social y política)* (Madrid 1919), 134.

6. Idéntico corte tomista presentan las concepciones jurídicas de san Vicenç Ferrer, a lo menos las que resultan desperdigadas en sus sermones. En realidad, su filosofía jurídica se reduce a la diferenciación tripartita de las tres especies de normas legales: la natural, la de la Escritura y la de la gracia [28], presuponiendo lógicamente a su vera la ley positiva. Entre ellas la evangélica prima sobre la mosaica o del *Viejo Testamento* por su universalidad y por su claridad [29].

Y no es que san Vicente ignorase el estilo mental de los juristas, porque en cierta ocasión critica sus extremadas sutilezas [30]; es que su hábito y su profesión le imponen una forma de pensamiento que relega a segundo término, y aun entonces bajo una mirada teologizante, los problemas del derecho en este hijo de notario valenciano que prefiere a todo ser tomista y dominico.

7. San Vicente no fué hombre consagrado a la especulación política. Su tarea vital volaba por los cimeros paisajes del apostolado y cuando toca las cuestiones a esta historia pertinentes lo hace a modo de incidentes, trayéndolas al hilo de su apostolado.

Con ser un aspecto asaz secundario en el conjunto de su obra, tienen sin embargo importancia las opiniones que emite, porque le tocó en momentos culminantes de la historia constitucional catalano-aragonesa decidir el destino de la monarquía y colaborar a la resolución de candentes divisiones europeas. Pone en sus juicios el sentido medio de las clases burguesas de donde provenía [31], aunque no es intérprete de ningún movimiento político como después lo será Tomàs de Mieres; y sobre todo traslada a los hechos el sentimiento que da vida al sistema constitucional de los pueblos del Levante peninsular, el respeto a la persona humana, el gusto por la libertad y el repudio de las exageraciones violentas.

El núcleo de su ideario es el mismo pensamiento formulado por santo Tomás de Aquino, a quien traslada en sus sermones y glosa con cariño irrefrenable. En ética, como en política y en derecho, la *Summa* y los demás escritos aquinatenses ponen el inconfundible sello del apego a Aristóteles, de la devoción por el justo medio y del armonicismo mental de esta tendencia del pensamiento humano. Por eso, juzgándole en la manera en que es hacedero enfrentarse con una personalidad tan avasalladora como la del santo valenciano, ha de subrayarse en él la síntesis entre el pensamiento tomista y el iusconstitucionalismo catalán, síntesis realizada entre los torbellinos oratorios de una palabra tan inflamada y poderosa que logró rendir los castillos roqueros del orden de las cosas naturales.

28. En el sermón pronunciado en Valencia el 7 de marzo de 1413 y publicado por Josep Sanchis i Sivera, *Un sermó català de sant Vicens Ferrer*, «Quaderns d'estudi», XV (1923), 62-69. Cita a las págs. 63-64.—Confróntese con los siguientes lugares de la *Opera;* I, 300 b, 653 b - 654 b; II, I, 36 b, 61 b; III, 75 a, 379 b.

29. *Quaresma de sant Vicent Ferrer*, 209.

30. *Opera*, I, 552 a.

31. En su completísima biografía el P. Fages, O. P. ha recalcado el origen «ciudadano» de los Ferrer, rechazando las supuestas tesis de ascendencia nobiliaria *(Histoire de Saint Vincent Ferrier.* I (Louvain-París 1901), 7).

## CAPITULO XIV

# LOS JURISTAS

1. Línea del derecho catalán medieval. — 2. Las tendencias generales en los juristas de los siglos XIII y XIV. — 3. El ensayo armónico de Jaume de Montjuïc. — 4. El isidorianismo romanista de Jaume Puig. — 5. La teorización de una monarquía limitada, por Narcís de Sant Dionís. — 6. La síntesis de Jaume de Callís. — 7. El armonicismo clasicista de Guillem de Vallseca. — 8. Dos ejemplos de soluciones parciales: el feudalismo de Peguera y el romanismo de Guillem Pabort.—9. El iusconstitucionalismo catalán de Tomàs de Mieres. — 10. El iusconstitucionalismo valenciano de Pere Belluga. — 11. El postrer intento doctrinal del iusconstitucionalismo catalán: Jaume Marquilles. — 12. La tendencia realista de Antoni Amat. — 13. El oportunismo monárquico y antifeudalista de Joan de Socarrats.— 14. Resumen de la evolución doctrinal.

**1.** Marchamo visigodo llevan en Cataluña los primeros balbuceos jurídicos, a más del derecho franco coexistente a tenor del criterio germánico de la personalidad de las leyes, concretado a veces en capitulares de las que quedan algunas muestras: la de Carlomagno de 812, dos de Ludovico Pío de 815 y otra de Carlos *el Calvo* de 844.

La legislación territorial se inicia con los *Usatges* de Barcelona; traducidos privadamente al catalán durante el siglo XIII y oficialmente por acuerdo de las cortes de Barcelona de 31 agosto de 1413 [1], son el núcleo siempre lozano del derecho del Principado, fuente adonde acuden todos los estudiosos en leyes, comentada por los mejores juristas y base de la legislación entera del pueblo de los Jaimes y Berengueres.

Al derecho nacional de los *Usatges* hacen cruda guerra a partir del

1. El 31 de agosto de 1413 acuerdan las Cortes reunidas en Barcelona traducir los *Usatges* al catalán, para que «sien pus manifestes e intelligibles a tots nostres sotsmeses, així lletrats como no lletrats e més lleos, e per conseguent mills puixen saber llur dret e justícia en les causes que es manaran». *Cortes de Cataluña*, XI, 281.

siglo XII los dos grandes sistemas de la doctrina jurídica medieval, el romano y el canónico, cuyo empuje es tan vigoroso que casi desde el principio fuerzan el derecho propiamente catalán a tomar una actitud defensiva [2]. Propugnados por hombres de cabellos cortos, ropón negro y bonete liso, que venían de aprenderlos en las escuelas italianas y especialmente en Bolonia, representan un espíritu nuevo, universalista y agitador frente a la trama cerrada de la legislación feudal que hasta entonces animaba los textos vigentes en Cataluña.

Expresión de este derecho feudal típicamente catalán son fuentes varias: las *Costumas de Catalunya*, de mediados del siglo XIII, y las *Commemoraciones* del canónigo barcelonés Pere Albert, compuestas poco después de la conquista de Valencia, admitidas bien pronto por derecho general [3], traducidas seguidamente al catalán desde su latino texto originario, comentadas en el siglo XV por Joan de Socarrats, insertas en las recopilaciones generales y con fuerza legal obligatoria por determinación de las cortes reunidas en Monzón el año 1470. Incluso en varias de las costumbres locales, especialmente en las de Gerona definitivamente compiladas por Tomàs Mieres hacia 1430, se refleja sensiblemente el derecho feudal.

Eco del derecho catalán son las legislaciones vigentes en Mallorca y en Valencia. El fuero mallorquín otorgado por Jaime I en 1230 establece la aplicación de los *Usatges* en algunos casos; e influencia catalana acusa el menorquín dado por Jaime II en 1301 y el de Ibiza de 1226. Aunque mucho más romanizado, también tiene parentesco con las leyes del Principado el fuero concedido por Jaime *el Conquistador* a la ciudad de Valencia en 1240 y al que sucesivas extensiones de aplicación acabaron por dar carácter territorial.

En torno a esos textos básicos operan los juristas de las maneras más múltiples, como verá quien leyere este capítulo. Con constancia admirable revisan los puntos oscuros, glosan los trechos dificultosos, deducen secuelas y establecen relaciones; con tanta solicitud y dedicamiento que la literatura jurídica catalana es una de las más completas de la Europa medieval.

Asistimos en sus obras a la hondísima batalla entre el derecho feudal por una parte y los romano y canónico de otra; lid que la mayoría de las veces termina en intento de armonizar las dos banderías ideológicas en línea de combate, dando lugar a esos alcázares de complicada filigrana y aparente abigarrado que son los escritos de Mieres y de Marquilles, de Vallseca y de Callís.

Analicémosles individualmente.

2. De ello es prueba lo dispuesto por Jaime I en las cortes de Barcelona de 1251, prohibiendo alegar al derecho romano o al canónico con mengua de los *Usatges* y del derecho consuetudinario. (F. VALLS I TABERNER, *Els elements fonamentals del Dret català antic*. En *Estudis d'història jurídica catalana* (Barcelona 1929), 45).

3. TOMÀS MIERES dice «sunt consuetudines generales Cathaloniae» en la pág. 214 del tomo II de su *Apparatus*.

2. La doble preocupación de la realidad feudal catalana y de las influencias romanísticas fronda del bosque boloñés, se corresponden con otra pareja de líneas culturales: la vieja sabiduría de corte isidoriano secularmente ceñida al tronco vetusto del derecho catalán desde sus primeros brotes de los *Usatges*, y las noticias italianas de un clasicismo jurídico más puro, jamás pasado por el tamiz catalogador del sabio arzobispo de Sevilla. Líneas entrelazadas en la labor de los juristas catalanes primeros, de aquellos que ya en el siglo XIII se plantearon agudos problemas de derecho todavía con la borrosa visión del creador casi intuitivo de nuevas problemáticas.

Aparte los detalles que denotan distintos textos sueltos que es dable entresacar de las reuniones parlamentarias [4], Bernat Llunes y Ponç de Lleida podrían pasar como ejemplos de esos dos estilos de hacer ciencia jurídica. Llunes es, como otros varios, un escritor perdido en el mar sin linderos de los casos prácticos de aquel mundo de señoríos fragmentados que era la ordenación feudal del Principado; lo que le interesan son los detalles concretos, responder al caso determinado de si el mando del castillo toca a la jurisdicción real o a la señorial, aquilatando el verdadero sentido de la fidelidad feudalística [5]; trata, sí, de salir del caos de la coexistencia de dispares jurisdicciones por el lógico camino de la unidad de mando que es jerarquía de los imperios, y así propugna que la jurisdicción real prima sobre la señorial en caso de conflictos [6], mas sin referirse para nada a los lejanos modelos del poder imperial, sin ver en el monarca otra cosa que la cabeza de una jerarquía de relaciones feudales.

Ponç simboliza, por el contrario, la alborada romanística con gorjeos de glosas y rayos arrancados al remoto esplendor de la grandeza de la Roma unificadora del mundo antiguo. Savigny apuntó su romanismo de jurista medieval y sobre la huella de sus palabras han continuado anotándole los historiadores del derecho catalán [7]. Profesor en Bolonia hacia 1213 y autor de un comentario al *Arbor actionum* de Juan Bassiano, abre camino a una orientación que desde entonces constituirá entre sus paisanos un tema de perspectiva con el que enfrentarse ineludiblemente, sea para afirmación o negaciones.

3. Dentro del siglo XIV se mueve el hombre que va a intentar aunar por vez primera ambas tendencias, aquel Jaume de Montjuïc a quien

4. Recordaré algunos: las palabras del veguer alicantino al presentarse a las cortes reunidas en Tortosa en la sesión del 10 de marzo de 1412 (*Cortes de Cataluña*, IX, 409); las instrucciones que las cortes dan a los embajadores que en su nombre recibirán a Fernando I, acordadas a 4 de julio de 1412 (*Cortes*, X 309); el discurso del conde de Cardona al rey en las cortes barcelonesas, pronunciado a 18 de enero de 1413 (*Cortes*, XI, 67); etc.

5. BERNAT LLUNES, *De castello ad cuius iurisdictionem pertineat et de represaliis*. En la Biblioteca del Monasterio de El Escorial d.II. 10, fols. 110-112, encuadernados al revés.

6. BERNAT LLUNES, *De castello*, fol. 111.

7. G. BROCÀ. *Historia del derecho de Cataluña*, I (Barcelona 1918), 206 y 253.

Mieres diputará por antiguo doctor barcelonés y cuyos *Comentarios* a los *Usatges* alcanzarán tanta celebridad que harán gemir las prensas dos siglos más tarde de haber sido redactados; al ser recogidos por Carles Amorós en su edición de los *Antiquores Barchinonensium Leges, quas vulgus Usaticos appellat* (Barcelona 1544).

Los problemas que preocupan a Jaume de Montjuïc son evidentemente los propios del mundo feudal que era su marco; en sus glosas se respira la realidad social de aquella Cataluña de señores prepotentes y vasallos a guisa de esclavos atados con la dura cadena de los cinco malos usos. Pero asoma ya en sus observaciones el viento sutil de los comentaristas italianos y se plantean en sus letras las más típicas cuestiones de la glosa, manifestándose el intento de acompasar el análisis de las instituciones patrias a los modelos que los glosadores veían en las estampas del *Codex* o del *Digesto*.

Tal transparenta su construcción del orden monárquico catalán, centrado en la realeza. Al forjarla, abandona Montjuïc la vieja visión feudalista del cotejo entre el señor feudal superior o conde de Barcelona y los demás señores inmediatamente subordinados, para buscar la comparación con el emperador de remoto sabor romano. Al hablar del conde barcelonés como cabeza del Principado no parte de la idea señorial de un jefe de la jerarquía nobiliaria, sino que arranca del *prínceps* de orlas digestales. Su punto de vista no está en lo gótico, afinca en el *Código* redescubierto. El conde de Barcelona es en su principado lo que el emperador en su imperio, no tiene superior en lo temporal, es príncipe supremo aureolado de la mágica brillantez de la dorada historia antigua. Comentando el usatge «Si quando cuiusque appellatio», observa cómo el fundador de Cataluña Ramon Berenguer aunque conde no tenía emperador sobre sí, ni ningún otro superior en lo temporal, por lo cual goza de todos los poderes que usa el emperador, sin sujeción a ninguna ley ni freno puesto por potestad alguna distinta de la suya [8].

Otros puntos romanistas, eco de docto saber boloniense, ofrece Jaume de Montjuïc [9]. Pero su teoría del conde barcelonés, enmarcada en los decires de la glosa, señala bastante la tendencia que va a predominar en los posteriores juristas catalanes, que en este punto concreto de la construcción teórica de la institución del condado barcelonés como cabeza suprema del Principado de Cataluña seguirán los pasos doctrinales que Jaume de Montjuïc les abriera.

4. En lo erudito, no obstante, persistía la tradición literaria isidoriana, tal vez porque reinaba avasalladoramente por toda Europa con aquella maravillosa fuerza de las *Etimologías* que las hacen manantial vivo

8. «Sed dic p. id fit ex vi huius usatici, qui est lex in hac patria, et eius conditor, s. dns. Raymundus Berengarii, comes non habebat Imperatorem, vel alium superiorem in temporalibus, et ita potuit in sua terra leges condere, sicut Imperator in Imperio, nec lex Imperialis astringit dictum comitem vel eius patriam.» (*Antiquores* citado en el Texto, fol. 132 v. b.)

9. V. gr., al definir los *civis* en *Antiquores*, fol. 17 b.

del saber medievo. Jaime Despuig o de Puig, el latinizado Jacobo de Podio, es romanista por entero que estudia en Bolonia y se identifica con la obra justiniana [10], pero que no olvida la tradición del obispo hispalense. Al licenciarse en Bolonia el jueves 27 de junio de 1395 tras un período de estudio que él mismo confiesa duro, define a la justicia según el texto isidoriano, recomendando sea honesta, justa, posible, etc., con frases tomadas literalmente de las *Etimologías* [11].

5. La idea de la monarquía limitada, llamada a tener tanto arraigo en el pensamiento catalán, asoma entre los juristas con la obra de Narcís de Sant Dionís, canónigo barcelonés, arcediano de Ampurias, maestro de Tomàs Mieres [12] y uno de los elegidos en 1413 para redactar la traducción catalana de los *Usatges*.

El trabajo de Narcís de Sant Dionís es un resumen del sistema legal de la Cataluña del 1400 y así se titula *Compendio metódico de las constituciones, usatges y capítulos de cortes de Cataluña* [13], formando un anticipo de lo que después harán con superior maestría Marquilles y Mieres, y en cierto modo el valenciano Belluga. Las opiniones personales del autor desaparecen en la masa de notas arrancadas a la cantera de la legislación vigente, las cuales se ordenan en diez grupos en que aborda sucesivamente las cuestiones tocantes a la Iglesia, clérigos y oficios públicos; al juramento, pactos, arbitrajes y transacciones; al juicio o proceso; a los esponsales, dote, matrimonio, tutela y curatela; a los hurtos, robos y sucesiones abintestato; a las prescripciones, composiciones y cesiones de bienes; a la prenda, emancipación de hijos y donaciones; a las acusaciones, adulterios, blasfemias, falsa moneda, custodia de presos y penas; y a los temas típicos del derecho feudal, cuales reglas de caballería, payeses, regalías reales y cosas que el rey debe o no debe hacer.

Como es natural, es en este último extremo donde mejor se muestra la idea de una monarquía limitada. Corona al libro una tabla de varias páginas, doce en el ejemplar manuscrito guardado en el Archivo de la Corona de Aragón bajo la signatura 11 de la colección de códices, en las que se fijan, sobre la realidad política de la libre Cataluña, las funciones del monarca con una envidiable precisión de admirar en tales fechas. Y no es que se reduzca a esta parte del *Compendio* la elaboración doctrinal de una monarquía limitada, pues la teoría del rey constitucional brota en todos los folios. Por ejemplo, la regulación de la celebración

10. En su *Sermo quem fecit pro petendo insignia doctoratus*, que se conserva manuscrito en la Biblioteca de El Escorial d.II.19, fols. 11 v.-12, llama a Justiniano «noster» (fol. 11 v.). — No debe confundírsele con Francesc ni con Guillem de Puig, famosos jurisconsultos del mismo siglo de quienes se guardan textos en la propia biblioteca escurialense, al tomo de manuscritos d.II.17.

11. *Sermo*, en el d.II.17 de la Biblioteca de El Escorial, fol. 9.

12. Por jurista se diputa en el prólogo de su obra.

13. Publicada por F. Valls i Taberner en la «Revista Jurídica de Cataluña», XXXIII (1927), 231-274, 352-370 y 440-467.

de las cortes [14] o la relación de las cosas que el rey puede hacer [15]; el mérito de la lista final está en la precisión técnica que denota, precisión por la que se ve cómo al doblar del 1400 las ideas feudales venían dejando paso al avance lento, pero seguro, de su hija y heredera la libertad política.

La importancia de Sant Dionís reside en haber traído al terreno doctrinal una orientación que veremos recogerán todos los comentaristas, algunos cual Tomàs Mieres, directamente influídos por el traductor de los *Usatges*.

6. Jaume de Callís es la más grande figura del derecho catalán medieval. Nacido en Vic en 1370 [16], estudia jurisprudencia de ambos derechos en Lérida, ejerce la abogacía en Vic, Tolosa y Barcelona por espacio de más de treinta años, alcanza de Fernando I ser armado caballero y un puesto de fiscal en el real consejo [17] y aparece como diputado del brazo de la nobleza en las cortes de Sant Cugat del Vallès de 1419 y otras. Aparte el encargo que, juntamente con Bononat de Pere y con Narcís de Sant Dionís, recibiera en 1413 de traducir los *Usatges* al catalán, compuso varias obras: el *Directorium pacis et treugae* (Vic, 15 de junio de 1400); el comentario *Super usaticos Cathaloniae* (Vic 1401); que llega hasta el usatge «Qui fallierit hostes»; el *Elucidarium somi emissi*, acerca del somatén (20 de febrero de 1406); el *Viridarium militiae* (1407) y el *De prerrogativa militari* (1419), sobre materias que los títulos ya indican; el *De moneta* (1429), que mereciera los elogios de Tomàs Mieres; el *Extravagatorium curiarum*, verdadero tratadito de derecho constitucional y parlamentario, terminado en el monasterio de Sant Cugat el 12 de agosto de 1423; y el *Margarita Fisci* (1 de mayo de 1424), donde recoge la experiencia adquirida actuando en calidad de abogado fiscal, especie de lo que hoy diríamos abogado del Estado [18].

En Jaume de Callís se repite el hecho, observado ya en Jaume de Montjuïc, de una marcada influencia del romanismo de los glosadores frente a una realidad vivida enteramente feudal. Con un factor nuevo, producto quizás de superior formación cultural: un moralismo cristiano

14. En el libro I, pág. 240.

15. *Compendio*, 447-451.

16. De familia burguesa, porque su padre debió ser Pere Callís, de profesión zapatero, y su primera esposa, Clara, era hija de un mercader de paños. (JOSEP RIUS I SERRA, *Galeria de vicenses ilustres. Jaime Callís. Notas bio-bibliográficas* (1364?-1434). (Vic 1944), 8 y 13.)

17. «Indignus ego Jacobus de Calicio iurisperitus et miles a gloriosissimo quondam Rege Ferdinando Aragonum miles, et advocatus Fisci suus et eius consiliarius ordinatus, creatus et factus fui», dice de sí mismo en la pág. 3 a de la *Margarita Fisci*. En *Margarita Fisci, accessere eiusdem Viridarij militiae, Praerrogativa militaris, ac De moneta Tractatus* (Lugduni, apud Joan. Gordiolam, 1556).

18. La exactitud de esta comparación se comprueba releyendo la enumeración que de las atribuciones y oficio de tales abogados fiscales trae CALLÍS en la *Margarita Fisci*, 3 b - 4 a.

de notorios riberes escolásticos, que no solamente colorea las soluciones, sino aun contribuye a llenarlas de aquel eticismo religioso característico de los tratadistas políticos de la Edad Media. De otra parte los problemas que toca guardan gran semejanza con los ya abordados por sus predecesores; el núcleo de las ideas de Jaume de Callís consiste en el planteamiento romanista de la teoría del condado barcelonés que vimos en Jaume de Montjuïc y en la orientación constitucionalista que sobre las mismas bases legales formulara anteriormente Narcís de Sant Dionís.

Que Jaume de Callís está muy influído por los glosadores y que su meta científica fué sin duda la de encajar la técnica de la glosa en la realidad feudal de la Cataluña contemporánea y en el sentido de las libertades patrias, es cosa que salta a la vista apenas se hojeen sus escritos. A su opinar el príncipe no puede cometer dolo [19]; a él toca exclusivamente interpretar las leyes generales [20]; su voluntad tiene fuerza de ley hasta el punto de que la simple manifestación de ella en la mera concordancia que es el contrato transforma a éste de pacto en ley [21]; para aclarar el ámbito de las facultades del primogénito heredero del reino no halla más discreta comparación que asimilarle al prefecto del pretorio de los emperadores romanos [22]; el análisis del fisco lo emprende siguiendo a la letra las ideas que expusiera Baldo [23]; los privilegios fiscales le sirven de pie para exponer nociones raigadamente iusromanísticas [24]; etc. Incluso las soluciones feudalistas se afrontan con terminología del derecho romano: las causas de opresión — dirá Callís — deben ventilarse en el consistorio del príncipe [25]. Toda su obra deja ver una preocupación de jurista de la glosa que otea las leyes positivas desde el otero del *Digesto* clásico.

Con semejante preparación no extrañará que construya la idea del príncipe-conde sobre el modelo del emperador. Como Jaume de Montjuïc, Callís anota que el conde de Barcelona no reconoce superior [26] y que es en Cataluña lo que el emperador es en su Imperio [27]. Por eso tiene fisco [28] y acuña moneda [29], dos cosas de suma importancia para un

19. *Curiarum Extravagantiorum, rerum summis illustratum* (Barchinonae, apud Joannem Gordiolam, 1556) (aunque impreso en Lyon, por los «haeredes Cornelij a septem Grangijs, 1556). Pág. 35 a.

20. *Curiarum Extravagantiorum*, 35 a.

21. *Curiarum Extravagantiorum*, 40 a b: «contractus principis habet vim legis».

22. «Habet omnes prerrogativas de iure communi prefecto pretorio concessas.» En las *Antiquores* de Carles Amorós, 62 a.

23. *Margarita Fisci*, 5 y ss.

24. *Margarita Fisci*, 6 a - 22 b.

25. «Princeps sua prerrogativa cognoscit suo consistorio de causis vi oppressorum.» (*Curiarum Extravagantiorum*, 40 a.)

26. «Comes Barc. non recognoscit superiorem.» (*Antiquores*, 4 v. a.)

27. *Curiarum Extravagantiorum*, 33 b.

28. «Dicitur fiscus camera Imperialis seu regalia Imperii vel regni», dice corrigiendo la tesis de BALDO de que solamente el papa y el emperador podían tener fisco; sin duda por equiparar al emperador al conde de Barcelona. Por lo demás,

hombre de la profesión de Callís, tan dado a mirar los problemas como sus coterráneos de todos los tiempos: por el lado financiero, administrativo y hacendístico.

Sin embargo, la preocupación teorizante de jurista de la glosa no le impele a olvidar la viva libertad que era realidad en Cataluña. Y el puente lógico lo toma del eticismo político tan usual en aquellos siglos, pidiendo la paz política como elemento esencial en la convivencia para subsistir las comunidades humanas [30]. La *Curiarum extravagantiorum* termina con una recopilación de diversos textos sacados de distintos reyes patrios en demostración de que para ellos el oficio real consistió en establecer paz y justicia en sus dominios [31]; de donde un principio de limitación moralista, que si bien se asienta en los datos legales, queda muy por cima de ellos al arraigar en concepciones religiosas y filosóficas de mucha mayor amplitud que el pasaje de una norma legislada.

De la limitación moral apoyada en textos legales es fácil pasar a la limitación política; y una monarquía limitada cual la de Cataluña de principios del siglo XV no es otra cosa que una realeza atada por el derecho. Callís anda esos caminos doctrinales y por el puente del moralismo escolástico pasa desde el romanismo que fué modelo teórico a la ordenación libre del libre Principado.

Basándose en textos legales deduce múltiples conclusiones que le elevan a teórico del iusconstitucionalismo tradicional de Cataluña. De que el príncipe ha de mantener sus dominios en justicia, saca que no deben existir guerras ni procedimientos violentos [32] o gobernar con arreglo a las disposiciones legales [33]; de que ha de anteponer el bien común al suyo particular [34], concluye que no debe alienar sus posesiones [35].

Un paso más y la monarquía en que el rey comparte con su pueblo la potestad legislativa encontrará en Callís el mejor de los teóricos, pese a la preocupación romanista del técnico del derecho. Lo mismo al comentar los *Usatges* [36] que en la *Extravagantiorum* [37], la constitución

el análisis de los dos patrimonios real y común sigue los modelos de BALDO (página 5).

29. *Tractatus de moneta*, 197 b.

30. En el *Directorium patium et treugarum*, manuscrito en El Escorial z.I.3, fol. 284 v. b, dice que las paces y treguas son establecidas para la «securitas generalis omni in Cathalonie principatum».

31. *Curiarum Extravagantiorum*, 76.

32. «Princeps in Catalonia debet tenere iustitiam et iudicare per directum seu secundum ius et non per guerram nec viam iniustitiae». *(Viridarium militiae*, 180 b.)

33. «Quia quantumcumque princeps concedit liberam potestatem statuendi et ordinandi non propterea est concessum, quod statuatur contra dispositionem iuris». *(De praerrogativa militari*, 144 a.)

34. *Margarita Fisci*, 133 b.

35. Rex non potest alienare res sui regni, quae sunt in disminutionem, et sectionem regni sui.» *(Margarita Fisci*, 27 a.)

36. «Comes Barchinonae, absque laude, et consilio suorum proborum hominum non poterat ordinare istos usaticos, nec alias leges. Et hoc hodie est expresse

de 1283 le abastece de motivo para dibujar la participación de los brazos en el gobierno. Y sabido es que este último tratado constituye el más completo análisis, una verdadera monografía de especialista que hoy diríamos, acerca de los resortes constitucionales de aquella Cataluña, que fué avanzada máxima en el caminar del pensamiento político. La necesidad de convocar anualmente cortes [38], el procedimiento de convocatoria, sus requisitos y autoridad competente para reunirlas [39], el lugar en que pueden reunirse [40], los brazos que asisten [41], los detalles de las reuniones [42] y la manera de terminar [43] son otros tantos puntos referidos con la sagacidad del práctico que ha dado de lado a las tendencias apriorísticas de una formación de jurisconsulto a lo italiano para conservar únicamente la técnica de analista magistral de la legislación patria. Verdad es que a veces asoman perfiles eruditos, como al estudiar la historia de semejantes reuniones y buscarle precedentes en las curias reunidas en Roma por Rómulo [44]; pero son momentos incidentales que pronto se olvidan para ceñirse a una descripción analítica, perfecta y completísima.

Lo que resta al final, por encima del romanismo de perspectiva, es su mano de teórico de la libertad de Cataluña. «Jus Cathaloniae derogat iuri romano», dice tajantemente al comentar los *Usatges* [45]. Y la concepción jurídica capital, su teoría de la comunidad, no es ya una contraposición entre el príncipe con todas las atribuciones y el pueblo sometido, sino la idea de un gran cuerpo político en que se confunden príncipe y pueblo, hablando juntos por la voz suprema de las cortes. «Dominus rex existente in curia reputatur esse cum universitate Cathaloniae» [46], es-

determinatum in Cathalonia, q. dominus rex Comes Barchinonae non potest facere constitutionem, seu statutum in Cathalonia, nisi de approbatione, et consensu praelatorum Baronum militum et civium Cathaloniae, et ipsis vocatis maiori, et saniori parte eorum.» *(Antiquores,* 4 v. b - 5 a, comentando el prólogo de los *Usatges.)*

37. «Quia quicquid principi placet legis habet vigorem... hoc limitatur de iure Cathaloniae per c. Item statuimus, volumus etc., curiae domini Regis Petri secundi quia habet interuenire approbatio et consensus brachiorum ecclesiae militum et universitatum ad hoc ut sit constitutio pragmaticam vero in camera sua facit dominus Rex prout sibi placet dumtamen non obuiet consti. generalibus Cataloniae et hoc iure utimur hodie in Cathalonia quia factum cum curia et coadunantia generali non revocatur sine coadunantia generali.» *(Curiarum Extravagantiorum,* 34 b.) — Pocos pasajes expresan con la nitidez que éste la conciencia con que JAUME DE CALLÍS oponía al derecho romano las prescripciones del derecho nacional de Cataluña.

38. *Curiarum Extravagantiorum,* 5 b.
39. *Curiarum Extravagantiorum,* 7 a - b.
40. *Curiarum Extravagantiorum,* 8 a.
41. *Curiarum Extravagantiorum,* 9 a - 24 a.
42. *Curiarum Extravagantiorum,* 24 a - 75 b.
43. *Curiarum Extravagantiorum,* 75 b - 77 b.
44. *Curiarum Extravagantiorum,* 4 a y 5 a.
45. *Antiquores,* 27 b, comentando el usatge: «Si quis aliquem percusserit.»
46. *Curiarum Extravagantiorum,* 5 a.

cribe literalmente apuntando un atisbo del concepto de representación política, eso sí, cenyida al sentido colectivo y orgánico del derecho político medieval y prerrevolucionario.

Representación orgánica, más efectiva. La noción de la libertad civil muere en los lugares en que no brilla el voto libre de los pueblos, y Callís, que lo sabe, se cuida muy mucho de detallar los procedimientos que aseguren la libre elección de los representantes populares. La página en que narra la manera en que son nombrados los diputados de los municipios [47] es quizá la más sugestiva de toda la literatura política catalana y una de las que justifican el título incitador con que el editor de 1556 pregonaba las excelencias de los escritos de Callís, considerándolos necesarios a quienes rigen la república.

Noción de libertad que repercute en la posición tomada por Callís delante de la cuestión magna entre todas las de la problemática iuspolítica de aquel entonces, al abordar el tema del monarca injusto o tirano. Ciertamente que le da un sentido feudal, y que la presunta injusticia del monarca se toma en la acepción de resistencia ante sus mandatos por parte del barón o caballero sometido; o sea nada de resistencias colectivas, solamente la posible desobediencia individual de un infeudado a su señor. Como moralista, acoge la licitud de la desobediencia, que en tal caso no sería otra cosa que un aspecto especial de las guerras que el derecho feudal autorizaba [48], bien que aquí fuere uno de los contendientes nada menos que el señor supremo, careciendo ya del carácter de pugna entre iguales. Mas, frenando al moralista utópico con la experiencia del político, no las aconseja en ninguna circunstancia, pues a la postre sería juez en la contienda el propio príncipe y quedaban posibilidades mínimas de triunfar en el planteamiento jurídico ulterior de la contienda [49]. Justa, pero peligrosa, es la sentencia agudísima que ayunta en Callís al práctico con el teórico.

Jaume de Callís es el primer gran jurista catalán que hemos topado y en su obra aparecen las características de todos ellos: un romanismo teórico frente a una sociedad feudalista; un príncipe concebido en los marcos de la glosa, pero a la postre retratado sobre el lienzo de la libérrima ordenación política nacional; un cuerpo de doctrina orientado en armonizar la utopía leída en los doctos maestros italianos con la viva pasión del patriota orgulloso de las instituciones de su pueblo. Peculiar suyo es el sentido realista y práctico que le fuerza a encajar en el concreto y útil las abstractas exigencias de una justicia inquebrantable, como en la solución que señalé al problema de la resistencia al gobernante injusto. El *seny* catalán, que al jurista tanto sirve, está constantemente prendido a

47. *Curiarum Extravagantiorum*, 20 a - b.

48. *Viridarium militiae*, 152, al resumir las tesis sustentadas, bastante farragosamente, en el *Directorium*.

49. Tras defender la desobediencia al mandato injusto, aconseja juiciosamente que «haec materia... est periculosa, quia ipsemet princeps et sua curia habet iudicare si est causa iusta» (*Margarita Fisci*, 128 a). Y el príncipe, dirá en otra notable observación, puede oír sin oír: «princeps potest audire non audiendum» (pág. 125 a).

los puntos de su pluma para frenar quimeras y corregir desvaríos; *seny* tan necesario al teórico de las libertades, que no sabe ni quiere saber nada de solemnes afirmaciones dogmáticas, pero sí mucho de los detalles minuciosos en que han hecho radicar la verdadera libertad los pueblos que han logrado las más exactas fórmulas de la perfección política.

7. Aunque ningún otro jurisconsulto catalán iguala a Jaume de Callís en la amplitud de miras, rigor técnico y sobre todo en la claridad con que perfila los problemas, todos le siguen, contemporáneos y posteriores, en el modo de tratar los casos e incluso en las soluciones dadas. Puede decirse que marca la impronta de su genio sobre todos los demás y que su sistemática — valga esta frase en la acepción que cabría darla en el siglo XV — estaba tan acorde con el orden efectivo de las cosas que todos procurarán imitarla, ya que no profundizarla o corregirla. El cotejo de la labor de Callís con las de sus contemporáneos dice acerca de su transcendencia más que cualquier comentario crítico.

Entre ellos resalta Guillem de Vallseca, famoso jurisconsulto que actuó como compromisario en Caspe, donde por cierto dió su voto al conde de Urgell, y tomó parte decidida a favor de Aviñón durante el cisma de Occidente, escribiendo incluso un tratado sobre la polémica conciliar; de tanta nombradía que, al decir de algún autor del siglo XVII, ni siquiera le igualó Callís [50], por más que con tal opinión no quepa coincidir de ningún modo.

Sí hay en Guillem de Vallseca algo que atrae y es su gusto humanista y su predilección por lo clásico, la fruición con que copia definiciones de Cicerón, san Agustín o san Jerónimo [51], el sencillo clasicismo con que se ase a la versión bíblica del origen maléfico de la vida urbana [52], débil ensoñación de una supuesta edad de oro que Vallseca no nombra, pero deja entrever en sus frases, la firmeza escolástica de su creencia en el orden en la ley natural [53], la fidelidad con que sigue a la Escuela en referir la justicia al hábito y el derecho al acto [54], o la docta remisión a las *Etimologías* al definir la ley [55], que le inserta en la tradición isidoriana tan arraigada entre los suyos desde los albores del medievo. Gusto y regusto de saber antiguo que da al lector una impresión de madurez y densidad científica que es grato acicate y predisposición afectuosa en medio de la noche fría de la seca juridicidad de tantos otros.

Clasicismo que es en lo jurídico romanismo, un afán de introducir el

50. Es el jesuíta MANUEL MARCILLO, quien en su *Crisi de Cataluña* dice que «fué la persona de más Autoridad, y crédito, y más estimación entre todos los Letrados, que concurrían en su tiempo en este Principado» (pág. 330).

51. En *Antiquores*, 135 v. b, copia, por ejemplo, las definiciones que de la amistad dan los tres autores citados en el texto.

52. Las atribuye a invención de Caín en *Antiquores*, 17 a.

53. «Quero qd. e iustitia dico q. e diuina congrua dispositio q. congrua dispositio diuinitus in homine impressa.» *Antiquores*, 137 b.

54. *Antiquores*, ibd.

55. *Antiquores*, 158 b.

derecho del pueblo latino en la mayor medida posible, como supletorio de primer grado, ya que era imposible la total vigencia [56]. Y ni que decir tiene que la teoría del poder del conde de Barcelona como señor supremo del Principado se hace sobre el modelo ya corriente del emperador, sin que falte la frase de que es tal en sus dominios [57].

Mas la realidad feudal no se deja vencer por muchos que sean los esfuerzos de una posición apriorística desligada del contorno, con la que el hombre de leyes deberá topar a cada paso. La trama de la comunidad política se traduce en la formulación que Guillem de Vallseca hace de una concepción de la comunidad basada en la relación de fidelidad que el vasallo debe a su señor [58]. Verdad es que acude al socorro de una cita aristotélica para encubrir su visión feudal de la comunidad con el pabellón del saber antiguo; pero en el fondo la trabazón social que ve Vallseca es el esqueleto de una serie de relaciones señor-vasallo muy parecida a la que en el otro cabo de la península propugnaba el infante don Pedro, duque de Coimbra [59], aunque sin llegar ni con mucho a la perfección ni desarrollo de este último.

El resto de las doctrinas de Guillem de Vallseca consiste en un centón de repeticiones de los dichos y aseveraciones usuales en el medievo: que los reyes deben tomar consejo de sus magnates en los asuntos graves [60], que el oficio real consiste en administrar justicia [61], que la iniquidad del monarca destruye el reino [62], etc., etc. Sin que falte una definición de la

56. «Quod arbitrium et iudicium principis», dice comentando el usatge «Si quis alicui criminalem», «hodie regulatur deficientibus usaticis et constitutionibus et aliis iuribus huius patriae per leges romanas non gotticas» (*Antiquores*, 32 v. a).

57. Comentando el usatge «Baiulus interfectus» anota que el «comes Barchinonae seu rex Aragonum nullum recognoscit superiorem, et ideo sicut Imperator in suo regno potest concedere alicui dignitatem nobilitatis, et maioris, et per totum titulum» (fol. 21 v. a). — A tenor de lo cual, en el «Princeps namque» aplica la palabra *príncipe* a los reyes y al conde de Barcelona como uno entre ellos (fol. 124 a).

58. Comentando el usatge «Quoniam per iniquum principem», tras encarecer la fidelidad del vasallo al príncipe, añade: «Et de hac fide dicit Aristoteles in li. de secretis secretorum lib. I. c. XXVI. hec verba: Caveas ne infringas fidem alicui donatamus quia per fidem civitatis servantur, et sic hominum multiplicatio civitatum, castrorum ac virorum communio, Regis dominatio et per fidem castra tenentur, Regis dominantur et si quis frangit fidem sequuntur impropietates sequentes: ciuitates et castra depopulantur, guerrae moventur, populi affliguntur, homines exheredantur, et regna in finalibus de suo ad alium transferentur.» (*Antiquores*, 117 b.) — La impropiedad de la referencia aristotélica no obsta en nada a la intención de Vallseca, ni por ende a lo que en el texto observo.

59. Sobre este aspecto del pensamiento del infante don PEDRO DE PORTUGAL, vide mi libro *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, 122-124, completada con las conclusiones a que llego en *Ideología e Utopía no «Libro da Virtuosa Benfeitoría»*, separata de la «Revista Portuguesa de Filosofía» (Braga 1947).

60. *Antiquores*, 6 a.

61. *Antiquores*, 4 b.

62. *Antiquores*, 117 a.

nobleza solamente explicable por su fidelidad a la intención del texto comentado, porque sin duda pugna con el sentido total de su postura ideológica: que es noble quien vive «honorifice» y no negocia [63].

Por esta rápida ojeada puede percibirse el conjunto de dotes que califican la labor de este jurista celebérrimo: su gusto por lo clásico, que unas veces se manifiesta en citas doctas y otras en un maridaje del saber helénico con la realidad feudal para concluir en una concepción, mitad virtuosa, mitad legal, de la comunidad entendida como suma de relaciones de vasallaje; un romanismo firmemente sentido que recalca las alusiones y planteamientos a lo glosador de sus coetáneos; y un manto de moralismo cristiano que encubre en orlas casi religiosas todo ese conglomerado de opiniones tan disperso como lleno de chispas fulgurantes.

8. Entre la larga lista de jurisconsultos de segunda fila como exornan el elenco de la Cataluña del primer tercio del siglo XV bullen las mismas opiniones, aunque parcialmente expuestas, sin la anchura visual de Callís o de Vallseca. A guisa de modelo consideraré entre ellos los dos que me parecen más representativos en cuanto ejemplos de tipos intelectuales definidos: Peguera y Despabort.

Peguera encarna la concepción feudalista en idéntico sentido al que hemos visto en Guillem de Vallseca. Enfocando el juramento de homenaje por lazo de fuerza política efectiva, interpreta en acepción feudal el valor de la fidelidad jurada al señor o monarca, para acabar señalando que tal juramento es la clave de las comunidades políticas por ligar al príncipe con sus sometidos [64].

Guillem Pabort, Despabort o Preapositi se hace eco, por el contrario, de las tendencias romanísticas, citando a los glosadores a diestro y siniestro, lo mismo al hablar de los tributos [65] que al rozar cualquier tema por dispar que sea. Natural de Areu en el condado de Ribagorza, entonces perteneciente a Cataluña, y especialista en cuestiones económicas, lo poco que de él se conserva lleva marcada impronta de auras boloñesas. La distinción que de las dos personas del príncipe hace a efectos económicos y con referencias a la doctrina del fisco [66], pudieran servir de prueba de esta aseveración.

63. «Nobilis est, qui honorifice uiuit, et non negociatur.» *(Antiquores,* 21 v. a.)

64. Dice textualmente que el «jura. fidelitat. ligat fidem principis cum fidem vassallorum». *De jura, fidelit.* En la Biblioteca escurialense d.II.18 folios 301-301 v. Cita al 301 v.

65. Con ejemplos bíblicos, sigue a Cino de Pistoia, en su *An terratenentes teneantur contribuere in questiis exactionibus et aliis muneribus cum incolis illius civitatis villi vel loci in cuius territorio terras possident.* En la biblioteca del monasterio de El Escorial d.II.17, fols. 193-201.

66. Separando la «dominare potestas» del príncipe «ut private persone», aunque acogiendo el eco de la vida catalana al advertir que «in Cathalonia comtes et barones obtinent principatu.» *(An Joannis Sulla et aliis vassalli prescribant.* En la biblioteca escurialense d.II.17, fols. 189-192.)

9. La más amplia exposición del derecho catalán de la época se debe al gerundense Tomàs Mieres, consejero y fiscal del consejo de Alfonso *el Magnánimo*, cuyo *Apparatus super constitutionibus Curiarum generalium Cathaloniae* ha merecido los más encendidos aplausos entre los estudiosos de todos los tiempos, desde Pellicer de Tovar, que en el siglo XVII colocaba a su autor por modelo de «doctor práctico catalán» [67], hasta nuestros días, en los que Valls i Taberner la califica de obra «remarcable» [68] y Brocà lo diputa por el «gran expositor» de las instituciones patrias [69]. Trabajo formidable y titánica empresa ciertamente, pero inferior a las precisas y recortadas monografías de Callís, tal vez por ceñirse demasiado al comentario legal, sin reelaborarlo en un nuevo orden sistemático, antes siguiendo la temática estricta de los ordenamientos legislativos y de las cortes en que se dictaron las disposiciones legales que analiza. Y no es que falten en las pesadísimas páginas de Tomàs Mieres ideas bastantes para elaborar un sistema, no; precisamente es quien más base ofrece para reconstruir a través de sus obras la doctrina de un sistema de garantías jurídicas parejo al moderno Estado de derecho y que sin duda fué la magna ilusión doctrinal de los catalanes que viven entre 1350 y 1450, la edad dorada de las libertades de Cataluña. Lo que le hace inferior a Callís y en lo que el de Vic aventaja a todos los demás es en la gracia alada de una cabeza clasificadora que pone orden lógico en la masa farragosa de las fuentes jurídico-políticas. Cuanto de sistema hay en lo que diga achacado a Tomàs Mieres débese a impulso reconstructor mío; él se limita a dar los materiales sin orden técnico ninguno, tal vez inconsciente de que con los ladrillos que cortaba había piezas bastantes para un palacete burgués del siglo XIX, o, en lenguaje del siglo XV, para una teoría de la monarquía limitada que era el gobierno real de Cataluña.

De otro lado la dependencia de Mieres respecto a Jaume de Callís es patente en muchos puntos; él mismo no tiene empacho en confesar su devoción ni en remitirse a aquel «caballero y jurisperito egregio» [70], que fué el letrado de Vic ante sus ojos admirados. Cuando roza los temas parlamentarios envía al lector a lo que «de his omnibus late» se dice en la *Curiarum Extravagantiorum* [71] y cuando toca la debatida cuestión de la licitud de la guerra le parece que lo mejor escrito es el *Viridarium militiae* [72].

Carente de aquel rigor mental todo claridad y armónica composición tan característico del estilo de Jaume de Callís, el orden en que Tomàs Mieres distribuye la riquísima gama de sus observaciones personales es el de simples comentarios a lo mandado en sucesivas cortes catalanas,

67 JOSEPH PELLICER DE TOVAR, *Idea del Principado de Cataluña*, 461.

68. FERRAN VALLS I TABERNER, *Les doctrines polítiques en la Catalunya medieval*. En *Estudis*, 134.

69. GUILLEM M. DE BROCÀ, *Juristes i jurisconsults catalans del segle* XIV-XVII, «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», III (Barcelona 1909-1910), 945.

70. *Apparatus*, I, 102 a: «egregio milite et jurisperito».

71. *Apparatus*, II, 133 a.

72. *Apparatus*, I, 226 a y 239 a.

comentarios ajustados en once partes o *collationes* que comprenden respectivamente: la primera, lo dispuesto en las cortes tenidas por Jaime el Conquistador en Barcelona en 1228 y en Gerona en 1240; la segunda, lo ordenado por Pedro *el Grande* en las barcelonesas de 1283; la tercera, lo estatuído por Alfonso *el Liberal* en 1289; la cuarta, lo regulado por Jaime II en 1291 y otras; la quinta, lo establecido por Alfonso *el Benigno;* la sexta, lo determinado por Pedro *el Ceremonioso* en varias ocasiones; la séptima, lo legislado por la reina Leonor, estando ausente *el Ceremonioso;* la octava, lo mandado por don Martín *el Humano;* la novela, lo fijado por Fernando de Antequera; la décima, lo señalado por la reina María, mujer de Alfonso *el Magnánimo;* y la undécima, lo imperado por el conquistador de Nápoles. Los comentarios a la constitución de «censals y violaris» acordada en las cortes de 1442 coronan la obra a guisa de apéndice.

Al igual que en los demás hombres de leyes de la Cataluña contemporánea, chocan en la formación de Tomàs Mieres la orientación romanista teórica con la vigencia de un ordenamiento feudal y con la dichosa efectividad de los patrias libertades. Siendo curioso que hasta ahora se le haya querido catalogar abiertamente en cada uno de los bandos de las líneas en disputa, presentándolo Hinojosa por consumado romanista[73] y Brocà como tenaz feudalista[74], sin ver la línea media que su pensamiento sigue zigzagueando entre las dos tendencias, para concluir, según pienso yo frente a ambos historiadores, por brindarnos el fruto modernísimo de constituirse en intérprete de la auténtica salida de la Cataluña de Alfonso *el Magnánimo*, de una clase nueva, burguesa y comerciante, marinera y rica, cuya meta consistía en la instauración de un sistema de libertades que la capacitase para competir con la nobleza y de una sólida jerarquización social que la defendiese de las clases inferiores. Tomàs Mieres viene a cumplir en aquella maravillosa Cataluña de la primera mitad del siglo XV un papel parecido al que los doctrinarios desempeñarán en la Francia de cuatro siglos después; es el teórico de un sistema de libertades burguesas[75] y simboliza la vía que quisieran andar los que no eran ni nobles ni payeses, ni señores ni pobres, la nueva

73. EDUARDO HINOJOSA, *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media* (Madrid 1905), 15.

74. G. BROCÀ, *Historia*, I, 395.

75. La palabra burgués como habitante urbano y estilo de vida la emplea algún poeta del siglo XV. Refiriendo sus aventuras en el París invernal, cuenta JACME ROIG en su *Espill o Llibre de les dones* (Barcelona-Madrid 1905), como:

«En lo Giner
una polida
galant, ardida,
gentil burgesa,
flor de bellesa
de tot París,
un jorn de pris

clase comerciante y marinera de la Barcelona que él, catalán gerundense, no vacila en considerar como cabeza del Principado y común patria de todos los catalanes [76]. Cuando le vemos censurar agriamente los privilegios nobiliarios, defender un cerrado antimilitarismo, centrar la norma legal en la «ratio legis» y no en el autor que la estatuye, construir un sistema de limitaciones al poder real o pedir en términos genuinamente de hoy un verdadero *Rechtsstaat*, debemos entender este su puesto de jurista teórico de la nueva fuerza vital que en la convivencia política irrumpía pletórica de ambiciones y de apetencias.

Hay en él romanismo y hay feudalismos; pero como pivotes para trazar la línea ágil del puente de su pensamiento por encima del aparente abismo que media entre las dos márgenes del derecho herencia de los invasores y del legado jurídico de Justiniano.

Fácil, más fácil que en ningún otro de los escritores tratados en este capítulo, resulta apuntar huellas de la glosa en Tomàs Mieres. Es el único entre todos, que yo sepa, en defender intencionadamente la necesidad que el jurista de la época sentía en el manejo de las glosas. «Glossae sunt necessarie pro intelligendis iuribus» [77], dice casi como una profesión de escuela. Y son frecuentes en el *Apparatus* las remisiones a Bartolo incluso para temas tan concretos como el pago de tributos debidos a la ciudad de Gerona por la villa de Sant Feliu de Guíxols [78], los elogios al Panormitano, de cuya enseñanza canonista dice ser discípulo [79], y las referencias a otro canonista, a Juan de Imola [80]. Como Jaume de Callís, para definir las facultades del príncipe heredero no encuentra mejor sistema que equipararle al prefecto del pretorio [81]. La teoría mieresiana del fisco, tomada en gran parte del mismo Callís, tiene el sello romanista que en éste ya ostentaba [82]. Su exceso de celo le arrastra hasta poner, como Gui-

> on jo junyí
> e lo guanyí
> a sa requesta,
> me mostrà festa... (pág. 31 a).

Este quizá sea el momento de rechazar las interpretaciones de F. Maspons i Anglasell, bien orientado en cuanto a subrayar el carácter libérrimo del ordenamiento catalán, pero errado al achacar a los juristas del Principado conceptos políticos más modernos, como el de soberanía, que no nace hasta el siglo XVI (*Fisonomia del dret públic català*, «Revista Jurídica de Catalunya», XXXVI (1930), página 337) o no perfilando adecuadamente el juego político del sistema constitucional catalán (*L'esperit del dret públic català vist a través dels textos legals i la jurisprudència* (Barcelona 1932), 77).

76. «Barcinona est caput Principatus Cathaloniae et est communis patria.» (*Apparatus*, I, 39 b.)

77. *Apparatus*, II, 215 a.

78. *Apparatus*, II, 143 a.

79. *Apparatus*, II, 122 a.

80. *Apparatus*, I, 337 a.

81. *Apparatus*, I, 392 a.

llem de Vallseca, al derecho común o romano por primer supletorio del nacional catalán [83]. Los problemas de estricta técnica como la distinción entre el derecho público y el privado son en su cerebro meras proyecciones de la estructura del derecho de Roma, que por extensión se repite en los pueblos y ciudades de la baja Edad Media [84]. Y así en otros mil detalles, que hacen extremadamente sencilla la labor de buscar destellos de la glosa en este perito en leyes canónicas y civiles.

Tampoco es grande dificultad apuntar ecos de la legislación feudal. La visión de la comunidad como una pirámide de relaciones de vasallaje en cuya cúspide el rey es principio clave de la unidad política total [85]; la insistencia con que reitera que la fidelidad es la expresión del orden necesario a la existencia de la comunidad política [86]; la dureza con que tiene en cuenta las cargas odiosas que pesaban sobre los payeses, para condenarlas acerbamente [87]; la realidad de las relaciones de servicio, aunque a veces las encubra terminología de los derechos superiores [88]; las alusiones a las cugucías, foriscapios, exorquías y demás cargas típicas del feudalismo... Todo hace ver que aquel jurista metido de lleno dentro de la superfeudalizada tierra de Gerona debía recoger en una obra de carácter legal la situación de la legislación de la comarca en que vivía.

Con tan dispares materiales afronta Tomàs Mieres las cuestiones más variadas, plasmando sus meditaciones en una trama de conceptos en donde ayunta datos de los orígenes más separados al servicio de su meta ideológica de hombre libre perteneciente a una comunidad en la que entraba con paso fuerte una nueva clase social portadora de un nuevo estilo político tan alejado del esclavizamiento feudal como de la autocracia justinianea.

En la primera cuestión de envergadura, la teoría abstracta de la comunidad política, prima la aportación de la glosa, debido sin duda al rigor técnico de las producciones de ésta, perfección doctrinal muy de tener en cuenta en un asunto como la definición de la comunidad. La definición de la *respublica* es una recopilación de ideas italianas; distingue las acepciones de república — comunidad general, república — ciudad de Roma, república — Imperio y república — ciudades que no reconocen su-

82. La distinción entre los dos patrimonios, siguiendo la *Margarita Fisci* de JAUME DE CALLIS, en II, 502 a. Véanse también la lista de privilegios del Fisco en II, 169 b - 170 a.

83. «Ultimo nota, quod deficientibus iuris patriae iudicamus secundum iura communia, aequitatem, et bonam rationem.» (*Apparatus*, II, 134 a.)

84. *Apparatus*, II, 123 b - 124 a.

85. «In apibus princeps unus est et dominus.» (*Apparatus*, I, 97 b.)

86. «Vassallus qui non servat fidelitatem amittit feudum.» (*Apparatus*, I, 391 a.)

87. *Apparatus*, II, 512-514, con gran acopio de textos bíblicos.

88. Por ejemplo, dice que el rey tiene mero imperio sobre los barones (*Apparatus*, I, 159 a, en relación a la pág. 69 b).

perior [89]; las tres entendidas como *universidades* con personalidad jurídica propia, aunque el derecho de la *universitas* quedase reducido a un solo individuo [90], pues aun entonces juzga Mieres sobre las nociones del papa Inocencio IV, que la tal persona comunal y aparte seguía perviviendo [91].

Planteamiento doctrinal al uso itálico que apenas es aplicado a Cataluña deja asomar el sentido libre de la ordenación política nacional. La capacidad jurídica que Mieres asigna a tales comunidades está todavía prendida a la opinión de Bartolo de Sassoferrato o de Cino de Pistoia [92], pero es ya muy catalana su afirmación del principio de representación política en los negocios de tales comunidades al poner al consejo rector como representante del pueblo o gentes que las componen [93]. Y es ya archicatalanísima su concepción de la comunidad general como un gran cuerpo con hálito propio y con la capacidad, no ya teórica, sino efectivamente practicada, de elegir libremente señor que la gobierne; la teoría se torna práctica en la pluma de Mieres al escribir que «gens no subiecta potest sibi eligere Regem, si non subest Imperatori: et ita factum fuit in Aragonia de domino Ferdinando post obitum Regis Martini» [94]. Hay mucho en esta frase del planteamiento bartoliano acerca de los derechos propios de las comunidades según reconozcan o no superior; pero nadie podrá negar que hay mucho más todavía de la libre anchura de miras del hijo de un pueblo que tenía conciencia honda de la fuerza de su libertad.

La piedra de toque de todos los juristas catalanes de la Edad Media, a saber, la posición política del conde de Barcelona, que es cabeza del Principado dentro de la cristiandad, y especialmente sus relaciones con el emperador, se resuelve al estilo de los anteriores aplicando a aquél las reglas de éste en su Imperio; cosa tanto más factible para Mieres cuanto que nadie le superó en traer a Cataluña las fórmulas paradigmáticas de glosadores y postglosadores. Una y otra vez repite Mieres la consabida lección de que no reconoce superior en el Principado, de que es *princeps* con plena facultad de dictar leyes al igual que los demás reyes de España [95] y que puede llevar guerras y cerrar paces defensivas [96], porque ante el pro-

89. *Apparatus*, II, 123 b - 124 a.

90. *Apparatus*, I, 159 b.

91. *Apparatus*, I, 159 b en relación con la 193 a.

92. Por ejemplo, al preguntarse si tales *universitates* pueden obrar contra derecho, apunta que para Cino de Pistoia es requisito el acuerdo unánime de todos los que las componen, al paso que según Bartolo basta con el parecer de la mayoría (*Apparatus*, II, 147 a).

93. La «potentiae universitatis, civitatis consistunt in concilio repraesentante vicem populi» (*Apparatus*, II, 552 a).

94. *Apparatus*, II, 31 b.

95. *Apparatus*, II, 523 b y I, 123 a.

96. *Apparatus*, I, 110 b, 226 a. — No las ofensivas, que son propias sólo del Emperador. Este eco de erudición romanista es curiosísimo y excepcional, casi como una escapada al apartado mundo de las glosas. «Nota», dice, «ergo hic, quod dominus Rex Aragonum potest indicere bellum, et guerram quod est verum, iuste se defendendo, et contra inimicos suos, alias solus populus Romanus et imperator de iure possent indicere bellum ad impugnandum» (*Apparatus*, II, 149 a).

pio derecho romano su condición es la de señor supremo. A veces hace constar que se limita a seguir a Callís [97], otras inserta las ideas como si las dedujese del texto del usatge «Princeps namque» [98], otras, en fin, presentando la independencia catalana dentro de los requisitos de las *civitates* que no reconocen superior y por tanto se rigen a sí solas [99]; mas en un caso o en otro haciendo de su sabiduría en ambos derechos un medio al servicio del gran hecho fundamental que era la existencia del Principado catalán como una comunidad política con vida claramente diversificada.

Establecida así la idea y el hecho de lo catalán como pueblo aparte, ¿cuál era la forma de gobierno suya? Contestar a esta pregunta es abordar la parte más original de la obra de Tomàs Mieres, aquélla en que se hace portavoz de una nueva sociedad burguesa y —¿por qué no decir la palabra que hoy se aplicaría a un caso semejante? — profundamente liberal. Para proceder con orden me limitaré a señalar las condiciones de una ideología de este tipo mostrando como la recoge Tomàs Mieres.

La primera característica es que el gobierno se centre en una clase social que rechaza los privilegios de sangre, porque no es noble, pero que quiere mantener las desigualdades económicas que garantizan su predominio sobre los carentes de riqueza; en una palabra, una sociedad que tienda a la plutocracia. En el *Apparatus* está recogida esta nota al decirnos su autor que los cargos públicos deben ser provistos en la persona de los ricos [100].

Con esa nota primera se relaciona la animadversión a todos los factores de poder político extraños al dinero; por ejemplo, la sabida hostilidad del banquero hacia el militar como rival en las funciones de gobierno e influencia social, y el afecto hacia el hombre de toga que con facilidad se pone al servicio de los grandes intereses económicos. Este antimilitarismo, que la burguesía liberal del siglo XIX llamaba sonoramente primacía del poder civil, se halla asimismo en Mieres, que, tal vez con algunos puntos de personales agravios hoy inidentificables, escribe que «milites infecti odio contra iurisperitos semper procurant disminutiones salariorum, et volunt comedere labores peritorum», grave cosa, puesto que la «respublica diu consistere non potest sine iurisperitos» [101].

El repudio de la violencia militar se conjuga con una fe arraigada en la razón humana. En el siglo pasado se dijo que la burguesía liberal traía la edad de las luces y la gran revolución burguesa canonizó en los altares el culto de la razón. Salvadas las distancias convenientes entre el fervor del 89 y la pausada fe religiosa de la Cataluña del siglo XV, es posibe ver

97. *Apparatus*, II, 217 a.

98. *Apparatus*, II, 307 b.

99. *Apparatus*, II, 31 b.

100. «Officiales sunt eligendi divites, et non pauperes.» (*Apparatus*, I, 263 a.) — Siendo de advertir que a su juicio la división entre pobres y ricos es cosa ineludible en todos tiempos y lugares (*Apparatus*, II, 330 a); nuevo detalle que corrobora mi interpretación

101. *Apparatus*, II, 205 a.

las coincidencias en la orientación. Tomàs Mieres acude a la filosofía escolástica para reelaborar la teoría de la ley en un marcado sentido racionalista, huelga decir que en un racionalismo que se contrapone al voluntarismo arbitrario, pero que nada tiene que ver con los racionalismos de la línea protestante de la filosofía moderna del derecho. Es santo Tomás de Aquino su sola fuente y la labor del gerundense se limita a subrayar la tendencia intelectualista del concepto tomista de la ley, traerla al terreno del derecho positivo y sacar al final conclusiones de la más pura ortodoxia religiosa, pero también de la más tajante enemiga a cualquier concepto voluntarista, irracional o arbitrario de la ley; el porque sí como causa de la norma jurídica, el «justum quia mandatum», es el enemigo que Mieres combate en nombre de una razón frenada, tomista, escolástica, y no por eso menos libre y atrevida. «Est enim lex», declara, «constitutio scripta; et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris, secundum S. Thoman de Aquino» [102]. O sea, lo jurídico no está en la letra mandada, sino en la razón que imperó el mandato. En todo imperativo jurídico hay dos elementos, igual que en el hombre hay alma y cuerpo: la letra y la razón que expresa [103]; y lo que Mieres hace es subrayar tomísticamente el ingrediente racional que es esqueleto de toda norma de derecho. Un racionalismo así entendido es cosa que Mieres repite continuamente [104], como si quisiese remachar la importancia que a tal cosa concedía; con tanto rigor en mantenerlo que ni siquiera sus queridos derechos romano y canónico son tenidos en tan alta estima, escapan al juicio de la razón, porque dejarían de ser tales si perdiesen su racionabilidad [105]. Precisamente si los admiraba era porque constituían la razón escrita, porque se identificaban con lo que los catalanes llamaron «bona raó» [106]; motivo por el cual estudiarlos venía a ser un ejercicio más filosófico que jurídico [107], pues sus normas eran frutos puros de las elucubraciones de la razón en lugar de mandatos imperados por la voluntad de un príncipe.

A las tres notas anteriores responde el cuarto rasgo que acerca a Mieres al moderno nivel del pensamiento de la burguesía liberal: la concepción de una monarquía limitada que permita la vida del ciudadano

102. *Apparatus*, II, 217 a.—En la pág. 218 a, confirma que «mens et ratio legis est ipsa lex».

103. «Quia sicut homo consistit anima et corpore, sic lex verbis et ratione.» (*Apparatus*, II, 218 b.)

104. Véanse algunos: «Ita cessante causa legis cessat.» (*Apparatus*, II, 374 a); «in practica, stylo, et consuetudine requiritur quod fuerit rationabilis, sicut in lege scripta» (II, 383 b); etc.

105. «Dico quod si ius canonicum, et civile in aliquo casu reperiantur contraria, vel contrariari, debet servari illud quod maiorem continet aequitatem, et rationem; nec hoc casu admitterem opinionem illorum, qui dicunt leges debere servari in foro saeculari, et canones in foro Ecclesiae; quia hic non curamus de legibus, et canonibus, nisi in quantum sunt rationalia.» (*Apparatus*, II, 162 b.)

106. «Quod hic dicit *dret comu, equitat y bona raho*.» (*Apparatus*, II, 162 a.)

107. «Et haec scientia iuris est vera Philosphia, nam vera Philosophia est amare, et scire bonum: sed nulla melior, quam scire bonum et aequum.» (*Apparatus*, II, pág. 154 a-b.)

según normas previas y precisas. El hombre decimonónico llamó a esto el Estado de derecho, el clásico *Rechtsstaat* que todos han teorizado desde los liminares estudios de Gneist [108] y de Bähr [109], universalmente tenido por la gran conquista de la filosofía política de los últimos siglos. Tomàs Mieres también postula un sistema de garantías jurídicas y entre el fárrago indecible de su *Apparatus* la penosa búsqueda se ve recompensada con escondidas rosas de grato olor.

Cuatro son las limitaciones que concibe Mieres en calidad de frenos a la arbitrariedad política y garantías del — ¿por qué no decirlo con anacronismo que quizá no lo sea en la intención? — ciudadano: religiosas, eticistas, políticas y jurídicas, amén de la clásica de la resistencia al opresor injusto que es la medievalmente conocida con el nombre de tiranicidio. Separémoslas.

a) Limitaciones religiosas. — El mundo del medievo no escindía lo político de lo religioso, pero vivía con los ojos en el más allá, practicando la máxima cristiana de que la vida terrenal no era más que una antesala de la eterna. Por lo cual las limitaciones religiosas tenían una importancia de la que hoy es difícil darse cabal cuenta. La ley de Dios, dogma y orden universo, era un freno hondamente sentido; la raíz divina del poder de mando, un peso de responsabilidad de tremendas seriedades; la ley natural, una linde que no podía traspasar el legislador de la comunidad humanal. Tomàs Mieres recoge esas notas y nos declara que la ley humana no puede quebrar los preceptos de la divina so pena de nulidad [110], ni de la natural, ni aun por vía de excepción privilegiada [111].

Con una particularidad, fruto del sentido realista de los hijos de Cataluña: admitir que las violencias arbitrarias pueden venir no sólo del gobernante, sino de los gobernados, que además de despotismos pueden ser revoluciones. Para ello ata a los gobernados con los mismos lazos religiosos con que anudó a los gobernantes, concluyendo al cabo que deben ser obedientes por precepto divino, pues Dios creó el poder de mandar al par que su secuela el deber de obedecer los mandatos justos; de donde a la postre acaba que «inobedientia aequiparatur haeresi» [112].

Así en Mieres la religión profundamente creída proporcionaba un sistema de barreras al desequilibrio político, que ni siquiera pudieran sospechar sus hermanos mentales del siglo XIX.

b) Frenos éticos. — Intimamente relacionados con las limitaciones

108. RUDOLF GNEIST, *Der Rechtsstaat* (Berlín 1872).

109. O. BÄHR, *Der Rechtsstaat: Eine publicistische Skizze* (Cassel-Göttingen 1864).

110. «Rex etiam cum tota curia non potuit, neque posset facere legem iniquam contra legem Dei; quae si facta foret, non valeret» (*Apparatus*, II, 513 b). Tal sería si ordenaren el robo o lo tolerasen (II, 516 b). Nótese la frase «cum tota curia»; o sea, el rey legislando en cortes, la cual implica una limitación al poder legislativo más alto y la admisión de que leyes dictadas con todos los requisitos necesarios por las autoridades competentes sean sin embargo, injustas.

111. El príncipe, dice Tomàs Mieres en el *Apparatus*, II, 520 b, «non potest defensiones et ea quae sunt de iure naturali aufferre».

112. *Apparatus*, II, 397 a.

anteriores se dan otras de índole esencialmente moralista, dimanadas de la tabla de virtudes del príncipe perfecto. Tales son las que describe Mieres al perfilar las obligaciones de administrar justicia [113], tener audiencia pública semanal [114], proteger a los desvalidos [115], mantener la paz en sus dominios [116] y proceder con piedad y clemencia cristianas [117].

c) Barreras políticas. — Las limitaciones políticas consisten en una serie de obstáculos que Mieres pone en la función del gobernante para forzarle a respetar cierta esfera de libertad personal. Bien entendido que el gerundense no los inventa, antes se concreta a resaltarlos en la maravillosa máquina política de la Cataluña de su hora.

Todas responden a la idea de que la dignidad real es un oficio en lugar de un derecho [118], por lo cual, aunque tales barreras existieran en el terreno legal, el príncipe las respetaría de buen grado [119], como requisito esencial de buen gobierno. Entre ellas se cuentan la de que el conde barcelonés no puede estatuir leyes sin el acuerdo de los brazos del Principado reunidos en cortes [120]; así como tampoco el de otorgar a ningún individuo, ciudad o brazo, privilegios que redunden en opresión de otros [121]; la obligación de reunir anualmente cortes [122]; la de tener que nombrar a catalanes para los oficios de Cataluña e islas Baleares [123]; la de no poder otorgar privilegios que menoscaben la utilidad común [124]; y otros muchos cuya enumeración sería demasiado larga.

d) Un régimen jurídico, o sea un sistema legal que reduzca a los gobernantes dentro de una red de normas de derecho que sean el mejor amparo del ciudadano y sirvan para definir claramente dónde empieza el abuso arbitrario de la potestad de mandar.

Tomàs Mieres recalca orgulloso, con legítimo orgullo que le asoma en las palabras, la efectividad de un régimen así en sus tierras patrias. «Cathalani ergo suum Regem semper habuerunt naturalem legalitatem» [125].

113. *Apparatus*, I, 39 a, 107 a, etc., etc.

114. Los viernes, en memoria de la pasión de Cristo (*Apparatus*, I, 141 a).

115. Obligación que juzga tan relevante que agrega «hanc regaliam non potest a se abdicare ne tradere alteri» (I, 186 a). — Es curiosa la aplicación que hace a la vida social catalana, diciendo ser deber real defender a los «rustici» oprimidos por sus señores (I, 236 b).

116. *Apparatus*, I, 96 a.

117. *Apparatus*, II, 520 b.

118. «Regalis dignitas dicitur officium.» (*Apparatus*, II, 491 a.)

119. «Rex quamvis sit solutus, tamen secundum ipsas vivere vult.» (*Apparatus*, II, 37 a.)

120. *Apparatus*, I, 30 b; II, 134 a. — Distinguiendo con toda nitidez cortes generales de parlamentos por la índole de los asuntos comunes o particulares de que respectivamente se ocupan (*Apparatus*, II, 360 a, 369 b).

121. *Apparatus*, II, 335 b.

122. *Apparatus*, I, 30 b.

123. *Apparatus*, I, 96 a - 97 b.

124. *Apparatus*, II, 300 b, 425 a.

125. *Apparatus*, I, 17 a. También 184 a.

¿Cómo? Haciendo que el príncipe las sirva y se someta a ellas, de tal modo que si dispusiese algo contra lo en ellas ordenado, su mandato no debería ser obedecido. «Si contra eas», dice rotundamente refiriéndose a las constituciones juradas, «in aliquo rescribat, non valet» [126]. Y con aquel sentido práctico que hice notar al referirme a las limitaciones religiosas, no ata solamente al príncipe, sino también a los vasallos revueltos, porque un régimen de derecho no trae frenos para solos los dadores de las leyes, mas asimismo para los obligados a cumplirlas. «Omnes incolae Cathaloniae», dícese en el *Apparatus* sin exceptuar a nadie, «tenentur constitutiones servare» [127]. Y entre los obligados se cuentan los jueces que las han de aplicar [128], los oficiales que han de implantarlas [129] y los altaneros barones feudales [130]; porque, sea quien fuese el autor, cualquier hecho en contra de lo en ellas dispuesto no tiene valor jurídico de ninguna clase [131].

Verdad es que el príncipe no está sujeto a ninguna fuerza coercitiva, porque él es el sujeto del poder público y nadie puede imponerle penas [132]; pero como únicamente será obedecido en tanto actúe como «lex animata» para infundirla el «vigor iustitiae» [133], sus posibilidades de mandar arbitrariamente y contra ley quedan reducidas al mínimo.

No se agotan las limitaciones jurídicas en lo que los ingleses llamaron pomposamente el reinado de la ley, «the rule of law», sino que ofrecen otros muchos aspectos. Numerosas instituciones de las originadas en el feudalismo anglosajón y que una lenta evolución secular ha extendido a más amplios círculos trocándolas de privilegios de clase en instrumentos de libertad, como por ejemplo el jurado, están ya recogidas en el *Apparatus* al enseñarnos que «de iure Cathaloniae si quaestio feudalis inter dominum Regem ex una parte, et barones et milites ex altera, habet iudicari per pares curiae» [134].

Más todavía. La libertad de ir y venir que tanto ensalzan los tratadistas del mundo moderno, está allí expresamente consignada [135], así como

126. *Apparatus*, I, 156 a. También en otros lugares: I, 251 b, 289 b, 234 b; II, 298 a, etc. Por eso no tienen fuerza alguna los rescriptos que regulan algo contra lo dispuesto en las constituciones (II, 156 b).

127. *Apparatus*, I, 164 b. También 183 a-b.

128. *Apparatus*, I, 189 b.

129. *Apparatus*, I, 235 b - 236 a, donde advierte que, pues todos las juran antes de empezar a ejercer el cargo, quien las vulnera luego falta a su juramento y peca mortalmente.

130. Lo mismo que los oficiales, «Barones iurantes seruare constitutiones, et non seruantes, sunt periuri, et ad earum observantiam compelli possunt per dominum Regem» (*Apparatus*, I, 336 a).

131. *Apparatus*, II, 519 b.

132. *Apparatus*, II, 37 b, 239 a.

133. *Apparatus*, I, 383 a.

134. *Apparatus*, I, 391 a.

135. *Apparatus*, I, 146 a; II, 408 b.

el viejo principio que alienta en casi todos los escritores del Principado de que nadie ha de ser forzado a cambiar de religión [136].

De acuerdo con tales elementos, Tomàs Mieres se siente orgulloso de la tierra que le vió nacer y su obra es, al par de un estudio seco de jurista, una honda canción apologética del sistema político patrio. El contraste con el ideal e idealizado bloque técnico de los dos derechos, antes aumenta que mengua su amor por la legislación vigente en Cataluña. La fe en las luces cristianas de la razón del hombre es cariño por la situación política que entonces maduraba dejando atrás la férrea violencia de los homenajes y la ciega dedicación de un siervo a su señor; Mieres traduce en lenguaje de leyes lo que palpitaba en el ambiente como lógica sucesión del antiguo orden social del feudo: la idea de la libertad burguesa. Aquel atisbo, pronto truncado, de la primera mitad del siglo XV tiene en el gerundense su más notable teorizante. Papel tanto más estimable cuanto que se formulaba en una sociedad en donde todavía anidaban las humillantes cargas de los malos usos y el mapa presentaba las más abigarradas manchas de blanca libertad ciudadana entreveradas con negros toques de semiesclavizamiento campesino.

10. Al finar la cuarta década del siglo de Callís y de Tomàs Mieres un valenciano que aprendió ambos derechos en Bolonia de boca de Juan de Imola y de Ludovico Pontano de Urbe, concluye después de cerca de cuatro años de trabajo y durante los quince meses de destierro que sufriera en la villa castellana de Almansa, un libro en el que intenta rebatir, aunque ni una sola vez lo diga, los motivos inrazonados con que Juan, entonces rey de Navarra y lugarteniente gobernador del reino en nombre de su hermano y antecesor Alfonso IV de Cataluña (V de Aragón), le lanzara fuera de las fronteras patrias. Tal es Pere Belluga y su *Speculum principum* presenta un matiz equívoco a tenor de la ocasión que le hizo nacer: por un lado es un espejo adoctrinador de monarcas, más por otro sus temas no son los usuales en los espejos adoctrinadores, sino los propios de la Valencia libre, cuyos fueros y libertades defendió su autor. Por eso catalogo a Belluga entre los juristas; porque, no obstante el título, su libro sigue el corte de los tratadistas del derecho, aunque bien es verdad que su estudio tenga algo más que una intención sencillamente expositiva y aspire a defender la organización política valenciana contra los ataques de un absolutismo incipiente. A cosechar la siembra del mundo feudal acuden dos fuerzas: las de la libre burguesía y las de la realeza; Belluga no está por ninguna de las dos, sino por el sistema peculiar del reino de Valencia. Y ése es el significado auténtico de su libro, la defensa de una tradición política que exornan nombres tan preclaros como el de Francesc Eiximenis, el mantenimiento de unas circunstancias en las que el contrapeso de los poderes permitía excluir el predominio de ninguno. En Valencia no existía el cerrado feudalismo catalán y su sistema antiguo, aquel contra quien iban los golpes del absolutismo iniciado por Juan II era un equilibrio del que Belluga va a ser el postrero de los teóricos.

136. «Iudaei et sarraceni non possunt inviti compelli ad recipiendum baptismum.» (*Apparatus*, I, 186 b), pues la conversión ha de ser «sponte» (187 a).

El libro va dirigido a Alfonso *el Magnánimo*, el enamorado de la tierra itálica y olvidadizo de la ibérica, pero más que en defensa propia, en loa de los fueros de Valencia. Por eso habla en él, como dirá un comentarista del siglo XVII, sin adulación y con sinceridad [137]; y por eso también su labor quedará como espejo de una manera de vivir político aun después de que el vendaval absolutista agoste el recuerdo de aquel siglo de libertad dorada.

El problema que a un historiador del pensamiento político catalán plantea la labor de Belluga, una vez sentado anda más cerca de los juristas que de los moralizadores, es la de si cabe dentro del área espiritual de Cataluña. Valls i Taberner resolvió la cuestión afirmativamente [138] y yo hago lo mismo interpretando también en un sentido amplio la idea de lo catalán, ya que incluyo igualmente en este libro al mallorquín Ramon Llull y al valenciano san Vicente Ferrer. Mas un deber de honradez histórica me obliga a consignar que la empresa intelectual de Belluga se realiza fuera del marco estricto del Principado. Escribe en latín, estudia en Bolonia y — lo que es más importante — en las alusiones contenidas en el *Speculum* no aparecen para nada las gentes ni la tierra de Cataluña, al paso que son constantes las referencias a Valencia y al reino de Aragón en materias tan diversas como el duelo [139], la usura [140], el nombramiento de representantes en cortes [141], el análisis del fisco real [142] y el detallado estudio del Justicia [143]. Pero por encima de los detalles debe estar a mi juicio la orientación general de su pensamiento, o sea la perspectiva general del escritor y el ángulo visual desde el que mira los problemas. Y en esto sí es catalán acérrimo, apegado a las libertades patrias y hermano legítimo de cuantos en el Principado acorrieron a la defensa de un modo de vida cuyo secreto parece haberse perdido para siempre. Tan dentro está Belluga de lo mejor de la tradición catalana que hasta aquellos beguinos que tanto atrajeran a Arnau de Vilanova encuentran aún en su pluma, pasada la tormenta polémica de los dos siglos anteriores, cálidas frases de respeto [144].

137. ANTONIO DE FUENTES Y BIOTA en sus *Additiones aureae* que acompañan a guisa de apéndice a la edición del *Speculum principum* impresa en Madrid, Francisco Vivieni, 1655, justifica el título diciendo «nam Speculum ostendit sine adulatione vere, integreque et in actu ut ajunt oculi defectus, ac deformitates, simulque perfectiones» (pág. 541). Lo que no obsta al respeto debido a la corona. «Ego, Petrus Belluga, utriusque juris Doctor minimus, civis Valentiae, tuae Majestatis humilis vassallus», dice de sí mismo en la pág. 3 de dicha edición del *Speculum*.

138. F. VALLS I TABERNER, *Doctrines polítiques en la Catalunya medieval*, 134-135.

139. *Speculum principum*, 340 y 342. Como rey de Aragón, no como conde de Barcelona. V. gr., en la rúbrica XIII al notar que al «Papa dedit Regi Aragonum retentionem decimarum in omnibus terris quas eriperet e manibus sarracenorum.

140. En Aragón es «crimen mixtum» (pág. 159).

141. Sólo da el procedimiento seguido «ex lege Aragonum» (pág. 43).

142. Trata únicamente del Fisco del reino de Valencia (págs. 309-314).

143. *Speculum principum*, 31 y 326-333.

144. Los cuales, por cuanto «se Deo dedicent per Beguinarum, vel vitam eremiticam..., licet non faciant profesionem, gaudent privilegia clericali» (pág. 116).

Por lo cual son asimismo sus problemas los corrientes en la temática de los nombres de este capítulo: igual choque de la ciencia docta de los derechos canónico y romano con la ordenación política patria e idéntica salida apologética de las libertades de Cataluña y de Valencia. La menor tensión de lo feudal se nota, sin embargo, en Belluga, que hace mucho menor número de alusiones a las cargas y relaciones entre señores y vasallos, y que cuando las recoge es para puntualizar la tajante supremacía del poder real, bien como depositario de una potestad superior con la que los señores no pueden competir [145], bien para reafirmar la unidad de jurisdicción en todo el reino con menoscabo de los derechos de los barones a administrar justicia [146].

Superioridad real que sus estudios romanistas contribuían a reforzar en lo teórico. Como repetición de lecciones sabidas en Bolonia, aparecen en el *Speculum* frases que choca ver en labios de un defensor de libertades populares y que no tienen otra explicación que los lugares comunes de la época, utilizados por Belluga en apoyo de su enemiga al feudalismo. Con cita de Juan de Imola separa al rey de los magnates por su índole religiosa, pues la unción le da un carácter religioso inaccesible a los «meri laici» por muy altos que estén [147]. De igual modo acude al *Digesto* para defender la concentración en manos del rey de la suprema potestad [148] y de la glosa proceden sus detalladas definiciones de los conceptos del mero y mixto imperio [149], las más completas que vi en la literatura jurídica española, así como su concepción del carácter divinal de la realeza, claro que en sus justos límites [150].

Deificación del rey a imagen del emperador de Roma que no significa confusión entre ambas instituciones. La realidad del reino valenciano distinto del Imperio y en nada subordinado a éste, aparece continuamente dicha al modo corriente entre los juristas, con el mismo argumento de que los reyes de Aragón ganaron sus dominios por su brazo sin deber nada a los emperadores, por lo que son emperadores dentro de sus reinos [151]. César llama a Alfonso *el Magnánimo* con algo más que gusto literario re-

145. «Princeps non potest abdicare a se imperium quod habet super omnes Baronias regni... Et ideo dicit Baldus... quod princeps privato non potest concedere suam supremam potestatem.» (*Speculum principum*, 301-302.)

146. Reconoce la realidad feudal en este punto, mas la interpreta restrictivamente en la pág. 104, en relación con la 228.

147. *Speculum principum*, 122.

148 «Et jure Digestorum probatur, quod Reges habent omnem potestatem» (páginas 76-77).

149. Del mero imperio, págs. 290 y ss. Del mixto imperio, pág. 307.

150. «Princeps est Deus in terris, et adorari debet a vasallo, non adoratione, quae Deo debetur, sed regia subjectione et salutatione» (pág. 28).

151. «Et honor Imperatori nostro et Regi debetur in sua patria, quia Imperatorem non recognoscit quod a faucibus inimicorum regna sua eripuit» (págs. 27-28). «Rex Aragonum non est subjectus Imperii, quoniam regnum suum eripuit a manibus inimicorum, et sic non recognoscit Imperium» (pág. 180). Lo mismo en lo de presidir cortes, a las págs. 7 y 209.

nacentista [152] y la monarquía universal de los tratadistas gibelinos no es en su pluma más que una quimera [153]. Incluso en la comparación entre el rey y el emperador sale perdiendo el último, porque en definitiva Cristo no aprobó nunca el Imperio y sí admite las monarquías [154]; argumento de marchamo canonista cuya utilización demuestra como los dos grandes derechos no eran para Belluga mayor cosa que instrumentos al servicio de su objetivo: la defensa del sistema político de la Valencia del 1400.

Lo prueba la intención misma del libro y sobre todo la contextura interna que enlaza los conceptos que en él constan. Si algo sale cuando se estruja el meollo ideológico contenido en el *Speculum* es la estampa de una monarquía limitada por fueros y leyes, la estampa que manchaba el cesarismo del lugarteniente don Juan y que un día defenderán los catalanes contra ese mismo don Juan, ya rey, cuatro lustros después a la sombra del triste nombre de don Carlos de Viana. No ya motivos éticos ni políticos, sino cadenas legales, atan a los reyes de Valencia y de Aragón. «Nam quamvis lex dicat quod Princeps sit solutus legibus», dice el estudiante de Bolonia echando por la borda su florido saber de ambos derechos, «tamen ipse profitetur secundum legem se velle vivere... maxime in hoc regno Aragonum, in quo Princeps ex pacto obligatus est foris et privilegiis, et constitutionibus regnorum [155]. Después de esto se comprende que el libro comience siendo un tratado de derecho parlamentario y que la idea de las cortes legislando en ayuda del monarca presida todo el cuerpo de la obra [156]. Poco importa que les busque precedentes romanos [157]; aquí, como en Jaume de Callís, tales resabios eruditos no tienen relevancia alguna frente a la obsesionante realidad contemporánea.

El camino que lleva desde la realeza semidivina — así concebida contra los privilegios feudales — a la monarquía limitada que Belluga teorizaba es la vía del contrato. No va contra la concepción romanista de que el príncipe renuncie a su potestad suprema la subordinación al procedimiento paccionado de dictar las leyes con el acuerdo de los brazos del reino reunidos en cortes [158]; las leyes paccionadas no atentan a la dignidad y poderío del monarca, porque más que leyes son contratos irrevocables [159]. Así se salva la posible contradicción y lleva el valenciano a buen puerto la preciosa carga de la libertad de los suyos.

152. El gran comentarista del Speculum CAMILO BORELLI comenta este adjetivo aplicado por Belluga a Alfonso *el Magnánimo* diciendo lo usó el valenciano en cuanto el rey de Aragón «non subjaceat Imperio» (pág. 22).

153. «Nam cum Decretales... Imperatorem non esse Dominum et monarcham totius orbis» (pág. 208).

154. Mientras que el «Imperium nusquam legitur approbatum a Deo», la «Regalis dignitas est approbata per legem Evangelii» (pág. 205).

155. *Speculum principum*, 72. También en la pág. 81.

156. *Speculum principum*, 15, 5-6, 517, etc.

157. *Speculum principum*, 13.

158. Aunque «Princeps nequit a se expropiare jurisdictionem, maxime illam supremam», no obsta se someta a una «legem pactionatam, quae transit in naturam contractus» (pág. 10).

159. *Speculum principum*, 14, 53 y 329.

De esta preocupación legalista, de puro derecho valenciano, a que Belluga trae a la postre los problemas, resulta la importancia secundaria que para él tienen las admoniciones moralizadoras, pese al título del libro. Las afirmaciones de que el rey sea justo, católico, desprendido, casto, humilde, piadoso y clemente [160], tal como la tesis de que el monarca injusto cae en tirano [161], son ideas perdidas al vuelo del escrito, pero que no ocupan mayor plaza que la que tuvieran en un Mieres o en un Callís.

La exposición que precede del pensamiento político de Belluga y que la atempera a los demás juristas que en este capítulo se estudian, parece concluir en una concepción iusconstitucionalista, con la particularidad de una constante aplicación a las leyes vigentes en su Valencia patria, motivo y fin de la apología encendida que en resumidas cuentas es el *Speculum principum* a despecho de su título. Y con esta tesis cabría cerrar el análisis del desterrado en Almansa si no solicitase la atención del investigador la sombra de otro Belluga que se mueve bajo la máquina de las rúbricas y que asoma varias veces en frases cuya repetición manifiesta una tendencia muy diferente, mucho más audaz de lo que el *Speculum* deja ver a simple vista. Ese otro Belluga es un escritor extremista, revolucionario, de corte franciscanista radical casi lindante en utopías anárquicas, sorprendedor y sorprendente; al que cabe rechazar o aplaudir, mas cuya sombra viva pasea con firme continuidad su espectro ideológico mal oculta en la fronda de las rúbricas o agazapada bajo las estrofas laudatorias del constitucionalismo catalano-aragonés. Es, en una palabra, el enemigo de las monarquías y principados, a los que repudia con doble argumentación doctrinal e histórica; doctrinalmente, al negar sean de origen divino, porque Dios no aprobó más monarquía que su gobierno personal del universo [162]; históricamente, porque todas provienen de la violencia y de la usurpación [163].

¿Y cómo, dirá el lector, cabe armonizar los dos escritores que sin duda alientan en el latín del *Speculum*? No es difícil la respuesta: por una de aquellas ficciones que tanto abundan en el libro. La gran tesis central del sistema iuspolítico valenciano, la de la participación del pueblo en la facultad legislativa real a través de las cortes, aclara bastante el enigma. «Statutum vel lex facta a Rege cum consensu Curiae censetur facta ab omnibus, etiam qui non supervenerunt» [164]. Porque hay ahí algo más que un esbozo de la doctrina de la representación política; late debajo la noción de la comunidad, de que el rey es solamente una de las partes componentes, la misma que hemos visto en otros juristas, en

160. *Speculum principum*, 49, 51, 70, 72, 76, etc.

161. *Speculum principum*, 75.

162. «Et primo de jure divino videamus, et certe de jure divino nusquam legimus quod Imperium esset a Deo approbatum, neque aliam Monarquiam Deus approvaberit ultra suam, quia per se mundum rexerit» (pág. 209).

163. «Omnes Monarchiae initium per violentiam et usurpationem receperunt» (pág. 209).

164. *Speculum principum*, 167.

Mieres, por ejemplo; pero de la que Belluga apura las consecuencias dando rienda suelta a la acidez espiritual del destierro en esos ataques al sistema monárquico que nos sorprenden por lo duros, audaces y bien confeccionados. Este otro Belluga con impronta antimonárquica es el pensador acorralado que anda por entero el camino de la libertad política y de la teoría de la comunidad autónoma, sin pararse en el medio burgués y doctrinario [165] de Mieres, ni sin dejar de tener un mismo punto de partida: las libres ordenaciones de los pueblos del Oriente peninsular.

**11.** Si Belluga es el más osado, Mieres el más completo y Callís el más profundo de todos los jurisconsultos levantinos, ninguno aventaja a Jaume Marquilles en dos cosas: en su catalanismo y en su celebridad.

Sin disputa es el más afamado de todos este presbítero que, tras ocupar distintos cargos públicos, dirige a 2 de abril de 1448 a los conselleres de Barcelona, ya cubriendo los ochenta años, sus *Comentarios* a los *Usatges*, tan apegados al título, densos de doctrina y substanciosos, como tarados de una prolijidad demasiado fatigosa para el lector de hoy, pese a que algún historiador contemporáneo encareciera la conveniencia de darlos de nuevo a la imprenta [166].

Por lo que respecta a catalanismo no hay quien como él conozca el espíritu y la letra de las fuentes catalanas, ni ninguno que le siga a exornar con dichos populares sus notas jurídicas [167]. La consciencia de una Cataluña con propia personalidad histórica está más marcada que en cualquiera de los otros especialistas en leyes. Mientras Mieres se había reducido a chispear patriotismos orgullosos [168] y en el terreno jurídico apenas concretó la indivisibilidad del cuerpo político del Principado [169], con su secuela de la inalterabilidad de las porciones que le integraban [170], en Marquilles, además del orgullo patriótico [171] y de la deleitosa enumeración de las regiones catalanas [172], se encuentra la contraposición entre los cuerpos políticos que siguiendo la terminología de la época denomina *terrae* [173], especialmente entre Cataluña, Castilla y Aragón [174], la convicción de que Ca-

165. Perdónese el anacronismo en gracia de la exactitud del calificativo.

166. G. Brocà, *Historia*, I, 189.

167. V. gr., los refranes que recoge en el fol. 161 a de sus *Comentaria super usaticis barchin.* (Barcelona, Joan Luchner, 1505.)

168. «Quia communiter Cathalani sunt valde animosi, et habent spiritum in naribus, et parum haesitant occidere inimicum.» *(Apparatus*, II, 256 b.)

169. T. Mieres, *Apparatus*, I, 96 a, 156 b, 145 b - 146 a; II, 93 b.

170. T. Mieres, *Apparatus*, I, 95 b.

171. J. Marquilles, *Comentaria*, 6 v. b, recaba con ingenuidad renacentista para Barcelona mayor antigüedad que la de Roma.

172. Doce «terrae et civitates», doce condados y doce vizcondados *(Comentaria*, 207 v.).

173. *Comentaria*, 54 v. a.

174. *Comentaria*, 16 a, 54 a.

taluña no era sino una de esas tierras hispánicas[175], el engreimiento a lo isidoriano por las bellezas de la patria[176], la fundamentación erudita de las divisiones entre los pueblos del planeta[177] y el sentimiento de independencia que le hace sentir como llamada telúrea de sangre y suelo la voz del somatén que convocase en uso de un derecho «quasi naturale» a todos los catalanes para defender la tierra patria[178]. Cariño hondo y sentir de pecho adentro que es cuidadosa contemplación de los *Usatges*, detenida enumeración de los juristas anteriores que sobre ellos opinaron menuda inquisición de casos que asomen a guisa de precedentes y detallista averiguación de circunstancias que puedan contribuir a precisar la significación de las disposiciones de Ramón Berenguer de Barcelona.

Por lo demás, al igual que en los otros juristas, también asistimos en Marquilles al entrecruzamiento entre las influencias feudales y romanistas, que dan lugar, igual que en Tomàs Mieres, a una concepción política que, salvando el anacronismo de los vocablos, pudiéramos llamar burguesa y liberal.

Las instituciones de paz y tregua[179], la larga enumeración de los privilegios nobiliarios[180], la referencia a los de los militares o caballeros[181], la consideración de las consecuencias sociales del homenaje[182], son otros tantos ecos feudalistas pululando en las farragosas consideraciones de sus enojosísimos *Comentarios*. Mientras que la reiteración de la consabida tesis de que el conde de Barcelona es dentro del Principado lo mismo que el emperador en el Imperio[183], exento de toda sujeción al emperador[184], así como los elogios humanistas que otorga a los personajes del mundo clásico[185], son reflejos típicos de la influencia de glosadores y postglosadores o del viento sutil y penetrante del Renacimiento que llegaba. Que haga constar expresamente la no obligatoriedad de las leyes romanas

175. Léanse sus referencias a las batallas del Guadalete y de las Navas de Tolosa *(Comentaria,* 10 a, 16 a), así como hace anteceder la historia general de España a la medieval de Cataluña (fols. 6 v. - 11 v.).

176. *Comentaria,* 8 a, repite las conocidas frases de san Isidoro en la *Historia de regibus gothorum.*

177. Les busca un origen en la exposición babélica *(Comentaria,* 37).

178. *Comentaria,* 200 v. b.

179. *Comentaria,* 148 v., 149, 182, 235, etc.

180. *Comentaria,* 68 b - 69 a.

181. *Comentaria,* 70.

182. *Comentaria,* 153-155 v.

183. *Comentaria,* 64 v., 72 v., 144 v., 153 v., 170 v., 242 v., 264, 266, 294 v., 333 v., 357 v., 387, 383 v.,

184. No al papa. MARQUILLES admite la deposición del rey por el pontífice con causa justa, apuntando los ejemplos del papa Zacarías. «Quero», se pregunta en el folio 384 a, «an papa reges deponere possit. R. sic: q. st. criminosi vel inutiles regno. sic Zacharias papa deposuit regem Francie. et Pipinum Karoli imperatoris in eius locum substituit».

185. Por ejemplo, el adjetivo de «divus» aplicado el emperador Adriano en dos ocasiones, a los fols. 320 v. y 346.

sobre el Principado por haber sido ganado por los condes barceloneses sin ninguna ayuda imperial [186], dice mucho acerca de la realidad con que tales problemas se presentaban al escritor legista del siglo XV. Así como la fusión de entrambas corrientes en la tabla en que ordena los derechos o regalías de los condes de Barcelona, separando las que le corresponden por derecho catalán, «ex jure patriae», de las que le toca asumir por derecho romano o común, aquéllas predominantemente feudales [187] y éstas últimas sacadas de la glosa [188], aclara mucho la urgencia que en dicha centuria se sentía por armonizar los dos turbulentos arroyos del pensamiento legal en la clara linfa del riachuelo manso de un orden exacto de doctrina y de legislación bien perfiladas.

Todo desemboca en un sistema semejante al que mostré informaba la esencia de la ideología de Tomàs Mieres. Lo mismo que el gerundense, Marquilles es el teórico de la nueva situación que apenas comenzaba a manifestarse, pero que respondía a las realidades de una vigorosa clase urbana, comerciante y marinera. He aquí cómo recoge los rasgos cardinales que ya anoté en Tomàs Mieres.

a) Origen popular del poder. — Le basta mirar al compromiso de Caspe, para señalar la elección de Fernando el de Antequera por todos los brazos que «concorditer nemine discrepante» le «crearunt in regem» [189].

b) Igualdad de todos los hombres en cuanto seres dotados de razón. — La consigna expresamente diciendo que «omnes homines secundum ratione humanitatis equales existunt» [190] y oponiendo a la concepción feudal que Guillem de Vallseca tenía de los nobles como sujetos que no trabajan, la aristotélica que coloca la nobleza en el ejercicio de las virtudes [191].

c) Racionalismo legal, acerca del cual y de su carácter tomista cabe repetir las observaciones hechas en el caso de Tomàs Mieres. La racionabilidad es condición de toda ley [192], al igual que de todo procedimiento jurídico o judicial [193]; de tal manera que Marquilles niega fuerza a cualquier mandato legal que aparezca irracional a la «recta ratio» del ser humano [194], lo mismo que Mieres lo negaba hasta a los preceptos canónicos o romanos incompatibles con los dictados de este supremo tribunal de la razón.

186. Porque los «reges Yspanie cum non subessent imperio regna a faucibus hostium habuerunt» (fol. 234).

187. Algunas tan típicamente feudales como la necesidad de su intervención en los retos judiciales, conceder el guidático general o regular las treguas obligatorias (fols. 309 v.-310).

188. Entre las treinta y dos de derecho común figuran las de la hipoteca tácita, legitimar hijos, conceder arrogaciones o emancipaciones, restituir fama, conmutar penas, etc. (fols. 310 v.-311 v.).

189. *Comentaria*, 18 v. a.

190. *Comentaria*, 55 a.

191. *Comentaria*, 22 b. Sobre Guillem de Vallseca vide el núm. 7 de este capítulo.

192. «Omnis lex est rationabilis» (fol. 357 a).

193. Por ejemplo, el duelo o «batayа». Lo admite como prueba (fol. 76 b), pero solamente «in defectu aliarum probationum» (fol. 77 a).

194. V. gr., una ley que autorizase el robo o el homicidio (fol. 178 v. b).

d) Debe existir un sistema de limitaciones que hagan posible un orden exacto y libre de convivencia, atando al poder según lo que la técnica de hoy llama el repetidamente aludido Estado de derecho. Marquilles anota las siguientes:

Eticas. — El gobernante debe obrar justamente, transformando la justicia natural en positiva [195] y manteniendo a sus pueblos en paz y orden [196].

Político-jurídicas. — La fundamental es la repartición de la potestad legislativa entre el monarca y los brazos del Principado actuando conjuntamente en cortes [197], de manera que las normas legales son paccionadas [198], expresión del consentimiento popular, que es quien da vigor tanto a las fórmulas de derecho escritas como a las consuetudinarias [199].

El sentido medido de las realidades evita que tal construcción caiga en lo utópico al hacer que Marquilles no se reduzca a buscar limitaciones al poder real, sino que también se esfuerce por sostener el orden social existente, apoyándolo en el peso de sanciones tanto morales [200] como positivas [201]. Con lo cual servía a la concepción política que interpretaba, combatiendo en nombre de la burguesía a los eternos enemigos de las clases medias enriquecidas: la arbitrariedad de los de arriba y los arranques revolucionarios de los de abajo.

Por todo lo cual Jaume Marquilles se sitúa en la línea del pensador político que siguiera Tomàs Mieres, recogiendo las mismas vibraciones, alentando idénticos juicios, sirviendo consciente o inconscientemente los nuevos intereses y corrientes sociales, y adelantándose en tres centurias a los doctrinarios franceses de Luis Felipe, de quienes lo separan muchos años y un agrio transfondo revolucionario, pero a quienes los acerca un igual sentido de las cosas en parecidas circunstancias. Todo ello marcando con su acento catalanísimo las temáticas más variadas y desarrollando los problemas con un tino jurídico tan detallado como evidente.

12. En los últimos años del reinado de Alfonso *el Magnánimo*, Antoni Amat, abogado barcelonés asistente a las cortes de 1438, acopió un conjunto de notas que eslabonó alfabéticamente en su *Repertorio* [202], por cierto no terminado, donde una serie de vocablos políticos o judiciales amparan noticias tomadas del ejercicio del foro o de las materias de la

195. Siguiendo directamente a Aristóteles al distinguirlas en folios 24 v. b y 265 v. b. Precisamente para MARQUILLES el derecho es más que la justicia actualizada, hablando en lenguaje escolástico (*Comentaria*, 24 v. b, 265 v. b).

196. *Comentaria*, 177 b.

197. *Comentaria*, 310 v. b, 22 v., 24 v., etc.

198. *Comentaria*, 356 a.

199. *Comentaria*, 356 b.

200. «Si vasallus non obedit principi in bono seu licito, dei ordinationi resistit.» (*Comentaria*, 177 b.)

201. «Et nota quod inobediens duci vel principi aut eius capite punitur.» (*Comentaria*, 347 v. b.)

202. ANTONI AMAT, *Repertorium iuris praecipue Barcinonensis ordine alphabetico digestum*. 25 folios sin numerar, que hacen citar por las palabras en el manuscrito d.II.1 de la biblioteca del monasterio de El Escorial. Compuesto después de 1450, pues en la voz *Barchinona* alude a las cortes de ese año.

gobernación del Principado. No guarda proporción la importancia dada a cada una de las partes de este curioso diccionario, ni siquiera da la impresión de haber sido terminado por su autor; mas semejante carencia de perfecciones acabadas puede serle dispensada en mérito a constituir, precisamente por la profesión de quien lo redactara y por el alcance de apuntamientos sobre la marcha que le corresponde, un retrato vivo de las preocupaciones intelectuales de un jurista práctico de la sexta década del siglo décimoquinto.

Aparte incidentales consideraciones doctrinales, que revelan la moral escolástica patrimonio de las gentes del medievo, como por ejemplo las consecuencias fructíferas que en la vida de convivencia reporta observar la virtud de la justicia [203], el lenguaje del *Repertorium* da a los términos jurídicos un significado predominantemente feudalista, reflejo de la realidad de foro y tribunales. En *fides*, *fidelitas* y *homo* no ve otra cosa que relaciones de señor a payés o viceversa; la *libertas* le preocupa solamente como situación contrapuesta a la servidumbre; la *potestas* no le sugiere más que la capacidad de mando de los barones y magnates; la *batallia* es para él el «bello judiciario» que sus vasallos le deben; los propios giros *Catalonia* y *catalanus* no proporcionan sino el comentario de las facultades del conde barcelonés y del homenaje que sus vasallos le rinden.

Lo cual no quiere decir apruebe este sistema feudal, porque si algo hay de original en el *Repertorium* es una marcada tendencia a frenar sus excesos reforzando el poder del príncipe. Así como Mieres y Marquilles teorizan la sustitución de la incómoda situación del viejo derecho feudal por un sistema de libertades que favoreciese a las nuevas clases burguesas y mercantiles, Antoni Amat, con orientación tal vez más realista y práctica, busca suplantarlo con el poder, duro pero sin duda menos expuesto a tiranías inmediatas, de los reyes. Así, comentando la palabra *rex*, aprovecha la conocida tesis de que el monarca debe mirar sobre todo al fomento del bien común [204], para deducir ha de «emendare malefacta et gravamina»; la voz *oppresio* hace brotar un encendido voto de que el príncipe la barra del reino restableciendo el imperio de las leyes generales; y en otro escrito suyo, también guardado en la biblioteca escurialense, aprovecha un tema incidental para encarecer la necesidad del fortalecimiento del poder real, tanto frente al Imperio, porque el conde de Barcelona no reconoce superior [205], como frente a los magnates del Principado en los que no es lícito delegue o abdique ninguna de sus supremas atribuciones [206].

La obra de Antoni Amat, descoyuntada, harta de lagunas, escasa de originalidad y carente de sistema, mero apuntamiento de datos observados en la vida cotidiana, tiene sin embargo un gran valor por mos-

203. En *Justicia* escribe que «ex fructu iusticie que bone sequuntur aliqua».

204. «Rex», dice, «tare ut. publice gouernare».

205. Esta consabida fórmula del «superiorem non recognoscunt» en el fol. 294 de la respuesta a la consulta sobre *An in principatu possint duo locutenentem Regij creari* (Biblioteca de El Escorial d.II.18, fols. 294-294 v.), que resuelve negativamente.

206. Tan es así que incluso «non possit dominus Rex creare locutenentem ut. ipsa» (*An in principatu*, ibd.).

trarnos la mentalidad y las soluciones que un hombre práctico en leyes daba a las grandes cuestiones jurídicas de la época, especialmente al acuciante asunto de buscar heredero al derrumbamiento del orden feudal que agonizaba.

13. Joan de Socarrats, natural de Sant Joan de les Abadesses, concluyó a 29 de octubre de 1476 un comentario a las *Commemoracions* en que el canónigo barcelonés Pere Albert recogiera el derecho vivido en Cataluña; afortunado comentario cuya impresión en el siglo XVI demuestra la persistencia de su actualidad, tan duradera como lo es la vigencia del derecho feudal que Pere Albert compila y Joan de Socarrats comenta, en tierras catalanas. Obra postrera de la larga lista de los jurisconsultos catalanes medievales, inferior con mucho a las análogas de Guillem de Vallseca o de Jaume Marquilles en torno a los *Usatges*, pero que ofrece un valor parejo al *Repertorium* de Antoni Amat, a saber, la visión de un práctico de la segunda mitad del siglo XV sobre la superación del insostenible orden feudal, pasadas las horas ilusionadas en que se pudo pensar que le iba a suceder el predominio de los ricos burgueses de Barcelona.

Igual que en Amat, tropezamos con el predominio de una terminología cerradamente feudal, hija del ambiente en que ambos se movían. La teoría del feudo [207], por ejemplo, es sobremanera expresiva a este respecto.

También igual preocupación por superar el sistema feudalista y la misma tendencia a reforzar las facultades del príncipe como único posible medio para lograrla. En primer término, concluir con las contiendas feudales, que los anteriores quisieron reducir atando a los magnates a las paces y treguas decretadas por el conde de Barcelona, y que Socarrats desarrolla arrancando de la idea de que «omnia quae sunt in regno, sunt principis quantum ad iurisdictionem» para deducir la quietud de los nobles, pues los «homines baronum non tenentur iuvare baronem contra principem» [208]. La superior fidelidad con que todos los habitantes del Principado están obligados al conde de Barcelona con preferencia a sus señores feudales directos, es indicio de la alianza entre la Corona y el pueblo que en el siglo XV se verifica en toda Europa, para acabar con los privilegios de una nobleza prepotente y de que por las fechas en que Socarrats componía sus *Comentarios* era muestra la sentencia arbitral dictada por Fernando *el Católico* en el monasterio de Guadalupe.

A esta tendencia corresponden asimismo su exaltación del interés público sobre el privado [209], la obligación de anteponer la patria que el

207. JOAN DE SOCARRATS, *In tractatum Petri Alberti canonici Barchinonensis, de consuetudinibus Cathaloniae inter dominos et vasallos, ac nonnullis aliis, quae Commemorationes Petri Alberti appellantur, doctissima ac locupletissima commentaria* (Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1551), 190 a y 290 a, entre otras.

208. *In Petri Alberti*, 406 b.

209. Con citas a Bartolo y apoyos a la glosa en pág. 398 b, vide también la teoría de la utilidad pública, tomada igualmente de Bartolo, en las págs. 422 b - 423 a.

rey encarna al señor particular [210]; la defensa de la jurisdicción universal del conde de Barcelona [211]; el subrayar, a lo romanista, como éste no reconoce superior en lo externo [212] y goza de la suprema potestad en lo interno [213]; o la insistencia en reservarle determinados derechos entonces de máxima importancia, cual el de la erección de nuevos castillos [214].

Pero tal ensalzamiento de la realeza no significa que Socarrats comulgue en ningún sacramento absolutista; reforzar las facultades del príncipe no tiene en su pluma mayores alcances que recortar la de los privilegiados magnates y barones. Por eso se preocupa de teorizar una monarquía limitada, aunque para encontrar dichos límites no tenga otro remedio que acudir a las construcciones escolásticas, desarraigadas de la vida real, del príncipe virtuoso y cristianísimo. La primacía de la conciencia individual sobre el mandato injusto del monarca [215], la sujeción del príncipe a la ley de Dios [216] o al inmutable derecho natural [217], son otros tantos expedientes doctrinarios sin fortaleza práctica alguna. Ya no busca, como los grandes juristas de treinta años atrás, unas limitaciones consignadas en las leyes, un sistema de libertades reforzado por las decisiones de los parlamentos o una teoría de la realeza encerrada en moldes efectivos. Han pasado apenas seis lustros desde la edad áurea de Marquilles y de Mieres, y parece que estamos viviendo en otro mundo. La revolución aplastada por Juan II, la falta de fe en una solución burguesa de la vida nacional que los hechos se han encargado de echar por tierra, el vigor general de la corriente romanista en toda Europa y la urgencia de suavizar las violencias diarias del feudalismo dominante en el Principado, son causas que contribuyen a esta nueva meta, descorazonada y oportunista, que apunta Antoni Amat y lleva a término el jurista de Sant Joan de les Abadesses.

Oportunismo que transciende a las soluciones más de detalle, tónica general de la crisis de confianza popular que prepara los cesarismos inminentes con una facilona postura del mal menor. Véase, por ejemplo, cómo enfoca Joan de Socarrats el problema de la libertad humana, preocupado en armonizar el principio cristiano con la realidad feudalista que adscribía al hombre a la gleba; defendiendo la primera, no puede

210. «Vasallus primo tenetur pugnare pro patria, q. pro domino.» *(In Petri Alberti,* 419 a.)

211. *In Petri Alberti,* 467 b.

212. *In Petri Alberti,* 357 b.

213. «Omnis rex superiorem non recognoscens, ut est rex Aragonum,... habet summam potestatem, et libertum arbitrium.» *(In Petri Alberti,* 499 a.)

214. Como aplicación del usatge «Princeps namque»: «Erigere castrum est proprie regalia principis, et de reservatis sibi, ut etiam dici potest in usatico, princeps namq. simili modo.» *(In Petri Alberti,* 176 b.)

215. «Sed si dominus Rex aliquid mandaret contra constientiam, non est ei obediendum.» *(In petri Alberti,* 409 a.) Para lo cual se apoya en que Baldo opina lo mismo caso mandatos injustos del emperador.

216. «Et princeps non debet facere aliquid contra legem divinam, cum sit subiectus legi Dei.» *(In Petri Alberti,* 588 a.)

217. *In Petri Alberti,* 503 a, en relación a la pág. 484 a.

menos de aseverar que toda servidumbre es injusta, porque la libertad es postulado del derecho natural y éste es inmutable; pero no acatando la segunda, tiene que optar por la salida que no comprometa su postura y decir que la adscripción feudal al suelo no es ninguna especie de servidumbre [218].

Algo bueno habían de aportar tales oportunismos y es que dejan asomar la lumbre de un sentir patriótico entre las rendijas de las componendas conceptuales. Nacer en Cataluña es ser catalán, y esto, lo dice Socarrats tajantemente, acarrea obligaciones con la patria [219]; la disociación entre patria y príncipe, que él por vez primera jurídicamente formula, era quizás el inconsciente consuelo íntimo para la eterna renuncia a las líneas claras del pensamiento.

Como también lo era sin duda el sentido imperialista que en él se vislumbra, contrapié a las ambiciosas páginas de los historiadores. «Et scias», escribe altaneramente, con recelo por la avasalladora fuerza del alma de Castilla, «quod Raymundus Berengarius comes primus Barchinonae, qui fecit *Usaticos*, nominavit se Hispaniae subiugatorem, sumendo partim pro toto: et sic est hic figura synecdoches» [220]. Patriotismo que, como se ve, no le nublaba tampoco su visión orgánica de la Hispania total y preciadísima.

**14.** La historia del derecho catalán no refleja por sí sola en la letra de sus leyes ni en el actuar de la costumbre la intensidad a veces dramática de la pugna doctrinal en que chocan las dos tendencias jurídicas fundamentales: el feudalismo atenazante que predomina y las para entonces novedades boloñesas que en nombre de los derechos de la Roma paradigmática y de la Iglesia con sello divinal se aprestan a restablecer la unidad del mundo clásico en esta parcela de la vida.

Todo el zigzagueo ideológico que en este capítulo se estudia es en resumidas cuentas el resultado del predominio que en la mente de cada autor o en las circunstancias del momento ejercen esas dos grandes tendencias siempre en ininterrumpido batallar. Ya desde el siglo XIII asistimos a una guerra sin cuartel, que está esperando la mano del primer hombre de leyes catalán, de Jaume de Montjuïc, para firmar la primera paz lógica acostándose, bien que harto forzadamente, al venerado texto de los *Usatges*. Los temas que Jaume de Montjuïc acuñe, especialmente su acoplamiento del señorío feudal del conde barcelonés a la estampa borrosamente redescubierta del Justiniano de la glosa, van a servir de punto de meditación a todos los que en el futuro rocen temas de derecho.

En contraste con su influencia, la tradición cultural isidoriana, viva desde los primeros albores rivipullenses, florecerá en Jaume Despuig como lugar común de la cultura europea, repetido por la catalana, mas sin planteamientos que abran nuevas vías problemáticas.

218. *In Petri Alberti*, 327 b.

219. «Et quia de iure primo loco patria defendenda, et salvanda est» (pág. 395 b), bien entendido que «dicitur enim propria patria, in qua suum natus» (pág. 373 a).

220. *In Petri Alberti*, 344 a.

Un práctico, Narcís de Sant Dionís, aportará el segundo gran tema de la literatura jurídica catalana: la idea de una monarquía limitada que reconozca la libertad individual. Practicón y abogado, la labor de Narcís de Sant Dionís será recogida por todos los grandes maestros ulteriores, porque abre vía a la entrada de la doctrina política de la montante clase que entonces irrumpía ardorosamente en la mecánica gubernamental del Principado con pretensiones de sustituir con sus fórmulas la vieja y anquilosada realidad feudal: los grupos de gentes enriquecidas en la industria y el comercio que habitan en las agrupaciones urbanas, especialmente en la mayor de todas, en Barcelona.

El mayor de los legistas catalanes de todos los tiempos, Jaume de Callís, va a intentar una nueva síntesis pareja a la forjada por Jaume de Montjuïc cien años atrás, pero que además recoja las nuevas fuerzas sociales. Y todo el saber, toda la claridad de inteligencia, toda la nitidez de conceptos, toda la precisión técnica y todo el estilo inconfundible del de Vic se ordenarán en perfiladas exposiciones, muchas veces impecablemente monográficas, al servicio de esta magna y fugaz segunda síntesis.

Muy por bajo de ella quedan los demás frutos de los siete primeros lustros del siglo xv; ni Guillem de Valliseca, con todo el aparato erudito de ribetes humanistas que le caracteriza y que intenta otra síntesis armonizadora del derecho feudal patrio y de las corrientes italianas; ni mucho menos los opinantes en temas concretos y con estrecheces de unilateralidad, de que son ejemplo el Peguera y el Pabort que entre otros muchos selecciono, pueden ni de lejos acercarse al abogado fiscal de Fernando de Antequera.

Tomàs Mieres, nacido en el mundo superfeudalizado de Gerona y compilador de la legislación ultraseñorial de su tierra natal, va a ser el representante extremado de las doctrinas políticas bandería de la burguesía que llegaba. Fuese por contraste con la realidad nativa, fuese porque estaba en el ambiente y alguien había de recogerlo, lo cierto es que en Tomàs Mieres se dan todas las características de esta que hoy, con recortada terminología de limitada temporalidad histórica moderna, mas sin duda con posibilidad de invocar una perspectiva política no sujeta a anacronismos, llamamos postura liberal. La definición de la riqueza en lugar de la sangre como criterio para la provisión de los cargos públicos, el repudio de la violencia armada y de la clase militar, un racionalismo jurídico por más que aquí se mantenga dentro del intelectualismo tomista, la detallada exposición de una serie de limitaciones que reduzcan las facultades de la realeza a unos marcos claramente prefijados, y, finalmente, la idea de un sistema político al servicio de la libertad humana, amén del temor a las agitaciones sociales y de la firme creencia en el orden de jerarquías humanas que en la sociedad se dan, dicen mucho acerca del papel que este fecundo Tomàs Mieres representa en la marcha lógica del pensamiento jurídico catalán.

La labor adoctrinadora de Pere Belluga en tierras valencianas es afín a la de estos juristas catalanes. Contra lo que parece prometer el título de su *Speculum principum*, no se trata de un manual moralizador, pero sí de

una apología de desterrado que desde lejos defiende, frente a los primeros ramalazos del poder absoluto, las esencias de las libertades de la tierra que le vió nacer. Con tanto tesón en la defensa y tanto brío en la argumentación que en varias ocasiones deja traslucir, entreoculto apenas por la documentación legal y foralista, un Belluga insospechadamente audaz de pensamiento.

Jaume Marquilles, en la cúspide de la fama venidera, representa la serenidad y la pasión nacional orientadas en las huellas de Tomàs Mieres. Idéntico racionalismo jurídico, igual teorización de una monarquía frenada, la misma preocupación por la libertad individual y por la dignidad cristiana del ser humano; sus farragosos comentarios son el canto de cisne de las ilusiones de la burguesía ensoñadora y ambiciosa, a dos pasos ya de la derrota y de la desesperanza.

Antoni Amat expresa esta pérdida de fe en sí misma. En sus obras, todavía inéditas y dormidas en los pesados mamotretos escurialenses, late la amargura de la impotencia burguesa, que tendrá que echarse en brazos del fuerte sostén de la corona si quiere acabar con los malos usos del feudalismo, pero que aletea ya la conciencia de que nunca podrá realizar el sueño de heredarle que veinte años atrás acariciara.

Joan de Socarrats, a quien una interpretación demasiado superficial ha calificado de feudalista, es un conocedor ciertamente, y aun un magnífico expositor del «jus feudorum» vigente en Cataluña, pero jamás su abanderado, antes sí su crítico y enemigo. Al filo de la sentencia arbitral de Guadalupe, Socarrats entona, no sin dolor que en sus palabras vibra, el responso funeral de las ilusiones burguesas, saludando como legítimo superador de las violencias feudalistas al férreo puño real que las domeñaba. Con él se cierra el elenco de los juristas catalanes de la Edad Media y se abre vía a la nueva problemática cesarista en que la doctrina va a ocuparse, siguiendo de cerca las nuevas realidades y el giro universal de la cultura de Occidente.

Sin que con ellos se agote la lista de los juristas, por más que algunos escritos aparentemente referidos a materias de derecho público, en realidad, pese a lo engañoso del título, traten temas de derecho privado o procesal. Tal ocurre con el *Estil de la Governació* que acompaña a la edición de los *Fueros* valencianos hecha por Lambert Palmart en 1482, debido al jurista Arnau Joan (+ ca. 1361), dedicada a esclarecer los puntos obscuros de la repartición de jurisdicciones, meros y mixtos imperios, pero desde el punto de vista del procedimiento, no de la teoría jurídico-política [221].

221. Vide la edición de VICENT FERRAN I SALVADOR en su folleto *Arnaldo Juan y su «Stil de la Governatio»*. Transcripción y notas biográficas. (Valencia 1946), así como JOAN BENEYTO I PÉREZ, *Arnaldi Joannis opusculum*, en el «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura», XVIII (1936), 94.

## CAPITULO XV

# LOS ADOCTRINADORES

1. Carácter de este capítulo. — 2. El magisterio eclesiástico: don Joan d'Aragó. — 3. La sátira heterodoxa: Anselm Turmeda. — 4. La sátira erudita: Bernat Metge. — 5. El simbolismo dantesco: fray Joan Pasqual. — 6. El moralismo medievalista: Lluís Pax y Francesc Carroç. — 7. La prudencia política según el Anónimo valenciano. — 8. El simbolismo caballeresco: Pere March. — 9. La doctrina y la perspectiva caballerescas: el *Tirant lo Blanch*. — 10. El tomismo en la lírica: Ausiàs March. — 11. El lulismo en la lírica: Jaume Roig. — 12. El eticismo tomista de Joan Rois de Corella. — 13. Más ecos adoctrinadores tomistas: Joan Moreno. — 14. Los retóricos. — 15. Los traductores.

1. Nada más que una afinidad, ocuparse de cuestiones morales, ha servido de aglutinante al numeroso grupo de escritores relatados en el presente capítulo. La forzosa razón de la sistemática me ha llevado a uncir al mismo yugo problemático hombres de aspecto y obra muy diversos. Por lo que en este apartado de la historia del pensamiento político catalán se dan la mano el hipócrita y renegado Turmeda con el patriarca infante don Joan d'Aragó, siempre transido de citas bíblicas; el simbolismo dantesco de fray Joan Pasqual con la manera caballeresca de Pere March; el pragmatismo político del anónimo aconsejador valenciano con el tomismo lírico de otro March, de Ausiàs; la sátira a lo erudito de Bernat Metge con el extremado realismo de Jaume Roig; lo ovidiano de Joan Rois de Corella con el alborear renacentista del grupo del Turia; la oratoria rotunda de san Vicenç Ferrer con el preciosismo barroco de fray Marc de Montserrat; gentes de estilos contrapuestos, de mentalidades variadas, de gustos distintos y de vida disparísima, que van exponiendo cada una a su manera los múltiples estilos de una temática moralista en la que las cuestiones cobran planteamiento nuevo a cada autor que toca estos sabidos puntos de la moral y buen consejo.

Porque, con ser tanta la gama de perspectivas, es una, sin embargo, la preocupación común: aconsejar la vida recta, la práctica de las virtudes,

la justa convivencia hija legítima de la paz política. Por debajo de la aparente heterogeneidad del discurso, hija de las circunstancias de cada uno de los escritores referidos, alienta una profunda trabazón en el cuestionario que da a este capítulo unidad sobrada para justificarlo. No importa que tras los dichos de Turmeda asome la burlona carátula del hipócrita, ni que en la lírica usual de Ausiàs March o de Jaume Roig el desengaño moralizador se armonice con la vital pasión sensual o con la realidad cotidiana del padre de prole numerosa; tanta aspiración moralizadora encierran los versos alados del *Spill* o *Llibre de les dones* como las consideraciones amazacotadas del mallorquín Lluís Pax; lo que sucede es que unos adoctrinan mostrando el mal y sus peligros, mientras que otros, ajenos a la vida y dados solamente a los libros, se reducen a cosechar doctos decires de sabios varones duchos en moral.

En ambos casos respondiendo a fuentes diferentes. Aunque todos están influídos por la oleada cultural que idolatra las formas itálicas y los saberes de la docta antigüedad, no es muy difícil separar el grado en que cada uno acoge también la vigorosa voz de la experiencia. Matices notablemente claros acusan la orientación vital de cada uno, pero sin que por ello alteren la línea general que acopla los moralistas que en este capítulo aparecen con la gran corriente del gusto prehumanista por lo clásico. Oradores parlamentarios, poetas líricos, novelistas y tratadistas de moral tienen en ello un nuevo rasgo común que añadir a la semejanza temática.

Verdad es que, dada la índole de la presente historia, no caben aquí las obras de traducción que tallan en lengua catalana los dichos de los antiguos sin ninguna aportación original. En la recepción de las innovaciones dantescas, por ejemplo, no es de estudiar la meritoria traslación literal que Andreu Febrer hace de la *Divina commedia* en 1429, mientras que sí preocupará de lleno el modo en que el simbolismo eticista del Alighieri penetra la pluma moralista con que fray Joan Pasqual construía sus *Summas* alegóricas.

La paulatina penetración de los libros clásicos se puede seguir en la tabla de las versiones. Hacia el recodo del 1400 el incansable dominico fray Antoni Canals, que ya en 1395 había enderezado al cardenal de Valencia Jaume d'Aragó su traducción de los *Dits e fets memorables* de Valerio Máximo, dedica a otra autoridad valenciana, al gobernador Ramon Boil, el *De Providentia* de Séneca, puesto en limpia prosa catalana. Años atrás Antoni Vilaragut ponía en catalán las tragedias senequistas [1]; reinando don Martín el franciscano Nicolau Quilis traslada el *De officiis* ciceroniano [2], y siguiendo sus huellas el afamado autor del *Raonament entre Francesc Alegre i Esperança* modela en giros catalanes las *Metamorfosis* de Ovidio; Ferran Valentí sabe unir al lulismo mallorquín las *Paradojas* cireronianas en 1445; el 1403 se ve en romance la *Consolació*

1. Publicadas por M. Gutiérrez del Caño, *Producción dramática valenciana del siglo* XIV. *Antoni de Vilaragut. Les tragedies de Séneca* (Valencia 1914).

2. L. Nicolau d'Olwer, *Fra Nicolau Quilis i la seva traducció dels Llibres «De officiis»*, «Franciscalia» (Barcelona 1928), 288-296.

*de filosofía* de Boecio[3]; el caballero del Turia la *Historia de Alejandro* sacada de Quinto Curcio e impresa en 1491, etc.

Estos libros marcan una tendencia clasicista, que no mengua la corriente moralizadora del medievo, asimismo manifestada en numerosas traducciones, cuales el *Modus bene vivendi* de san Bernardo, cuyos setenta y cinco capítulos vierte fray Antoni Canals bajo el título de *Carta de Sant Bernat a sa germana;* Miquel Peres dedica a sor Isabel de Villena su traslación del renombrado *De imitatione Christi* de Tomás Kempis, iniciando la serie de traducciones de esta obrita, con una empresa que repetirán el padre Pere Gil en 1621, Pere Bonaura en 1697, Jerònim Pi en 1845. Thos i Codina en 1894, Gaietà Soler en 1904; en 1340 Bernat Oller aclaraba ya los *Diálogos* atribuídos a san Gregorio; en el mismo siglo XIV Pedro *el Ceremonioso* pudo leer el *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais en letra catalana; anónimos desconocidos repetían en vulgar el *Secretum secretorum* atribuído a Aristóteles, la colección de consejos conocida por el *Libro de Catón* y el *Speculum* de Hugo de San Víctor; a finales del siglo XV estampaba Pere Posa en Barcelona una traducción de preguntas y respuestas referidas a san Alberto Magno y tituladas *Quesits;* etc.

Lentamente, pero con seguro pulso ascensional, se iba produciendo también en Cataluña ese proceso de ósmosis cultural característico de la baja Edad Media europea y que insensiblemente va encendiendo en los ojos de los hombres de aquella edad la iluminada ilusión del mundo viejo, apenas intuído entre recuerdos y fragmentarias añoranzas.

Entre este cúmulo de traducciones hay varias de una obra que excede a la moral estricta y que por eso debe señalarse separadamente: el *De regimine principum* de Egidio Colonna, dechado de la teorización del príncipe justo para los escolásticos. Aparte varias versiones manuscritas, como la fechada en 1407 que vió Massó i Torrents en la biblioteca del seminario de Gerona[4], sé de hasta dos ediciones incunables, ambas impresas como *Epístola de frare Egidi Romà al rey de França sobre lo Libre del regiment dels príncep:* la estampada por Nicolau Spindeler en 1480 en Barcelona, y la trabajada en la propia ciudad condal con Joan Luschner en 1498[5]. Y al mismo libro de Egidio Colonna se hacen alusiones directas incluso en verso, cual el notario y poeta valenciano Joan Moreno en la segunda mitad del siglo XV, ya en las horas postreras de un medievo dorado con gustos de prerrenacentismo, loas a Venus y farsas de fábulas paganas.

La tónica predominante entre los moralistas catalanes mana de la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino. San Vicente Ferrer la extiende, como ya vimos, por los campos, en alas de su verbo pro-

3. COMERMA, *Història,* 200, duda si el traductor fué fray Antoni Ginebreda o fray Per Saplana. Es el número 18.396 del *Catálogo de los manuscritos catalanes de la Biblioteca nacional* publicado por J. DOMÍNGUEZ BORDONA (Madrid 1931).

4. J. MASSÓ I TORRENTS, *Les obres de fra Francesc Eiximenis (1340?-1409?). Assaig d'una bibliografia,* «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», III (1909-1910), 607.

5. MARIÀ AGUILÓ I FUSTER, *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860* (Madrid 1923), donde ocupan los números 1.883 y 1.884 respectivamente.

digioso; Ausiàs March la traslada casi letra a letra en la florida exégesis de sus cantos, Joan Rois de Corella la lleva a la prosa ligera, Joan Moreno a la poesía festiva, Lluís Pax a la serena consideración. Fué tanta la avasalladora fuerza con que la precisa línea del pensar aquinatense se imponía, que aparte la dirección caballeresca, solamente de Jaume Roig cabe decir que se acomoda a la tendencia del moralismo sobre bases franciscanas aun en un medio cultural tan propicio al franciscanismo como la tierra de los Llull, de los Eximenis, de los Arnau y de fray Pere d'Aragó. Al lado de la orientación tomista, las demás aparecen menguadas en el número y en la intensidad, e incluso influídas sobremanera por ella al tomar rumbos distintos.

La manera de moralizar caballeresca tiene dos modos: el simbolismo directo, reflejo poético y vulgar del serio eticismo de las escuelas, de que es nombre típico Pere March al referir las virtudes a las piezas del arnés; y el adoctrinamiento a contrapelo, por la ridiculización de los tipos viciosos y la exageración caricaturesca que mueve a la burla del mal, cual a mi entender debe ser la interpretación del *Tirant lo Blanch*, la más obscena y aguda crítica que cabe concebir de la moral palaciega hábilmente retratada.

El simbolismo dantesco marca una línea que va de fray Joan Pasqual a Hug de Rocabertí, afirmándose especialmente en la manera en que el primero abre las valvas de su concha intelectual para exponer a la luz de la posteridad el rico joyel de las perlas poéticas del Alighieri.

En conjunto, y dada la índole de catálogo que este capítulo tiene, debe decirse que la sistemática gira alrededor de las estructuras mentales de santo Tomás; Jaume Roig, el portavoz franciscanista, se limita a recomendar nombres sin desarrollar sistemas de doctrinas; los traductores apenas perfilan un postizo regusto de influencias italianizantes; y en los demás la referencia clásica y a veces eruditamente pedantesca es como la hiedra abrazada al tronco robusto de la *Summa*, que a veces llega a ocultar con su verdor lozano el leño que la tiene en pie, mas cuya lozanía gentil no impide al jardinero conocer la debilidad de sus hojas si acaso cayera el árbol firme a que tan aparatosamente se encaraman. No ya quienes por su hábito y profesión, como san Vicente Ferrer, hacen de la *Summa* la música de su letra conceptual; hasta los más recónditos rincones penetra la claridad aquinatense, a las veces mezclada a simbolismos dantescos o líricos, paganos o palaciegos, pero siempre dando color único y blancura soleada al complicado alcázar del moralismo catalán, lo mismo en las salas de placer que en las celdas de piedad o en los lugares de estudio, de que tan confusa y abigarradamente consta su fábrica literaria.

Una laguna echará de menos el lector: el *Llibre de paraules e dits*[6] de Jahuda Bonsenyor, el traductor de Alfonso *el Liberal*. Pero el autor juzga que, pese a escribir en catalán, su puesto debe estar en la historia de las doctrinas políticas del judaísmo español, ya puesta en el telar.

6. Jahuda Bonsenyor, *Llibre de paraules e dits de savis e filosofs. Los proverbis de Salomo. Lo llibre de Cato*. Edición de Gabriel Llabrés i Quintana (Palma de Mallorca 1889).

2. Un hijo de Jaime II y hermano del franciscano fray Pere d'Aragó abre la lista de los moralistas de la baja Edad Media. Arzobispo de Toledo y luego de Tarragona, preocupado por reformar las costumbres de los clérigos, tanto en la legislación canónica [7] cuanto en el adoctrinamiento moralista que le empujó a la composición de un tratado al efecto [8], muere en 1334, un año después de haber pronunciado ante las cortes convocadas con ocasión de la coronación de Alfonso *el Benigno* y delante de las de Montblanc de la misma fecha, dos discursos con mucho de sermón a los que debe lo recordemos en la presente historia.

Sobre todo el primero, ordenado a modo de comentario a un texto de los *Proverbios* bíblicos: «Rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuitu suo», texto que le sugiere un cuadro de las cuatro virtudes cardinales, adscritas elegantemente a cuatro fragmentos de la frase: «rex», que simboliza la templanza; «sedet», que corresponde a la prudencia; «in solio iudicii», pertinente a la justicia; y «dissipat omne malum intuitu suo», que respecta a la fortaleza [9]. La lección moralista del infante arzobispo dice a mil leguas el estilo biblicista, la artificiosidad de la prédica solemne y los rasgos típicos de un magisterio desde el púlpito declarado en excepcionales circunstancias.

3. Pudiera tomarse por paradoja clasificar a Anselm Turmeda, fraile apóstata, cínico si los ha habido, escéptico y burlador, traidor a todo en el vacío de su conciencia, entre los moralistas catalanes. Y, sin embargo, es su obra la de un escritor moralizador, aunque su moralismo no cuaje en doctas máximas de sesudas advertencias, sino en la burlona sonrisa con que proyecta sobre la realidad su ironía punzante para dar consejos sin darlos expresamente, en la negativa manera de descubrir defectos para inducir su evitación.

Hay en Turmeda mucho de eticismo a lo oriental, con la imaginación abierta al ilusionismo de los árabes, con el mismo sabor de apólogos e idéntico tono de religiosidad afectada; la despreocupación de aquel gran cínico renegado y ambicioso no se detiene ante el plagio literal, cobrando por su mano giros catalanes la *Dottrina dello Schiavo de Bari* en el *Llibre de bons amonestaments* [10], y un trecho de la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza de Basora en la *Disputa de l'ase* [11]. Bien que

7. Ferran Valls i Taberner. *Notes sobre la legislació eclesiàstica provincial que integra la Compilació Canònica Tarraconense del Patriarca d'Alexandria*, «Analecta Sacra Tarraconensia», XI (1935), 251-272.

8. Se conserva a los fols. 270 y siguientes del manuscrito 143 de los de la Catedral de Valencia, bajo el título de *Tractatus brevis de articulis, sacramentis ecclesie, preceptis decalogi, virtutibus et viciis, compilatus ex doctorum sententiis ab inclito Johanne patriarcha Alexandrino et administratore ecclesie Tarraconensis pro informatione simplicium clericorum.*

9. Vide Ferran Valls i Taberner, *Dues oracions parlamentàries de l'infant Joan, patriarca d'Alexandria*, «Franciscalia», 378.

10. Marçal Olivar, *Introducció a Obres menors*, en la colección «Els nostres clàssics» (Barcelona 1927), 11.

11. Miguel Asín Palacios, *El original árabe de la «Disputa del asno contra fray Anselmo de Turmeda»*, «Revista de Filología española», I (1914), 1-51. — Disien-

ponga en las translaciones el sello de su genio inconfundible que tanto difiere del tono serio del apólogo.

La labor que Turmeda lega es reflejo exacto de su vida, resultando poco menos que imposible separar al fraile franciscano del Abdallah-ben-Abdallah oficial de la corona tunecina. Lo que en ellas hay de moral es la sátira contra las costumbres de la época, sátira que tal vez calculó como llamada a la virtud, pero que aparece a la postre mero instrumento de su odio a las órdenes religiosas, odio de apóstata reconcentrado y fuerte, que concluye en la risa del indiferente en religión y en el flagelo del negador de las antiguas instituciones a que otrora perteneciera [12]. La condena de los siete pecados capitales brota por sí sola al narrar los sucesos con que caen en ellos los religiosos [13], algunos sacados de acontecimientos por Turmeda sabidos, con cierto tinte de realismo histórico, como el de las confesiones de Madona Tecla con el dominico tarraconense Joan Juliet [14]. Mas sin que, el menos en la versión conocida catalana, pase la línea de negar la divinidad de Cristo; en la polémica entablada por el asno para sostener a todo trance la superioridad de los animales sobre el hombre, sólo se rinde ante el argumento de que Cristo tomó figura humana y de que Elohim sujetó en el *Génesis* los animales al hombre mismo [15].

A la vera de este moralismo que aconseja el bien en la censura del mal, afloran en la obra de Turmeda determinadas ideas políticas. La observación de las agrupaciones de animales le sugiere en seguida el paralelo con las comunidades humanas; en la *Disputa*, el asno demuestra al fraile que los animales saben gobernarse con justicia y régimen político de funcionarios, reyes, señores y vasallos, lo que prueba con los ejemplos

te en la interpretación AGUSTÍ CALVET, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español* (1352-1423-32?) (Barcelona 1914), 223-224.

12. Sobre el indiferentismo racionalista de Turmeda, JOAQUIM MIRET I SANS, *Vida de fray Anselmo Turmeda*, «Revue Hispanique», XXIV (1911), 296.

13. ANSELM TURMEDA, *Disputa de l'ase* (Barcelona 1928), 121-159. En la propia obra dice el Asno a Turmeda: «Frare Anselm, així com vós sabeu, que des la mort de sant Francesc, de sant Lluís de Marsella i de sant Antoni de Pàdua, que foren framenors, mai no s'és trobat en l'ordre un frare qui hagi estat sant, així mateix des de la mort de sant Domènec, de sant Tomàs d'Aquino i de sant Pere Màrtir, que foren frares predicadors, no s'és mai trobat en la dita ordre un frare qui hagi estat sant. I per no prolongar mi sermó i parlament, no cal parlar més de totes les altres ordres, ni de preveres i seculars, ni de llurs obres poc justes i encara menys bones. I no trobo al món cap diferència d'ells als homes mundans; sinó que els homes mundans només prenen una dona per muller, escrivint-li i prometent-li el contracte de maridatge i donant-li l'anell, i els monjos en prenen tantes com en volen sense posar per escrit cap contracte ni donar anelles. I tals són els monjos especialment, i la major part de les monges i dones de religió» (págs. 110-111). Por este trecho puede juzgarse el tono del libro.

14. *Disputa de l'ase*, 112-119.

15. *Disputa de l'ase*, 194-195.

de las abejas [16], avispas [17], hormigas [18], langostas [19] y de los pájaros [20]. Entre los animales el rey, que es el león, ha de ser el protector y el defensor de todos [21].

El peor de los males políticos consiste en la división en partidos, que impide la paz y la prosperidad pública; acudiendo a la *Biblia* y el *Evangelio*, al rey David, a Roma y a Génova, para probar que todo reino dividido en partidos está condenado a la ruina y a la desaparición:

«Aquell sobiran doctor
Jesucrist, fill de Maria,
dix vendria en error
tot regne qui divís sia» [22].

«Per divís lo rei Daviu
de Israel eixia.
Lo Libre dels Reis ho diu,
que a peu descalç fugia.
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
De Roma la gran ciutat
tenia en senyoria
tot lo món, per unitat
que en son poble havia,
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
per la gran divisió
con lo noble Escipió
la Cartaina destruïa» [23].

«De Gènova la ciutat
llur fet està en balança;
car no hi ha humanitat
ha'ls preses lo rei de França» [24].

A veces parece asomar un eco dantesco al referirse a la apología de la unidad política con argumentos de la historia romana dignos de figurar en las páginas del *De monarchia;* pero en el fondo no se trata sino de

16. «Car nosaltres animals, així mateix tenim reis, senyors, oficials, xantres i bons garladors, com teniu vosaltres. Que així sigui, esguardeu les abelles com elles són totes sota l'obediència de llur rei, així com abans us he dit.» *Disputa de l'ase*, 73-74. También 52-53 y 88.

17. *Disputa de l'ase*, 53.

18. *Disputa de l'ase*, 54-55. Las hormigas tienen también un régimen monárquico parecido al que gozan las abejas: «governant-se, emperò, sota l'obediència de llur rei» (pág. 56).

19. *Disputa de l'ase*, 57-58.

20. *Disputa de l'ase*, 74.

21. *Disputa de l'ase*, 24-26.

22. *Cobles de la divisió del regne de Mallorca (Obres menors*, 135).

23. *Cobles*, 138

24. *Cobles*, 138-139.

una amonestación a la unidad que acabe con las sangrientas divisiones que asolan su querida tierra de Mallorca, la isla dorada a la que tal vez sueña algún día retornar cuando, viejo ya, escribe estos versos el año 1423.

El remedio para los grandes males que la división política supone está en un gobierno aristocrático que Turmeda fundamenta en citas dichas aristotélicas y en el ejemplo bíblico de Salomón, en un aristocratismo muy de acuerdo con el feudalismo imperante en su tierra nativa, adoptando una postura grata a los paisanos que pudieran acogerle si volvía a Mallorca, mas en notorio contraste con su anterior modo de ensalzar la monarquía cuando escribía la *Disputa del asno* bajo el signo de los autócratas tunecinos:

«Pels grossos és gran raó
que l'estament regit sia.
Sapiats que Salamó,
en los temps que ell regia
als llocs de sa senyoria,
ordonà que los majors
haguessen sobre els menors
llur puixança e batllia.
Aristòtil diu molt clar:
«Estament qui regit sia
per lo menut popular
vendrà a gran vilania.»
E per ço ell reprenia
dels comuns lo regiment,
dient que molt excellent
és cell qui pels grans s'havia» [25].

El consejo moral se ha trocado en aviso político. Pero en el trueque ha perdido desinterés en la mira del autor, que no por ello abandona el escepticismo de todo y frente a todo que parece ser la sola savia de su vida espiritual. A la postre para él no queda más que la desnuda realidad de los humanos egoísmos, desenfrenados en choques de ambiciones, centrados al final en la escueta verdad del dinero. Con acentos dignos de la mueca tristemente pícara de Francisco de Quevedo, para Anselm Turmeda no hay otra realidad que el dinero, domeñador de papas y de reyes, de la honra de las mujeres y de las leyes de los hombres:

«Diners, donces, vulles aplegar.
Si els pots haver no els lleixs anar;
si molts n'hauràs poràs tornar
papa de Roma» [26].

Ese es todo Turmeda, con su cinismo lacerante, su falta de principios, su risotada brillante, su gesto burlón y su broma encendida como

25. *Cobles*, 140-141.
26. *Llibre de bons amonestaments*, 154.

dardo untado de veneno. Ágil de cerebro y grácil de pluma, puso uno y otra al servicio del medro en Berbería y de la ilusión de volver a morir viejo y tranquilo en la dorada isla que meció su cuna. Y, sin embargo, con tanto desgarrado gesto cínico y tanta mentira inconsecuente, es la suya labor de moralista; eso sí, de un moralista que cura los vicios sin enseñar la vía de las virtudes, con sólo mostrar las lacras que los acompañan. Aun siendo sátira heterodoxa, no por eso deja de ser norma moral.

4. Si Anselm Turmeda significa la sátira heterodoxa con fines moralistas, el gran poeta y escritor Bernat Metge centra la sátira erudita con ribetes clásicos y atisbos renacentistas. Poeta cortesano y secretario de reyes, favorecido o alejado de palacio según las alternativas del momento, el medio siglo de su vida llena la segunda mitad de la centuria décimacuarta y los años que corren hasta la muerte de Martín *el Humano*, esto es, desde 1350 a 1410.

Además de la rectitud del perfil, de la proporción de los sentimientos, de la mesura serena y del buen gusto de sus obras, la abundancia de las citas clásicas se anuda en Metge a lo preciso del estilo como la hiedra se enlaza alrededor del liso tronco. Puede decirse que con él entra en Cataluña el amor a los modelos clásicos, y no ya solamente a los que vienen por vía de Italia [27], sino a los auténticos paradigmas del mundo grecolatino. Las *Tusculanas de Cicerón* [28], la *República* [29] y el *Fedón* [30] platónicos, los trechos de indudable procedencia virgiliana [31], prueban una mentalidad tan rigurosamente enamorada de un pasado que entonces comenzaba a vislumbrarse que algún pasaje deja incluso la impresión de cierto conocimiento del griego [32], cosa tan inusitada como sorprendente en lo que toca a la literatura.

A tenor de esos gustos, la sátira que Metge formula tendrá un inevitable regusto de erudición, aunque sepa siempre dosificarla en la medida cabal con aquella su gracia literaria. donosura secreto del artista de las letras. No faltan ciertamente los reflejos de la inmoralidad de la época, sobre todo en sus composiciones tituladas *La medecina feta per En Bernat Metge apropiada a tot mal* [33] y el *Sermó* en que recoge las

27. A. Farinelli, *Dante in Ispagna* (Torino 1922), 29-196.—La *Història de Valter e Griselda*, recogida en las *Obres menors* (Barcelona 1927), 17-43, es la adaptación del último cuento del *Decameron* de Boccaccio.

28. Bernat Metge, *Lo somni* (Barcelona 1924), 39 y 59.

29. B. Metge, *Lo somni*, 36 y 42.

30. B. Metge, *Lo somni*, 36-37.

31. Tal es la descripción que del infierno hace Orfeo en el tercer libro de *Lo somni*. Sobre este extremo vide el trabajo de Lluís Nicolau d'Olwer. *Nòtules sobre Virgili a Catalunya a l'Edat Mitjana*, «*Studi medievali*», *Nova sèrie*, Torino, Giovanni Chiantore, págs. 345-348.

32. En *Lo somni*, tras citar las teorías acerca del alma y decir que Platón admite tres, radicadas en la razón, la ira y el deseo, añade textualmente como «Aristòtil—que aprés de Plató, s'acostà més a la veritat que els dessús nomenats—dix que era *Endelecheia*, vocable grec que vol dir continuat moviment perdurable» (pág. 27).

33. En *Obres menors*, 52-56.

inmoralidades frecuentes en el siglo [34]; pero su magna sátira se refiere al mito erudito de la fortuna, ya cantado en anteriores días medievales a partir de Alain de Lisle y que poco después conmoverá la inspiración castellana de Juan de Mena, amén de significar tanto cuanto supone en la reelaboración renacentista de Maquiavelo. En este aspecto, dentro de la larga cadena del giro de la fortuna, la construcción de Bernat Metge quedará como la más amable y cristiana de todas, muy lejos de la mitologización ética del concepto y de la atribución de mecanicismo político que los otros le reservan [35].

La pugna de la prudencia contra la fortuna tiene prestancia literaria. El día primero de mayo de 1381 un viejo se presenta ante el poeta montado en una barca, invitándole a subir a ella; así lo hace y el viejo le señala la rueda de la fortuna siempre en continuo volteo, movida por un diablo de horripilante traza; viéndola el poeta se encara con la diosa, increpándole las mudanzas que acarrea en giros dignos de Juan de Mena:

Dona — dix eu — fort sóts estranya.
E, pus fets mal, no us ho diré?
Per vostre dit vos provaré
que nulla fermetat havets,
car ço que dats despuis tolets
e fets rics cells qui no ho mereixen,
e puis, cells qui ab Déu s'ireixen
féts pujar pus alt que els humils,
e féts deixendre los subtils
e pujar els hòmens grossers;
e féts de tacanys cavallers,
e papes d'hòmens reprovats;
e, finalment, així n'usats,
de femater fins al sant paire» [36].

Ante tal andanada, la diosa voluble que hace caballeros a los avaros y pontífices a los réprobos, priva de los sentidos al poeta, que cae entonces en brazos de la prudencia, la cual le encarece la raíz antropológica de los caprichos de la fortuna, diciéndole que tales cosas suceden en el mundo

34. Véase una muestra de estos consejos éticos por desmoralización contrahecha:

«Males obres féts a la gent
e bon respost.
Si volets conseguir tost
amor de dones,
totes, les àvols e les bones,
difamarets,
e faran ço que volrets
alegrement.»

*Sermó, (Obres menors,* 49).

35. *Llibre de Fortuna e Prudència (Obres menors,* 72).

36. *Llibre de Fortuna e Prudència,* 89.

porque éste es imperfecto, por lo cual es fuera de la tierra donde Dios, rectificador de los entuertos humanos, restablece el juego de la justicia perfecta. Con lo que se ve que la prudencia representa aquí también un papel de correctora de la fortuna, mas en un sentido ético que no desciende a la política como en Maquiavelo, sino que asciende desde las pequeñeces terrenales a las cimeras cumbres de la religión; quedando, en consecuencia, más cerca de los escritos franceses del medievo, como el *Roman de Philosophie* de Sismundo de Freine o el *Roman de Fauvel* de Gervasio de Bus, que de las estilizaciones renacentistas de sabor pagano que concluyen en la *virtú* maquiavélica vencedora de las alternativas de la fortuna mudadera.

El tono moralista a lo medievo se perfila, por ende, de modo claro en el poeta secretario del Rey cazador y del Rey humano, que rinde delante de Dios, razón suprema, la sinrazón mundanal de la variable deidad del paganismo. Alma cristiana, ve el tema con ojos cargados de ilusión medieval; su vuelta a lo clásico se detiene en la forma sin calar en el fondo de los asuntos, parándose lo variable del relativismo humano en la permanencia absoluta de Dios. Bien lo dice que la mejor lección de prudencia sea la de sacar la consecuencia de que no hay bien, sino en el cielo:

> «Segueix-se, doncs, que null bé ha
> lo malvat hom, si bé és ric;
> e que el bon hom, car és amic
> de Déu, ha perdurable bé» [37].

Porque no hay más juez verdadero que Dios y ante sus juicios no tiene valía el desmedrado pensar de las criaturas racionales [38].

Bernat Metge es, pues, un moralista con gustos clasicistas, mas en el que se mantiene la cerrada trabazón del pensamiento medieval.

5. Fray Joan Pasqual, franciscano y ampurdanés de Castelló, redacta en 1436 unas *Summas* donde cristaliza la recepción del moralismo dantesco con todo su fantástico cortejo de trágicos colores y con la trama acre y amarga del infierno abismal que ideó la fantasía del florentino. Las pinceladas de ejemplarismo con que se desarrolla un esquema teológico inicialmente bebido en las Escuelas son el matiz que da sabor propio a las exposiciones de fray Pasqual.

La intención es moralista, no solamente en las dos *Summas de pena* [39] y *De las penas del infierno en particular* [40], pero hasta en el *Llibre de beatitut* [41], donde declara en las primeras palabras del prólogo que escribe

37. *Llibre de Fortuna e Prudència*, 91.

38. «Mas humanal opinió
aquests gran juis (de Dios)
no pot entendre».
*Llibre de Fortuna e Prudència*, 96.

39. *Summa de pena*. Manuscrito 468 de la Biblioteca de Catalunya, fols. 1-163 a.

40. Manuscrito 468 de la Biblioteca de Catalunya, fols. 164 a - 207 b.

41. *Llibre de beatitut*. Manuscrito 467 de la Biblioteca de Catalunya, compuesto de 5 folios sin numerar + 332 numerados.

para levantar el espíritu y enderezar la moral de muchos que en esta vida desfallecen en la práctica del bien [42], al considerar cómo en la confusión mundanal prevalecen los malos sobre los buenos [43].

El escollo teológico viene cuando la explicación de esta anomalía ética se detiene delante de la omnipotencia soberana de Dios [44]. Si escolásticamente el orden universo es bueno, porque en él los seres reflejan armónicamente la bondad divina [45], que a todos se extiende [46], ¿cómo puede Dios querer o simplemente tolerar la iniquidad reinante entre los hombres?

No cabe más que una respuesta: la de que el mal es hijo del torcimiento humano, la de que la maldad proviene de las causas segundas y no de la causa primera de la creación. Es el libre albedrío de los hombres y su libertad de elección lo que origina el desorden universo. Por donde fray Joan Pasqual consagra largas páginas a demostrar la existencia del albedrío humano [47].

Planteadas así las cosas, la temática se centra en un moralismo que busca fomentar las buenas orientaciones de los seres racionales terrestres en uso de su capacidad electiva. Una tabla de vicios que evitar y la consideración de los males que reporta caer en ellos es toda la trama de la ética de fray Joan Pasqual, edificada sobre tan firmes cimientos filosóficos.

Siguiendo línea a línea el orden de la exposición del *Tractat de les penes particulars d'Infern*, Ramon d'Alòs-Moner lo ha resumido en el siguiente cuadro:

- Malicia
  - Violencia
    - Contra Dios
      - inmediatamente
        - herejía
        - blasfemia
      - mediatamente
        - contra natura: sodomía
        - contra arte: usura
    - Contra sí mismo
      - suicidio
      - derroche de bienes
    - Contra el prójimo: tiranía
  - Fraude
    - en la palabra
      - alcahuetería
      - adulación
      - cisma
      - mal consejo
      - falsificaciones
    - en la cosa
      - simonía
      - hipocresía
      - adivinación
    - en la obra
      - baratería
      - hurto
      - robo
      - traición [48].

42. «Com alguns en aquesta vida present estan desfallens de raó e per instint diabolical no considerants la gran dignitat en la qual per benignitat divinal són posats», dice en el primer folio sin numerar del *Llibre de beatitut*.

43. En la *Summa de pena*, fol. 5 v. a, se lamenta de cuanta «confusió en lo món» hace que «los bons són sobmeses e depauperats».

44. Que la voluntad de Dios es «sobirana» y «causa universal de tots les coses que es fan» lo declara en la *Summa de pena*, 1 b.

En el desarrollo de las penas en particular aparece lo dantesco del fraile ampurdanés, que va a robar a Dante los encendidos carbones de sus versos para aterrorizar a los lectores con las terribles escenas en la *Divina commedia* retratadas. Más de trescientos versos del Canto del Infierno pasan al libro de fray Joan, que acude al Alighieri para las demostraciones más sencillas, como, por ejemplo, para testificar el hecho, muy a la moda visto, de que las riquezas están sujetas al azar de la fortuna [49].

No es papel de este libro repetir la enumeración del viaje lógico a que lleva el franciscano a sus lectores desde el primer círculo de los santos padres al último de los adivinos, pasando por los niños no bautizados, los filósofos gentiles, los lujuriosos, golosos, avaros, envidiosos, soberbios, sodomitas, usureros, tiranos, etc. Los puntos de mayor interés son aquellos en que el planteamiento moralista se transforma en adoctrinamiento político, o sea lo que dice referente a los tiranos [50], aduladores [51] y malos consejeros [52].

En el desarrollo del punto más señero, en la condena moralista del tirano, fray Joan Pasqual hace gala de fundir su ciencia escolástica con el modelo italiano. De la primera aprende que «tirania és monument bestial e diabolical» [53]. Del segundo recibe los detalles de la descripción, copiando fielmente el canto XVII del Infierno; algunos nombres, como el de Alejandro [54]; y la imagen terrorífica de sus sufrimientos, pues al decir que «bullen los tirans dins calderes plenes de sang bullent» [55], repite a la letra la alusión dantesca al

> «..... bollor vermiglio
> dove i bolliti facean alte strida» [56].

Por el estilo de este extremo, para nosotros el de mayor enjundia, es el resto del moralismo contenido en los escritos de fray Joan Pasqual. Pese a los recuerdos de Plutón, hijo de Saturno y rey del Averno, a su

45. «La sua bondat a tots generalment és comunicada per essència, presència e potència» *(Summa de pena,* fol. 1 v. a).

46. «Extén-se la divinal providència a bons e a mals a coses grans e petites o nobles e vils, a actes voluntaris e a actes no voluntaris» *(Summa de pena,* fol. 4 b). — Igual en fol. 7 v. b.

47. *Summa de pena,* fols. 15 v. b, 17 b - 19 a, 37 v. a, 49 a - 52 v. b, 54 a, etc. — *Llibre de beatitud,* fols. 302 - 321 v. b, sobre todo el 305.

48. RAMON D'ALÒS, *Fra Joan Pasqual, comentarista del Dant,* «Quaderns d'Estudi», XIII (1921), 318.

49. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* fol. 183 b.

50. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 194 a - 196 a.

51. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 198 v. a - 199 a.

52. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 199 a - 201 v. b.

53. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 194 a.

54. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 195 v. a. — Dante le cita en su «Inferno», XII, 107.

55. *Tractat de les penes particulars d'Infern,* 195 v. a.

56. *Divina Commedia,* Infierno, XII, 101-102.

mujer Proserpina, a sus doncellas las Furias o al guardián Cerbero [57], las referencias mitológicas son el colorido brillante que encubre una osamenta lógica de armadura rotundamente escolástica. El adoctrinamiento político de fray Joan Pasqual es el propio de un franciscano amante de la bella literatura, que la utiliza para corroborar con ejemplos los argumentos de su filosofía en apoyo de un moralismo meta patente de sus esfuerzos de escritor.

6. Ejemplos de medievalismos eticistas con ribetes de clasicismo tan despegado de tales lugares que apenas deja otra impresión que la de un pintoresquismo colorista, son los tratados más peculiarmente morales de cuantos en este capítulo se tratan, al menos los únicos compuestos con toda la monotonía de los escritos de esa índole. Tales son la *Doctrina moral* del mallorquín Lluís Pax, antiguo servidor de Pedro *el Ceremonioso* y de Juan *el Cazador*, escrita para enmienda de sus hijos en los años de la edad madura, y la *Moral consideració contra les persuasions, vicis e forces d'amor* del valenciano Francesc Carroç Pardo de la Casta.

En ambas lo clásico se adhiere al tema con el rigor de lo postizo. Abundan las citas de los clásicos, pero en elenco de erudición desarbolado. Para demostrar Pax que la venganza pertenece a Dios apela a citas del *Deuteronomio*, de san Mateo, de Catón, de Séneca, de Pitágoras, Aristóteles, Periandro, Terencio y Sócrates [58], mientras que su loa de la conveniencia de la paz en el convivir atrae referencias a Cicerón, Salomón, Aníbal, Séneca y Tulio [59], y la visión de la justicia acumula alusiones a Esdras, Valerio Máximo, san Agustín y Aristóteles, amén del inevitable príncipe de la oratoria romana [60]. En la *Moral consideració* Carroç, con ser mucho más endeble de mentalidad y acopio cultural, se pierde en las ejemplaridades de César y de Alejandro, en la elocuencia de Cicerón y otros por el estilo.

La construcción original es en los dos libros floja y casi nula, constando en su meollo de trozos entresacados de lecturas varias y dispuestos sin grande artificio lógico. La inestabilidad de las cosas fundadas en la fortuna [61], la moralización judicial [62], la necesidad de la justicia en la vida pú-

57. Alusiones a estos seres mitológicos en el *Tractat de les penes particulars d'Infern*, fols. 157 b, 158 b y 171 a, respectivamente.

58. *«Doctrina moral» del mallorquí En Pax, autor del siglo XV*. Edición popular, completa, publicada por GABRIEL LLABRÉS I QUINTANA (Palma de Mallorca 1889), páginas 39-42.

59. LLUÍS PAX, *Doctrina moral*, 66-67.

60. LLUÍS PAX, *Doctrina moral*, 110-112. — Del tan memorado Cicerón dice curiosamente: «Marchus Tullius Ciceró, cònsol de Roma, fo lo millor parlant del món, e mestre de retòrica» (pág. 85).

61. «Fortuna varieja la sua favor, e no varieja a tuit egualment en un punt les subirans coses eguala ab les insanes: que fortuna és forma de lluna, ales creixent, ales minvant, ales plena, ales nulla» *(Doctrina moral,* 118). Y más adelante: «Tot lo món és subjugat a fortuna, la qual és miserable e transitòria» *(Doctrina moral,* 121).

blica [63], o la impotencia de la razón para frenar las pasiones [64], son lugares comunes recogidos del pensar medio y expresados con desigual estilo. A veces se entrevén notas prácticas, cual el apuntamiento de Pax sobre la facilidad que para su venganza halla quien sepa aguantar los golpes de la adversidad paciente y silenciosamente [65], pero apenas si desdicen del conjunto.

Libros poco originales, representan los tipos de escritos eticistas conscientemente propugnadores de ideas morales por vía de consejo y adoctrinamiento. En Lluís Pax se observa grande influencia de Francesc Eiximenis, mas no del Eiximenis teórico del iusconstitucionalismo, sino del Eiximenis moralizador de la *Doctrina compendiosa* [66].

7. Hay, empero, una proyección de la teoría de la prudencia en lo político desde el punto de mira eticista: la que significa el escrito valenciano anónimo del siglo XV intitulado *De l'estament de la vida política*, publicado por Josep Ribelles i Comín en su *Bibliografía de la lengua valenciana*. El simbolismo que incide en el planteamiento de la pareja prudencia — fortuna se transforma aquí en «una donzella verge e molt bella», que viene a aconsejar al pueblo benigno de Valencia a fin de que se conserve en paz, tranquilidad, amistad y amor; simbolización de la Prudencia, que el autor presenta rodeada de «altres germanes divines», la Justicia, la Fortaleza y la Templanza, según el planteamiento de las virtudes cardinales de la Escuela, que tan lejos está del realismo cuasipagano de Maquiavelo, no falto de antecedentes contemporáneos.

La Prudencia se limita a dar a los ciudadanos del Turia una larga lista de veinte consejos, en que se repiten las acostumbradas reglas: necesidad de tomar consejo en los negocios graves [67], observancia fiel

62. «Totstemps lo jutge deu seguir justícia e veritat, que ciència sens justícia deu ésser millor apellada malícia, que ciència» (Lluís Pax, *Doctrina moral*, 113).

63. «Rei e justícia són germans e no pot durar la un menys de l'altre» (Lluís Pax, *Doctrina moral*, 111).

64. En la *Moral consideració contra les persuasions, vicis e forces de amor*, edición de Marià Aguiló (Barcelona 1873), el autor hace a la razón confesar su impotencia delante de las pasiones, poniéndole en la boca las siguientes quejas: «Jo diligent ansiosa ab gran afecció de continu cride; y desvellada per guardar e despertar los dorments a les portes de la consciència toqué. Lleys justes, sans consells, de seguir no difíciles, d'atènyer no treballoses, tostemps ordené. Mas atronats de la remor de tanta confusió, no trobé qui s'hoja, no sent qui em responga, no veig qui m'entenga» (pág. 303).

65. «E aquell que los grans greuges e les grans nafres sosté pacientment e ab silenci, lleugerament se pot menjar», asevera Lluís Pax en la pág. 59 de la *Doctrina moral*.

66. Lluís Pax remite a fray Francesc Eiximenis en muchos sitios: al señalar la diferencia entre los distintos hombres (*Doctrina moral*, 51-52) a la *Doctrina compendiosa*; al apuntar la injusticia en la distribución de las honras mundanales, al *Llibres dels àngels* (pág. 145-146); etc.

67. «La primera regla és que ha de examinar per consell en lo que ha de fer; i ell bé entenent, no perdrà per demanar consell a altres. Car moltes vegades ocorre

de la verdad por encima de la amistad en los juicios [68], etc. En esta traslación política de la Prudencia predomina la nota moralizadora, resumida en una tabla de consejos anónimamente recomendables.

8. La orientación caballeresca, manifestada en una mentalidad negadora de cualquier tabla de valores que no coincida con la de la idea del honor del caballero, tiene por representantes más notorios a Pere March, padre del poeta Ausiàs, y a los autores de la famosa novela *Tirant lo Blanch*. Los matices con que se presenta son distintos; en Pere March predomina la vena lírica y sus preocupaciones se encierran en un simbolismo de corte luliano en que atempera las virtudes nobiliarias a las piezas de la armadura; en el *Tirant lo Blanch* no falta el eco luliano ni incluso la imitación directa del *Llibre de l'orde de Cavalleria*, pero aparecen la conciencia antiburguesa y el desprecio a los enriquecidos comerciantes o a los juristas antifeudalistas, en patente antítesis que devuelve en desprecio la animosidad que vimos en Mieres y en Marquilles.

Mossèn Pere March fué tesorero del duque de Gandía y cultivó la literatura adoctrinadora, mereciendo elogios del marqués de Santillana por la factura de «proverbios de gran moralidad», así como modernamente las alabanzas de Quadrado [69]. Sus versos transparentan una visión feudal de la comunidad política, que apoya sobre el punto cardinal de una estampa real de príncipe recio y duro, hombre capaz de imponerse por la fuerza de su brazo enérgico, al par que sufrido cual payés y sabio como clérigo.

> «Rei deu haver tot bon cor de paratge,
> sauver de clerch per les faits discernir,
> cos de pagès per tot afany sofrir
> Fay mal trencar a'ytal reí homenatge» [70].

Visión feudal que se trueca en simbolismo aplicado a las virtudes según la armadura del caballero, refiriendo la justicia a la espada, el saber a la pica, la misericordia al cuchillo, la fe a la silla, el valor al hacha, el temor de Dios a la brida, la largueza a los guantes, la castidad a las bragas de malla, la humildad al capacete, la paciencia a la cota y la perseverancia a las espuelas. No es novedad el sistema, porque ya lo usó Llull en el *Llibre de l'orde de Cavalleria* y Robert de Blois en su *Enseignement des princeps;* lo que sí resalta en Pere March es cómo tal procedimiento refleja una perspectiva feudalista del hombre y de la política.

a un simple lo que no ocorre a un savi» (Josep Ribelles i Comín, *Bibliografía de la lengua valenciana*, I, 42 a).

68. «La catorzena, lo testimoni sia donat a la veritat, e no a la amistat» (Josep Ribelles, *Bibliografía*, I, 42 b).

69. Josep Maria Quadrado, *Ausias March*, «Museo Balear de historia y literatura, y ciencias y artes», I (1875), 129.

70. M. Milà i Fontanals, *Poetas catalanes del siglo* XIV. (*Obras*, III (Barcelona 1890), 332.) —La referencia de las condiciones reales al valor del noble, a la ciencia del clérigo y a la paciencia de payés es prueba clara de una perspectiva feudalista de la cosa política.

Véase cómo desarrolla la idea de que la espada encarna la virtud de la justicia:

«L'*espaa* de faisó
fort, aguda, tallant,
és justícia gran
que deu senyor tener,
e per ço deu haver
fort tall e punta aguda.
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
E segons l'Escriptura
deu-li'n tal prou seguir,
en cell qui vol regir
en dretxura sa terra,
que por nulla fort guerra
mai disbort no serà,
que ans posseira
son regne llongament» [71].

Y el hacha a la fortaleza, tan necesaria virtud en los hombres que ven la vida política a fuer de nobles caballeros:

«L'*atxa* bella e neta
és força de coratge
que de negun dampnatge
no us donets espavent
... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
e per mills a regir
ses terres e son regne
sí que tan fortment regne
en lo seu, en l'estrany,
que no troba gasany
en moure-lo de brega;
car null hom qui conega
un rei valent e fort
no pendrà lleu acord
en far son desplaser
car no hi para veser
son profit ne honor» [72].

Idea de fortaleza propia de la concepción política que cabe en la cabeza de un caballero y que no hace más que repetir en *El arnés del caballero* la pintura ideal del rey perfecto cabeza de un gran señorío feudal, que sin duda fué el constante entendimiento que su autor tenía de las cosas.

71. Paul Meyer, *Nouvelles catalanes inédites, IV. Le harnois du chevalier, poème allégorique de Peire March*, «Romania», XX (1891), 591.
72. *Le harnois du chevalier*, 592.

Y que no era sólo privativo de poetas ni de caballeros. Está en los juristas y está hasta en las oraciones parlamentarias. Replicando a la proposición real en las cortes de Tortosa, decía el abad de Montserrat fray Marc de Villalba a 26 de mayo de 1421, que en los reyes las corazas simbolizan la justicia, el casco la templanza, el escudo la fortaleza y la lanza la prudencia [73]; todo dicho con el adobo clasicista que caracteriza los discursos del dicho fraile.

9. *Tirant lo Blanch*, la gran novela caballeresca cuya originalidad lingüística catalana es aún materia de disputa, cae de lleno dentro de nuestro estudio porque, fuese su primera redacción inglesa, portuguesa o catalana, la verdad es que pertenece por entero al mundo oriental de la península y que acusa dentro de él un sentido de la vida que forma contrapié con la mentalidad de los juristas; símbolo y portavoz de la moral del caballero, tan lejana de la sustentada en los conventos y en las escuelas, la doctrina moral que para la vida se deduce de los hechos del prototipo de nobles caballeros *Tirant lo Blanch* se caracteriza por un desenfado sin cicaterías detallistas, por una despreocupación palaciega y cuartelera, por la anchura de conciencia de los hombres de calle y de batalla, que representa todo un estilo de doctrina vital. Poco importa que en las páginas del *Tirant* acogieran el caballero Joanot Martorell y su continuador mossèn Joan Martí de Galba múltiples trechos retaceados de *Lo Sommi* de Bernat Metge, de la *Doctrina moral* de Lluís Pax y hasta buscados espacios del *Libro de caballería* del beato Ramon Llull; porque ellos no los acopian con intento erudito ni para moralizar, sino dentro de una construcción de caballería a lo humano, propia de hombres de justas y galanterías, demasiada humana muchas veces en los sucesos acaecidos durante los amores de Hipólito con la Emperatriz de Constantinopla, de Tirant con la princesa Carmesina, en las travesuras picarescas de las damas y en el cariño sáfico con que la donosa Plaerdemavida alegra a su señora.

No creo sea difícil mostrar la moralidad caballeresca que preside los hechos heroicos o amorosos de este modelo de caballeros, tan lucido en la batalla como en el lecho, pese a los juicios de la pícara Plaerdemavida. En el sentido de sus actos: lucha con el rey de Egipto en pro de la belleza de sus respectivas damas, encuentro con el caballero de Vilesermes o con el alano del príncipe de Gales, conquista de Berbería, etc.; en el porqué de tales hazañas, realizadas por el favor de una hermosa mujer, tal cual exigían los cánones del amor caballeresco y se encargan de resaltar voces tan dispares como las del engañado emperador [74] y la lujuriosa Viuda Reposada [75]; todo contribuye a hacer del

73. *Parlaments a les corts catalanes*, 146-148.

74. «Dix l'Emperador: —Per cert jamés se féu en lo món negun bon fet d'armes si per amor no es fes» (J. MARTORELL y M. J. DE GALBA. *Tirant lo Blanch* (Barcelona, 1926-1929). Cita al tomo III, 34).

75. Dice la Viuda Reposada a la princesa Carmesina que «los gloriosos fets de les armes, dignes són de renom e fama, car tots són estats fets o la major part per dones» (*Tirant lo Blanch*, IV, 149).

*Tirant lo Blanch* la mejor exposición de la mentalidad nobiliaria y cortesana de la época.

La tabla de virtudes que en el *Tirant* se postula está conforme con esta observación. La misma palabra *virtud* no tiene ya aquella significación como hábito bueno adquirido en el dominio ascético de la personalidad; sino la acepción de fortaleza heroica con que el caballero supera los obstáculos y vence la adversidad de la fortuna [76]. Es por su virtud por lo que *Tirant* conquista reinos excediendo a los otros virtuosos caballeros [77]; por luchar contra los moros llámase virtuoso al rey Artús de Inglaterra [78]; y por virtuoso ensancha Hipólito las fronteras del Imperio griego [79], siendo incontables las alusiones que en el libro se hacen a la noción caballeresca de la virtud como valor [80].

La mentalidad caballeresca se acusa sobre todo en el odio con que los personajes representativos de la novela tratan a los juristas, signo cierto de perspectiva nobiliaria de tanto mayor valor cuando se recuerde el odio que hacia la nobleza de sangre y por la gente armada acariciaban los representantes de la burguesía analizados en el capítulo anterior, especialmente el más representativo de todos, Tomàs Mieres. Cuéntase con el máximo detalle cómo para resolver la pugna entre guerreros y tejedores el duque de Lencastre (sin duda duque de Láncaster) busca a los hombres de leyes de cada bando y les manda ahorcar para que al irse sus «miserables ánimas en infern» concluyan los litigios y rencillas por los letrados promovidos; hecho que merece los plácemes del rey de Inglaterra, que pronuncia palabras en las que acusa a los juristas de perturbadores del pueblo [81]. Las frases despectivas y agrias que el autor

76. Las lamentaciones contra la fortuna, entendida por diosa de los sucesos azarosos, que luego trasladará Maquiavelo a la política, es corriente entre los literatos de la época. A las quejas del castellano Juan de Mena hacen pareja los lamentos de Tirant lo Blanch: «O fortuna enemiga de tots aquells qui rectament en lo món viure desigen» (IV, 194).

77. En la dedicatoria se lee: «Com lo sol resplandeix entre los altres planetes, així resplandeix aquest en singularitat de cavalleria entre els altres cavallers del món, apellat Tirant lo Blanch, qui per sa virtut conquista molts regnes e provínciles donant-los a altres cavallers, no volent-ne sinó la sola honor de cavalleria» (I, 24).

78 *Tirant lo Blanch*, I, 56.

79. «La fortuna pròspera favorí tant aquest emperador Hipòlit e fon tan virtuós cavaller que augmentà, per sa alta cavalleria, molt l'Imperi grec, e amplià aquell de moltes províncies que ell conquistà» (V, 292).

80. Entre otras, bien «virtut» como valor, bien llamando «virtuós cavaller» al luchador hazañoso, vide los tomos III, 148 y 283; IV, 28, 45, 109, 118, 154, 156, 170 y 259; y V, 25, 28, 135, 189, 191, 192, 206, 207, 209, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 236 y 239.

81. Tras contar lo ordenado por el «duc de Lencastre», se lee en el *Tirant:* «Com lo Rei sabé tal nova, prestament anà on era lo Duc e dix-li semblants paraules: «Mon oncle, en lo món no em podieu fer major plaer e servir del que fet haveu, per quant aquests hòmens de lleis fan rics a si mateixs q destrueixen tota Anglaterra e tot lo poble, per què jo man que estiguen així en la manera que estan fins a demà, e aprés sien-ne fets quarters e posen-los per los camins»...» (*Tirant lo Blanch*, I, 135).

o autores del *Tirant* ponen con tal motivo en boca de los dos nobles señores son una muestra típica de lo que debía de ser la opinión de los caballeros de la nobleza sobre los estudios de toga, a la par que un espejo literario de la pugna real de los señores feudales contra los burgueses urbanos.

Sin que obste a tal interpretación aquel pasaje en que, hablando con el gran jefe militar moro llamado «Capdillo sobre los Capdillos», Tirant desprecia a los desposeídos de bienes económicos diputándoles incapaces para alcanzar la *virtut* con que los caballeros llevan a buen cabo sus hazañas [82]; porque en esta postura no se formula la contraposición entre la nobleza de sangre y la riqueza típica del planteamiento burgués de Tomàs Mieres, sino que por el contrario una atenta lectura del texto ve que la intención de las palabras de Tirant en tal ocasión fué la de presentar a la riqueza como símbolo de la prestancia nobiliaria.

La ideología caballeresca no empece a que en el *Tirant lo Blanch* resplandezca la visión catalanísima de la monarquía limitada. Si no bastaran a sellar de autenticidad catalana a las páginas de esta recia narración las frecuentes alusiones a la orden monástica más propia del Levante peninsular, a los hijos de san Francisco, referencias repartidas por todos los rincones de la obra [83], bastaría a darle carta de naturaleza la manera en que separa la figura del rey justo de la estampa del tirano, al señalar por signos del monarca recto las siguientes cinco características: primera, observar las leyes y fueros, o sea, la teoría de la monarquía limitada jurídicamente por las barreras de leyes escritas; segunda, el cumplimiento de las promesas reales, salvaguardia del carácter paccionado que las leyes tenían en el medievo catalán; tercera, la justicia distributiva en el reparto de premios y castigos, freno moral de sabor aristotélico; cuarta, la defensa de los súbditos contra los enemigos, rasgo que tan bien se acomoda a las funciones del virtuoso caballero andante; y quinta, no privarles de sus bienes, principio de libertad cuya raigambre hemos venido siguiendo en este libro [84].

82. He aquí las palabras de Tirant al «Capdillo sobre los capdillos»: «Senyor, certa cosa és que l'home pobre, segons dien los passats, per far o obrar alguna virtut han de necessitat mester algun tant abundància de béns, car en la benaventurança política, l'hom del tot pobre no pot ésser dit benaventurat, car difícil és al molt mester pogués obrar neguna cosa virtuosa (*Tirant lo Blanch*, IV, 252).

83. Desde el principio hasta el final. En el comienzo de la novela, cuando el conde Guillem de Varoic se decide a abandonar sus dominios y condado, toma como ermitaño «l'hàbit gloriós de sant Francesc» (I, 36). Más adelante, cuando Tirant hubo vencido al caballero que le acusó de traición, éste «mès-se frare en un monester de la observança de Sant Francesc» (II, 130). Y al final, cuando al carecer de noticias de Tirant, entonces ocupado en conquistar la Berbería, la princesa Carmesina decide entrar en un convento de clarisas franciscanas (V. 105, 109 y 164). Igualmente, al caer enfermo de muerte, pide le confiese «un bon religiós de l'orde de sent Francesc» (V, 24), al paso que la princesa Carmesina requiere también su confesor, «qui era lo guardià del monestir del gloriós sant Francesc, gran doctor en la sacra teologia, home de santíssima vida» (V, 257).—La orden franciscana es la única religiosa nombrada a todo lo largo de la novela.

84. Dice el rey Artús al emperador de Constantinopla: «Lo virtuós príncep

capítulo VI de la primera parte del libro de Cervantes, se dice del *Tirant* que es «el mejor libro del mundo». El mejor libro del mundo la vida del caballero luchador que muere de pulmonía igual que Don Quijote en el lecho casero; un libro en que, por decirlo con adjetivos de Menéndez y Pelayo, es «grotesca» parodia de lo que debiera ser [89].

A nuestro estudio basta puntualizar el contraste entre la moral escolástica que informa la literatura jurídica desde Jaume de Montjuïc hasta Joan de Socarrats, y esta otra moral ajena a las escuelas y a los libros eruditos de corte clasicista, realista y vigorosa, obsesa en hacer de la virtud un remedio contra la adversa fortuna en lugar de un ejercicio de dominio ascético de los apetitos internos de la carne.

10. La poesía de Ausiàs March, en contra de cuanto semeja al primer golpe de vista, expresa un moralismo auténticamente medieval y escolástico en el que no aparece, no ya el eticismo cortesano y laico de los caballeros del *Tirant*, pero ni aun siquiera los simbolismos tan gratos a su padre Pere. Ausiàs March (1393-1459), el mayor poeta de la Cataluña medieva, es poeta por naturaleza, no por el juego de su vida, deslizada en el prosaísmo de dos matrimonios de conveniencia, de una expedición guerrera a Cerdeña, la de 1420, en que anduvo comprometida la flor de la nobleza valenciana, de algún pequeño escarceo político cual su asistencia a las cortes de 1456, y de numerosos amoríos exclusivamente sensuales con esclavas y amigas de cuyas relaciones estaba del todo ausente la menor coincidencia espiritual o el más leve contacto de cultura. Señor de Beniarjó, de Pardines y de Verniza, no sabe de otros temas que del común a los galanes en los rosados días de la juventud y que el propio de los viejos en los secos inviernos de la madurez, de la carne que se va y de la contrición que llega. El moralismo de sus versos es, por ende, el moralismo del arrepentimiento cincelado en la cantera de los años a golpes del cincel de la filosofía tomista. La teoría del hombre, la interpretación psicológica del amor, la doctrina del bien o de la virtud, tienen en la pluma de Ausiàs March un sabor escolástico marcado; tan vivo y patente que más parecen la *Summa* rimada en versos valencianos que personal arquitectura lógica. Los tres grandes estudiosos del poeta levantino, Menéndez y Pelayo [90], Torras i Bages [91] y Amadeu Pagès [92], coinciden en apreciar en su obra los destellos del Aquinate, precisando aquí el origen de aquel conocimiento de «las teorías de los filósofos», que ya

89. «El grotesco nombre de D. Quirieleisón de Montalbán, digno del repertorio de Rabelais», dice MENÉNDEZ Y PELAYO en la página CCLI del tomo I de sus *Orígenes de la novela* (Madrid 1905).—J. GIVANEL I MAS ha demostrado que Cervantes aprovechó en el *Quijote* varios trechos del *Tirant lo Blanch* (El «*Tirant lo Blanch*» y «*Don Quijote de la Mancha*», «Quaderns d'estudi», XIII (1921), páginas 170-180).

90. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, I (1883), 393-394.

91. J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 442.

92. AMADEU PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse en Catalogne aux XIV^e et XV^e siècles* (París 1911), 284.

aquinatense con incrustaciones de saberes clásicos del maestro de Alejandro.

Ya Torras i Bages, seguido de cerca por Pagès, ha demostrado el sello tomista de la antropología del valenciano, para quien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo [100], explicándose sus sentimientos por la unidad con que en él se ligan la materia y el espíritu, condenado a asistir y a resolver la perenne pugna entre el entendimiento y los sentidos [101]. La total teoría marquiana del amor no se concibe sino en función del dualismo cristiano de las dos naturalezas paulinas; por eso la superación de los amores terrenos sensuales se da para este gran gustador de los placeres de la carne en el amor eternal que cantó el Dante, o sea en la contemplación discreta de Dios, amor de los amores absolutos:

«Oh tu, Amor, de qui mort no triumfa
segons lo Dant historial recompta» [102].

Las máximas morales de Ausiàs son reglas para ordenar este forcejeo entre la voluntad y el apetito en donde sitúa lo escolástico la trama hondísima del hombre, de sus pasiones y del amor. La virtud, concepto ético central, es para Ausiàs March el hábito electivo entre los extremos [103], existiendo en función de la libertad humana [104], oscilante entre lo deleitable y lo útil y lo honesto [105] y aprendida sin cesar de la contemplación del Bien supremo que es Dios [106], bien sólo a que cabe aspirar, en donde se agota la capacidad humana de aspiraciones y que Ausiàs coloca en el centro de su ética buscándole más allá de los filósofos en la letra de los

100. «L'arma per si en tal voler no es mescla,
car no és en res ne pot ser son objecte
ni el cors és pus que d'un brut son efecte;
dels dos units componen esta mescla.»
(Canto LXXXVIII, pág. 180).

101. Canto VII, págs. 24-26.

102. Estramp III, pág. 198.—Ya intuído en el canto LXXXVII, págs. 178-179, especialmente al contar que

«aquell'amor on Venus ha sa regna
a nostre cors ensems ab l'arma guarda,
a molts plaers e dolors no és tarda,
en cor honest moltes vegades regna;
torba lo seny, subtilitats enfosca,
e sa dolor dormint hom ella vetlla» (pág. 183).

103. «Entre els estrems al mig virtut atura», dice en el Canto moral II, página 262, de acuerdo con lo que sentara en el I, pág. 260, de que

«... la virtut en lo mig loc se met
e als estrems per vici s'abandona».

104. «Jo trobe solt lo meu enteniment
e so libert a temps del que dec ser».
(Canto moral VII, pág. 269).

105. TORRAS I BAGES dice que el Canto moral VII es una paráfrasis de lo que se dice en la *Summa Theologica*, Secunda secundae, quaestio 145 (*La tradició catalana*, 467).

106. Vide los textos que acopia A. PAGÈS, *Ausias March*, 385.

filan sucesivamente una serie de tipos de tan picaresco corte y pornográfica traza que no admiten cotejo, sino con los no menos verdísimos cuadros del *Tirant lo Blanch* o del *Llibre de fra Bernat* [111]. Apenas si su fe salva la Virgen María, cantándola con encendidos acentos que llenan la segunda parte del tercer libro [112], y otra a quien no nombra, dignificada por la vida y posiblemente su mujer Isabel Pellicer.

«una lloable,
sola, famosa
e fructuosa» [113].

Que donde no entran los vuelos de la fe o encaja la realidad de la existencia, la poesía hace brotar de la pluma del médico rimador seres lujuriosos y mujeres ardientes de pecado.

La moral del libro surge así a contrapelo de la pintura de los vicios; es una ética vivida que infunde las luces al recargar el contraste de las sombras. Pero una moral sin duda, a lo menos en la intención confesada del autor al declarar al principio que

«entre les pies
spirituals
e corporals,
l'obra millor
e ben voler,
a mon parer,
és doctrinar,
dar exemplar,
bon consell
al que novell
en lo món ve» [114].

Una de las faltas femeniles está en la turbamulta de confusas noticias culturales con que escombran su cerebro mezcolanzas de Platón con Dante, de Catón con Cicerón, de filosofías con novelas y tragedias [115], enturbiando la claridad de la verdadera filosofía por afanes de fácil erudición no digerida. Para remediar la confusión, Jaume Roig señala las fuentes del que a su entender era pensamiento verdadero, fijando al declararlas los teorizantes de quienes tomó sus conclusiones moralistas y la

ni robador
en Balaguer
que la muller?»

(*Spill o Llibre de les dones*, 119).

111. Francesc de la Via, *Llibre de fra Bernat*. Reproducción de la edición de 1518 en las columnas 547-579 de *Bibliofilia*, I (Barcelona 1911-1914).

112. *Spill*, 161-189.

113. *Spill*, 249.

114. *Spill*, 5-6.

115. *Spill*, 54.

tendencia a que adscribe su pensamiento [116]; la cual es la del lulismo tan popular en la tierra levantina, aliado a la orientación general franciscanista.

Alusiones que sirven para catalogar el moralismo que arriba al consejo del bien mediante la ridiculización del mal, y que, a la puerta del Renacimiento cargado de problemas de toda índole, se entretiene en la gracia liviana de la sátira alegre y volandera.

12. Joan Rois de Corella, cuya elegancia literaria conmovió de elogios la pluma de Menéndez y Pelayo, es ya el prototipo del humanista curioso de lecturas, para quien el recuerdo de Roma le inspira ver en España una mera provincia [117], que elogia al foco cultural salmantino a fuer de hombre de letras [118], que rinde culto a las diosas fingidas del mundo grecorromano simbolizando en ellas las tendencias humanales, que glosa los temas favoritos de Ovidio con constante fidelidad en un medievalismo tan grato como ingenuo [119], y que apela a los Homeros, Virgilios, Demóstenes y Cicerones a que le acompañen en sentir el común dolor de todos

116. «Lo disputar
grans qüestions
en los sermons
imperceptibles
no aprensibles,
subtilitats
abietats
de Trinitat,
si en pecat
fou concebuda,
si fou remuda,
predestinar,
la fe provar,
dits d'En Pertusa,
d'En Llull sa musa,
de Ocham Scot
llur vari vot...»

(*Spill*, 252-253). No faltando la inevitable alusión a san Isidoro de Sevilla en sus «timologías» (pág. 14).

117. Así en la *Tragedia de Caldesa*, pág. 142, quinta de los escritos incluídos por R. Miquel i Planas en la edición de las *Obres de J. Roiç de Corella*, impresa en Barcelona 1913, formando parte de la «Biblioteca Catalana».

118. En unas poesías cruzadas con el príncipe de Viana, gran amigo suyo como de Ausiàs March, dice a don Carlos:

«Fènix del món — de vós canta Sibilla:
«Gran rei de pau, — del romà temple tanca».
Tot lo món diu — no hi basta Salamanca
al nostre cap — que jamés no vacilla.»

(*Obres*, 428).

119. Así, por ejemplo, hace «filla del duc d'Atenes» a Procha, la enamorada de Céfalo en las historias nasonianas (*Obres*, 234), o llama a Néstor, el héroe de la guerra troyana, «honrat duc» en su *Rahonament de Thelamo e de Ulises, en lo setge de Troya, davant Agamenó, aprés mort Achilles, sobre les sues armes* (*Obres*, 5).

los nacidos a la vera de «la nostra mar mediterrània» [120] por los desgraciados amores de Hero con Leandro.

Humanismo que se junta a sus conocimientos teológicos, aprendidos en los escritos de «los sobtils teòlegs» y de «los morals filòsofs» [121]; los cuales le libran de caer en el fatalismo estoico predominante en la antigua paganía literaria, situándole de plano, como Ausiàs March, en una problemática moralista firmemente fundada en la roca libre del dualismo escolástico que tiene por premisa básica el libre albedrío de las criaturas racionales [122]. Sus consideraciones sobre la manera de alcanzar la virtud y esquivar el vicio proceden de lo indicado en la *Summa* aquinatense por tener presente siempre la tesis de la libertad teológica del hombre, ganador de su destino con el esfuerzo de sus obras virtuosas.

Sus apreciaciones del derecho natural provienen asimismo de la propia raíz escolástica, haciendo Joan Rois de la razón humana la formuladora de sus preceptos. En donde asoma, en cambio, el romanismo clasicista es en su idea de la monarquía, al atar al súbdito a la obediencia de los mandatos reales en fuerza del derecho natural [123], que en este caso más que nada debió ser a sus ojos la razón escrita que el derecho justinianeo venía a antojarse a los juristas de la glosa.

El autor contemporáneo con quien cabría equiparar las tendencias moralistas de Joan Rois de Corella es el poeta Ausiàs March; ambos elevan, en medio del piélago de las diosas y las bellas formas del lenguaje, la recia arquitectura mental de una ética calcada sobre las afirmaciones de santo Tomás de Aquino, bordando en el desorden de versos y novelas la maciza filigrana de las conclusiones escolásticas.

**13.** No agotan los March ni los Corella la lista de los poetas valencianos que aguzan su ingenio con miras a formulaciones moralistas, teñidas de alusiones clásicas. Hug Bernat de Rocabertí, imitador de Dante en su *Comèdia de la glòria d'amor* y orientador de la temática del desengaño amatorio que repiten los rimadores del Principado durante el siglo XV; Jaume Gaçull, quien en *Lo somni de Joan Joan* moraliza ingeniosamente resaltando los yerros del hombre que prefiere la llamada de Venus a los

120. *La història de Leander i Hero* (*Obres*, 95, en relación a la 115).

121. *Triunfo de les dones* (*Obres*, 140). — Por lo que respecta a sus conocimientos teológicos, abundan las confesiones del propio Corella. En su segunda carta al príncipe de Viana se juzga «criat en los braços de la sacra Teologia» (*Obres*, 154); lo que repite en el *Parlament* en casa de Berenguer Mercader (pág. 233) y en *La vida de la gloriosa santa Anna* (pág. 367).

122. Narrando *La història de Josef, fill del gran patriarcha Jacob*, dice que «en la virtuosa vida del qual ab llum clara se contempla com la divina providència, sens força de nostre franc arbitri los humans actes endreça» (*Obres*, 31).

123. Como aplica al derecho entendido a lo romanista la doctrina escolástica del derecho natural radicado en la razón, lo muestra cuando en su primera carta al príncipe de Viana dice le contesta «puix ab dret natural la raó em força obeir als manaments de vostra excellència», ya que le diputa «Rei, per dret natural, de la habitable terra» (*Obres*, 150).

dictados de la razón [124]; y sobre todos el notario valenciano Joan Moreno, cerrado tomista en la doctrina pese a los gustos licenciosos de varias de sus páginas, que cierra la línea del tomismo en la lírica siguiendo las vías de Ausiàs March y de Joan Rois de Corella, con sus citas expresas al *De regimine principum* [125] y con su loa al Aquinate por ser

«aquell filosof, qui tan bé comenta
los dits d'Aristòtil, doctor molt sabut» [126],

en los que el aura del prestigio aristotélico penetra en las letras catalanas a través del cristal de santo Tomás en los instantes en que la doctrina de la *Summa* parecía perder ligereza al concentrarse en los claustros dominicanos y en los escritos de los Torquemadas y Cayetanos, como velando armas para el magno torneo que poco después va a suscitar Lutero; hasta el punto de que este eticismo que expresa en giros poéticos de las más altas figuras del parnaso catalán las normas moralistas del tomismo es, además de un fenómeno curioso, la más continuada característica de la literatura valenciana del siglo XV.

14. Junto a los adoctrinadores propiamente dichos y al lado de los literatos que ejemplarizan en elegantes elocuciones, forzoso es tener en cuenta otro grupo de hombres de letras, los retóricos u oradores que, bien en actos políticos solemnes, bien en oraciones de prédica y sermón, amonestan la vía de la virtud o teorizan sobre puntos de ética y buen gobierno. Al frente de ellos debe citarse históricamente el infante Joan d'Aragó, aunque los matices religiosos presenten en él rasgos tan acusados que exijan una calificación aparte, y la colosal figura de Vicente Ferrer, santo, orador, pensador y misionero, una de las mayores de la cultura catalana. De idéntica grandilocuencia oratoria y con superior formación filosófica y humanista, Felip de Malla, canónigo y embajador de Fernando I en el concilio de Costanza y cerca del rey de Inglaterra, admiró a su edad con su portentosa sabiduría e incidió en las cuestiones nuestras, tanto en un libro de apología de la moral cristiana en donde pone a hablar a los filósofos grecorromanos para hacerles reconocer la superioridad del cristianismo [127], como en el discurso que pronunciara delante del monarca

124. JAUME GAÇULL, *Lo sommi de Joan Joan*. En *Lo procés de les olives* (Valencia, Olzina Llibrer, 1501). Bajo el título de *La altercació de Venus ab la raó* (fols. f 5 v.-f 8).

125. «Car diu lo doctor agregi de Roma
en llibre de princeps...»
*Escriu En Moreno al molt magnific mossèn Jaume Gaçull, fent-li gràcies com ha pres la part sua. (Lo procés de les olives,* fol. 17.)

126. En *Lo procés de les olives,* 26 v.

127. Me refiero al que impreso sin lugar ni data se guarda en la Biblioteca de Catalunya, de Barcelona, y lleva por título *Rúbrica de la primera part del Llibre apellat Memorial del pecador remut: Lo qual tracta contemplativament de la mort i passió del fill de Déu fet home, per dar a home perdut reparació.* — Las declaraciones de los filósofos antiguos en los fols. 184 a-188 b.

por los días de febrero de 1413, en el cual parece trazar las dimensiones de la corriente entera al decir que «la llicència del retòric és universal, car pot generalment parlar de tota criatura» [128].

En las cortes catalanas abundan los modelos de un eticismo repleto de pedantería clasicista, sobrecargado de referencias a los autores antiguos, que nada tiene que ver con aquel modo de adoctrinar llano y sencillo que usara san Vicente, y sí mucho con las ampulosidades de la retórica palatina y oficial. Recuérdense por muestra el discurso pronunciado por Joan, abad de Poblet, en las cortes de Montblanc a 17 de octubre de 1414, con tres citas a Cicerón, dos a Boecio y varias a Séneca y a otros [129]; la rebuscadísima oración del abad de Montserrat fray Marc en las de Tortosa a 26 de mayo de 1421, en que para protestar a la reina María de ciertos derechos parlamentarios principia glosando un texto de san Pablo y desarrolla una sarta de citas a cual más afectada [130]; el sermón, que no tiene otro nombre, dicho en las de Barcelona a 1 de febrero de 1413 por el obispo de esta ciudad hablando en nombre de los brazos eclesiásticos y de universidades, donde para sustentar la primacía de la potestad espiritual sobre la secular recurre a un barroquismo conceptual plagado de textos agustinianos y de Hugo de San Víctor, que tan bien se acopla al tono enfático de su vocabulario [131]; el que el ya citado abad de Montserrat fray Marc pronuncia en la sesión de 4 de mayo de 1419, replicando a la proposición real y que quizá constituya el más notable ejemplo de retorismo moralista, cuando al subrayar la necesidad de que el monarca obre justamente, acoge pasajes de Plutarco, Aristóteles, Séneca, Cicerón y Vegecio, para colocar a la justicia en el lugar supremo entre las virtudes y dibujar en qué consista su práctica por los monarcas; castigar adulterios, punir hurtos, defender huérfanos y viudas, menospreciar malvados, condenar impíos y perjuros, sustentar iglesias, escuchar buenos consejos, guardar la patria contra los enemigos, tener confianza en Dios [132]. Todos ellos discursos de ocasión, mas en los que persevera un

128. FELIP DE MALLA, *Dos discursos*, publicados por MARÇAL OLIVAR en los «Quaderns d'Estudi», XIII (1921), 198.

129. *Cortes de Cataluña*, XI (1907), 346-352.

130. *Cortes de Cataluña*, XIII (1909), 43-49.

131. «Car l'espiritual potestat ha e deu instituir la seglar; e açò per tant com per Déu fo primerament instituïda» *(Cortes de Cataluña*, XI (1907), 90).

132. «Quarta virtus Corone regie est justitia que sedes principum firmat in eternum juxta illud philosophi in primo *Rhetorum*. Si justus fuerit Principatus non habet timere ruinam: remota autem justitia, ¿quid sunt Regna nisi magna latrocinia? August[in]us *De civitate Dei*, l. IIII°... Justitia vero Regis haec est: neminem injuste per potentiam oprimere, sine personarum accepcione inter virum et proximum recte judicare, furta cohibere, adulteria punire, adversis pupillis et viduis deffensorem esse, iniquos non exaltare, impudicos et histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periuros non sinere vivere, ecclesias deffensare et pauperes alere, justus super regni negocia constituere, senes sapientes et sobrios consiliarios habere, patriam fortiter et juste contra adversarios deffendere, super omnia in Deo confidere, certis horis oracioni insistere, ante horam congruam cibum non sumere. Hoc enim regni prosperitatem faciunt et Regem ad celestia Regna perducunt» *(Cortes de Cataluña*, XII (1908), 73-74).

modo de adoctrinar continuado y específico, amoldado de una parte a las preocupaciones prerrenacentistas y de otra a la línea moralizadora del buen aconsejar político, en los cuales se aúna lo político con lo ético, en los que el orador hace al mismo tiempo sermón para el alma y amonestación para el rey.

No ha de echarse en el olvido, finalmente, la oración del obispo de Barcelona Simó Salvador replicando a la proposición de la reina María en las cortes de Tortosa el 19 de octubre de 1442, con glosas a un lugar del salmo XLIV: «Astitit regina a dextris tuis, in vestitu deaurato, circumdata varietate», en la que el moralismo trasciende a una teoría completa de la comunidad política donde junta la caridad senequista de la amistosa benevolencia con la armonía en el convivir[133], punto de vista en que remotamente recuerda la concepción de la comunidad como síntesis de beneficios al par éticos y feudalistas que elaboraron los autores portugueses coetáneos de *O livro da virtuosa benfeitoría*, aunque en el obispo barcelonés no asome el ingrediente feudalista tan importante en el infante duque de Coimbra.

15. Entre los adoctrinadores hay que contar asimismo los que ceden a la voz de los clásicos entresacando de sus palabras veneradas consejos para todos los estados de personas. La lista de los traductores y refundidores cae dentro de la literatura del idioma catalán; a mí toca tan sólo indicar la tendencia, relevando únicamente como hombre representativo al mallorquín Ferran Valentí, discípulo del Aretino en tierras italianas y cuya traslación de las supuestamente ciceronianas *Paradojas*, compuesta hacia 1445, lleva un bien labrado prólogo en donde se confiesa la intención moralizadora que le da lugar honroso en el presente capítulo, al paso que se ayuntan curiosamente los elogios al espíritu renacentista simbolizado en Leonardo de Arezzo, «home insigne, glòria e honor de la llengua toscana»[134], con los inflamados ditirambos a la tradición cultural mallorquina encarnada en aquel otro «llum, glòria e honor de la gran illa Balear, doctor e maestre sobre tots los altres, mestre Ramon Llull»[135]. El significado especial radica en la síntesis que realiza y en la intención claramente adoctrinadora con que acomete su traducción latina. Valga su nombre por los de fray Antoni de Genebreda, Bernat d'Oller, fray Pere Saplana y demás traductores, algunos referidos en el primer número de este capítulo.

133. *Parlaments a les corts catalanes*, 184.—*Cortes de Cataluña*, XXI (1915), 38-39.

134. *Prólech ordenat per micer Ferrando Valentí, doctor egregi de la ciutat de Mallorques, en les Paradoxes de Tulli que torna de llatí en romans*, «Museo Balear», segunda época, I (1884), 60.—Que los elogios que prodiga al Aretino valen en cuanto humanista, lo señala al decir de su maestro: «Lo qual, transferí de grec en llatí les *Etiques* d'Aristòtil, *politiques* e *iconòmiques*, e més, un libell lo qual és intitulat o escrit, Plató *in Phedone*, e moltes altres obres, de les quals la narració seria molt prolixa e tediosa» (pág. 59).

135. *Prólech*, 62-63.

## CAPITULO XVI

# UN TIRANICIDISTA: FRAY JOAN CRISTOFOR GUALBES

En medio de la agitada turbamulta del siglo XV no faltó la pluma que recogiera la postura de la burguesía y la anudara con la tradición escolástica del tiranicidio, aprovechando la idea de la noción de la ley como pacto y los precedentes de Caspe, para deducir que Juan II había de ser depuesto, a fuer de incumplidor del pacto con el pueblo catalán, que jurara al ceñirse la corona y prometer respeto a las libertades populares del Principado. Y es de notar fué un hijo de santo Domingo, como si en la riquísima floración del rosal dominicano de la época quisiese Dios hacer gala de una fertilidad que le permitía producir los capullos más variados, desde el áspero teocratismo de Eimerich al fervor misionero de Vicenç Ferrer y a la roja rebeldía de este fray Joan Cristòfor Gualbes, de quien apenas si sabemos las noticias que da Zurita de que vistió el hábito bicolor y fué natural de Barcelona[1].

Predicó fray Joan Cristòfor por toda la tierra catalana y aun redujo a libro dirigido al propio Juan II las prédicas en que censuraba su manera de gobierno, sobre todo la conducta seguida en la prisión del príncipe don Carlos. Y llevando el asunto al terreno legal, le acusaba de haber violado las constituciones del Principado cuando sacó al de Viana, por fuerza, de la veguería de Lérida; por donde aseveraba haber roto el juramento y pacto que ataba don Juan al pueblo de Cataluña, que desde tales hechos podía tratarle como a tirano y negarle la obediencia debida a los monarcas justicieros.

Expresamente negaba el dominico la necesidad de apelar al papa o emperador para el nombramiento de nuevo señor, porque ninguno de ellos ostentaba título de dominio sobre Cataluña, sino que correspondía al pueblo elegir rey, a tenor del precedente sentado en Caspe.

En la doctrina de fray Joan Cristòfor Gualbes se conjuntan diversas influencias; la teoría escolástica del gobernante tirano *ab exercitio*, según la diferenciación que se remonta a san Gregorio Magno; la doctrina de la

1. GERÓNIMO ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, IV (Zaragoza, Juan de Lanaja, 1610), 115 b. — No creo sea el dominico fray Christoval de Gálvez, de quien habla el puntual fray FRANCISCO DIAGO en los fols. 64 v. y 151 de su *Historia de la provincia de Aragón*, presentándole como famoso predicador, autor de cuarenta materias predicables, cuatro cuadragesimales, cuatro santorales y muchas dominicales, amén de un tratado *Del moro mago*, inquisidor general de la Corona en 1452 y particular de Valencia en 1482.

independencia del conde de Barcelona frente al papa y al emperador, lugar común entre los juristas catalanes; al precedente de Caspe, como aplicación práctica de esa independencia nacional; la concepción legalista del constitucionalismo catalán, sustentada por los hombres de leyes a partir de Narcís de Sant Dionís y bandera de la burguesía sublevada; y la idea del pacto político entre la realeza y la comunidad, que se ve presidir la vida pública desde las cortes barcelonesas de 1283. Con tales ingredientes acuñó una postura, que es la lógica y la que apura las consecuencias de las perspectivas de Mieres y Marquilles, en lugar de rendir la doctrina a la realidad de la monarquía prepotente.

Aunque fray Joan Cristòfor se rindió a la postre, quizás al peso violento de la decisión de la contienda a favor de Juan II. Porque al final admitió que la actuación de los compromisarios reunidos en Caspe fué más de tribunal de justicia reconocedor de los derechos de Fernando de Antequera que de comicio electoral de rey; y atendido que en el concilio de Costanza habían sido condenadas las teorías tiranicidistas, profesó pública retractación, con lo cual sería seguramente quemado su tratado; motivo al que se debe hoy apenas tengamos de aquel escrito otras noticias que las allegadas por el infatigable historiador aragonés [2].

2. Gerónimo Zurita, *Anales*, IV, 115-117.

## CAPITULO XVII

# EL REALISMO RENACENTISTA DEL CARDENAL GERUNDENSE

1. Líneas generales del pensamiento político de Margarit. — 2. Los ingredientes del simbolismo didáctico de la *Corona Regum*. — 3. Lo que queda de la libertad política — 4. Juicio crítico.

1. El fruto más sazonado del humanismo político, y aun estoy por decir de todo el Renacimiento en Cataluña, lo forman los escritos del activo partidario de Juan II, Joan Margarit i Moles, natural de aquella Gerona que tantas cunas gloriosas ha mecido en cultura catalana, canónigo y obispo de su Iglesia, embajador y canciller del Principado, honrado por Sixto IV con el capelo cardenalicio de Santa Balbina y hombre al par de espada y pluma, ambas manejadas con un vigor extraordinario hasta sus últimos momentos, acaecidos en la ciudad eterna por noviembre de 1484, pese a sus ochenta años y a las múltiples vías que anduvo por la vida.

Tan agitada como su existencia ha sido la estela de su memoria. Nicolás Antonio le trató duramente como historiador [1] y el diligente Torres i Amat copia uno de esos a su entender equivocados pasajes acusándole de «falta de discreción» [2] en la valoración de las fuentes, en tanto que el no menos erudito jesuíta padre Fidel Fita pone por las nubes sus escritos, encomiando precisamente el sentido crítico que preside a la composición de la gran obra histórica de Margarit titulada *Paralipomenon Hispaniae* [3].

1. Refiriendo que en los *Paralipomenon Hispaniae* de Margarit se encuentran «errores non tolerandos ex non perfecta Antiquitatis cognitione, et ignorantia veteris geographiae» (*Bibliotheca Hispana Vetus* (Madrid, Sancha, 1788), 321 a).

2. Torres i Amat, *Memorias*, 375 a, lamenta la interpretación que Margarit da a determinados datos de Estrabón acerca de la carencia de dioses entre los galaicos primitivos, por servir de argumento en manos de los incrédulos de la Enciclopedia (pág. 374 b).

3. P. Fidel Fita i Colomé, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del... día 6 de julio de 1879* (Madrid 1879), página 34. Tan aficionado era el P. Fita del cardenal Gerundense que sostiene que «ni en ciencia, ni en erudición sagrada y profana, como ni en solidez de juicio, profundidad de ingenio, imaginación brillante y belleza de estilo, siempre propor-

Dejada de lado toda suerte de valoración apologética y religiosa, ha de reconocerse en el Gerundense una erudición clásica nada común en su tiempo y una cultura de la que hace gala en verdaderas oleadas de citas en tropel. Erudición que a veces obscurece la claridad del discurso, a la manera que el fluir del arroyuelo se desborda por el impaciente bullir con que sale de la fuente [4], y que a la postre trae consigo que muchas de sus ideas se reduzcan a repetición literal de clásicos decires, por Margarit paladeados con goloso regusto de humanista.

Pero sin que sea renacentista todo el saber que en él se halla. Uno de los libros capitales que de él quedan es un continuo alarde de la extraña rama de los conocimientos humanos que trata de reducir a las piedras determinadas funciones de mágico simbolismo [5].

El conocer del mundo clásico, aquel asomarse a ojos abiertos a la alucinadora luz de la antigüedad redescubierta, no aparta a este formidable erudito del cultivo de la tradición isidoriana, quizá la línea cultural más sólida e ininterrumpida de todo el medievo catalán. San Isidoro acude a su pluma más que ningún otro autor, pese a ser tan numerosos los que alude, refiriéndose al obispo hispalense para todo, incluso hasta para describir las distintas piedras preciosas de que trata en su *Corona regum* [6].

Ni tampoco el afán por el estudio que sus producciones patentizan le hacen transformarse en sabio huraño, desasido del contorno y a contrapelo de la circunstancia; entra, por el contrario, en las agitaciones de la vida pública al lado de Juan II, de quien alcanzó la confianza máxima de tomarle consejo en la educación de su hijo predilecto Fernando, que el propio Margarit pudo ver reinar en tierras castellanas y aragonesas. En contraste con el otro gran cardenal lusitano con quien pudiera trazarse paralelo, con el centenario y adusto cardenal Alpedrinha, el Gerundense es fuego que se quema en la pugna política diaria y a quien solamente una vitalidad prodigiosa, que hasta en lo literario repercute, pudo permitir componer libros de erudición. Sus tres obras venidas hasta el día son esencialmente escritos de circunstancias. Lo es el *Templum Domini*, redactado entre 1464 y 1466 durante la guerra de los payeses para hacer ver a Juan II la injusticia que suponía un despojo sacrílego que sus par-

cionado a la capacidad del monarca, tuvo quien se le aventajase entre los escritores españoles e italianos de aquellos tiempos» (págs. 27-28).

4. V. gr. al preguntarse «Quid sit virtus» en el capítulo VIII del *Liber Corona Regum*, guardado manuscrito en la biblioteca de El Escorial T.III.1, fols. 17-20, se limita a glosar cuanto «difinitur autem virtus multipliciter ab Agustino, Aristotile et Ysidoro» (fol. 17).—A veces, sin embargo, trátase de alardes que subyugan. Por ejemplo, el que en la misma *Corona* hace desde la mención de Baco para acá, en el capítulo IV, «De primis regibus qui diademate usi sunt», fols. 11 v.-12 v.

5. A veces llego a preguntarme si la tomaba en serio, al leer en ocasiones la seriedad con que dice que el zafiro es apto para simbolizar la virtud de la justicia a causa de sus efectos naturales en «deprimendi denuo fluxum sanguinem et sudores restringendi» (*De corona regum*, 32).

6. Por ejemplo, la descripción del zafiro o *safiro* en *De corona regum*, 32.

tidarios acababan de realizar en el monasterio de Ripoll [7]; lo es la *Corona regum*, compuesta para la educación del infante don Fernando [8]; y lo son al cabo los *Paralipomenon Hispaniae*, en los que aprovecha su afición histórica y su arsenal de noticias eruditas para festejar a su modo la dichosa unión de las dos grandes entidades políticas peninsulares [9]. Y la cuarta obra de que hay recuerdo, la *Sedes regum* según Fita [10] o *Epistola seu libellus* de Nicolás Antonio [11], tenía fines didácticos concretos análogos a los de la *Corona*.

Esta cercanía a lo real hace que la magna preocupación, casi diría obsesión, de Margarit sea encontrar un eje político firme que no muevan los vendavales epidemia de la época. Tendencia común a todos los escritores políticos del Renacimiento, que sienten la inestabilidad de aquella hora de crisis para los valores antiguos y buscan casi a tientas un asidero inconmovible que frene el caos social de las dañosas situaciones cotidianas. Pocos años después Maquiavelo verá en un príncipe nacionalista y laico la segura quietud de Italia, mientras Bodino, que ya tiene la unidad de la persona real, postulará únicamente un refuerzo de sus poderes y una independencia pura técnica de sus mandatos.

Margarit presiente la crisis, de la que ha visto ligeros chispazos en la hoguera de las contiendas civiles catalanas, bien que no puede prever la diferencia de calidad entre los fuegos peninsulares y los de ultrapirineos. Por eso escribe sus libros inmerso en igual preocupación de encontrar una tierra segura donde posar las plantas, la cual quiere cultivar valiéndose del brazo fuerte del joven príncipe que educa. Ya a su padre, a aquel astutísimo y verdaderamente maquiavélico señor que fué Juan II, le prometía como premio el más valioso del respeto que impetraba para

7. JAUME VILLANUEVA, *Viaje literario a las Iglesias de España*, VIII (Valencia 1821), 27.

8. «Cupienti michi Illustrissimi princeps pro deuotione q. ad te tuosque genitores habui ad ineunte etate studiorum meorum serenitati tue aliquid demandare quod esse etati tue aptum et pro dignitate dignum ac mea deuotione acomodatum in mentem venit huius operis consideratio» *(Corona regum*, 4).

9. Es lo que se deduce de la dedicatoria o, dicho a lo renacentista, «autoris proemium in quo Fernando et Elisabae Castellae et Aragoniae Regibus praesens opus consecrat», donde se lee: «Cum descripsissem libris decem obliterata Hispaniae, quibus illa dignius consecrare potui, quam vobis serenissimis Ferdinando et Elisabe Regi et Reginae Castelle et Aragonum. Qui succedentes paternis et auitis regnis, ipsa coniugali copula, utriusque Hispaniae citerioris et ulterioris unionem fecistis» *(Paralipomenon Hispaniae libri decem* (Granata, anno MDXLV mense octobri), cita al folio 1).—Esta exaltación de Hispania, siquier sea a lo erudito y en un momento ulterior a las apologías de la idea nacional catalana salidas de sus labios en las cortes barcelonesas de 1454 y relatadas en el capítulo I, párrafo 3, de la presente historia, demuestra el oportunismo de todos los escritos de Margarit al paso que constituyen su contribución a la unidad española que Fernando e Isabel realizaban «ipsa coniugali copula», como nos declara demasiado realísticamente.

10. P. FIDEL FITA, *Discurso*, 26-27.

11. NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, 322 b.

la Iglesia, una estabilidad en el solio para él y sus descendientes [12]. Ahora al hijo, la mejor promesa de felicidad es la de un gobierno tranquilo y sin rebeliones [13] y la restauración anhelada de la paz [14]. Y es que la realidad se impone, y la realidad renacentista obligaba a colocar por encima de todos los valores el valor de llevar las riendas del gobierno; lo audaz de Maquiavelo estuvo en decirlo lisa y llanamente, prescindiendo de toda consideración moral o religiosa, señalando con crudeza la voz del sentimiento general; mas, con ser exagerada y hasta cínica, su postura tenía mucho de la común opinión de la época, cual lo prueba ver la analogía entre el punto de vista que le lleva a sus desmesuradas apreciaciones y el que sustenta dentro de la más pura ortodoxia moral y religiosa este otro hijo de la coyuntura renacentista, el cardenal de Santa Balbina Joan de Margarit.

2. La obra en que mejor se aprecian las características doctrinales del pensamiento político del cardenal de Gerona es la *Corona regum*, habida cuenta de la intención didáctica que la preside, en tanto que las demás son hijas de una afición historicista ajena al teorizar iuspolítico o del vuelo pasajero de una circunstancia concretísima. Es en ella, junto con su pareja *Sedes regum*, donde adrede se ocupa de los temas de esta historia.

Lástima que la posible pérdida de la segunda, o al menos mi desconocimiento de donde pueda conservarse, me fuercen a reducir mi análisis a la *Corona*, siendo así que en el propio juicio del autor formaban conjuntamente un cuerpo íntegro de ideas, siendo la *Corona* un capítulo de los cuatro que comprendía la *Sedes*, una rama especial que presupone el estudio más general en que la *Sedes* consistía. De las cuatro insignias que los monarcas usan y que Margarit comentó alegórica y moralísticamente, tres eran estudiadas en la *Sedes regum:* la espada, que simboliza la administración de justicia; el cetro o «virgua», que reduce al pueblo a paz, razón y orden; y el trono, que significa la rectitud en el juzgar. Solamente el cuarto atributo, la corona, ha llegado a nosotros con toda su larga teoría de símbolos y consejos [15]. En la obra general y anterior quedó guardada, y tal vez hoy en el secreto del olvido, la concepción fundamental que Margarit tenía de la realeza y de la comunidad política.

Mas, aun siendo obra secundaria y subordinada, la *Corona* presenta el máximo interés. Es la obra erudita que cierra una muy larga línea

12. «Tu ergo, Rex, regnum tuum Deo referens, illatas ab eo angustias patienter sustine, et a veritate fidei et religionis non declinans sed in vera fide et religione permanens, mereberis diu in tuo regio solio speciem observare, ac illud in filios filiorum transmittere in generationes multas» *(Templum Domini;* en FIDEL FITA: *Discurso,* 219).

13. *Corona regum,* 4.

14. Habla de «recuperare amissamque olim pacem reipublicae restituere valeamus tranquillaque etate residuam vitam agere felicem» *(Corona regum,* 89).

15. «Quatuor enim insignia defert Rex quorum singula sua misteria habent, de quibus latius dixi in altero opere meo quod tue serenitate describitur» *(Corona* regum, 9).

del pensamiento catalán, iniciada con las alegorías mitad filosóficas y mitad místicas del iluminado Ramon, elevada a obscuros simbolismos por Arnau de Vilanova, alimentado por los riegos judaicos de Jahuda Bonsenyor, por la lluvia moralista del traductor de Cessulis y por el rocío italiano de fray Joan Pasqual, que ahora Margarit labra con la técnica perfecta del humanista rico en clásicos abonos. Es la *Corona* libro de grande madurez política al término de la serie de adoctrinadores catalanes, preciso en las citas, elegante en la dicción de un latín sin saltos bárbaros, pulido de forma y abundoso de conceptos, intencionado, ágil e instructivo.

Todo se reduce en él a analizar la corona con que los monarcas pregonan su dominio, desentrañando lo que tal adminículo indique. Y son dos, en opinión de Margarit, los significados: uno, externo, que denota la grandeza de quien la lleva y el honor que le sea debido, en cuya acepción es la corona regia secuela del laurel portado por los vencedores clásicos y de la diadema sacerdotal de Aarón [16]; otro, interno, que delata una de las atribuciones reales, la de gobernar enmendando a los súbditos, inscrita en la etimología del vocablo, pues para el cardenal de Santa Balbina lo mismo que rey viene de «regendo», corona viene de «a corrigendo sive a correctione», acepción que corrobora con la conocida cita paulina del carácter divinal de los mandatos de las potestades humanas [17].

El simbolismo comienza al observar las piedras preciosas que exornan las coronas reales y al atribuir a cada una, mitad filosofía política y mitad arte secreta, determinadas virtudes [18]. El detallado estudio de las fuerzas ocultas de las gemas en relación con la importancia de las virtudes que simbolizan lleva de la mano a la especial didáctica del libro.

Que por lo mismo presenta originalidad en el planteamiento que da a la estampa del príncipe perfecto allí propugnado, siendo clasicistas o catalanes los ingredientes que emplea. Separemos cada uno de esos aspectos; clasicismo, influencias patrias y simbolismo original.

El fondo clasicista de la formación cultural del Gerundense se revela en las definiciones que emite acerca de los temas técnicos de la filosofía política; v. gr. su concepción de la comunidad es la misma ciceroniana del pueblo: «populum autem esse multitudinis cetum juris consensu et utilitatis communione...» [19]; su idea de la justicia es idéntica a la letra

16. «Designat autem corona regis gloriam et honorem» *(De corona regum,* 13).

17. «Quoniam sicut rex a regendo dicitur, ita Corona a corrigendo sive a correctione, cum est si ad eius expectat officium dirigere, et corrigere. Unde apostolus ad romanos cum de rege deseruisset dicens qui regi resistit dei potestate resistit» *(Corona regum,* 12 v.).

18. «Hic enim est Corona ornatus per hos preciosos lapides virtutum diversitatem significans» *(Corona regum,* 15 v.). «Et sicut materialis corona cum auro et gemmis ornatur occulis intuentibus afert amenitatem. Ita maiorem cum Intellectu fuerit copiosissime comprehensa» (fol. 4 v.).

19. *Corona regum,* 32 v.

de los juristas clásicos: «describitur enim justitia secundum leges quod sit ut alterum non ledat et ius suum unicuiq. tribuat» [20]; etc.

Las influencias patrias salen a la luz en el carácter electivo que a su entender tiene en determinados momentos la corona; por más que lo encubra con citas clásicas, ya que fuera falta de imperdonable inoportunidad en el gran político que fué recordar cosas poco gratas al oído de un hijo de Juan II, en el fondo palpita la memoria de Caspe que por vía electiva sentó en el trono al abuelo y homónimo de su real pupilo. Cicerón, Aristóteles, la tradición escolástica del pacto, todo se aúna para amparar el vivo recuerdo de 1412, en una visión que no deja de exaltar a la realeza, pero que conserva las esencias del pensar nativo. La conclusión, sobremanera teñida de aristotelismo, a que Margarit adviene es la de la existencia natural de las comunidades humanas, nacidas del apetito sociable del hombre; de donde la necesidad de una ordenación y del nombramiento de un rector que organice la vida común, rector que es el rey. Por lo que se ve la antigüedad de la institución monárquica [21], sin mengua del carácter electivo del sujeto que la encarne [22], ni de la necesidad de su existencia [23]. Maravillosa fábrica conceptual que aunaba la tradición nacional con las nuevas realidades del ambiente, envolviéndolo todo en el manto dorado del saber antiguo. La concepción de un «rector» a un tiempo «necessarius» y «electus» junta sin fisuras la firme realeza de la hora, el aristotelismo antiguo y el ya feneciente iusconstitucionalismo catalán.

El simbolismo didáctico es la dorada producción de este Margarit hábil y docto, que proyecta sobre él la gracia moralizadora del medievo con fines didácticos y sin menoscabo de sus gustos humanistas. Le basta trazar una tabla de los deberes del monarca sin salirse del marco eticista, porque ya no era tiempo de evocar a lo Mieres la imagen de una monarquía legalmente limitada, que mucho habían pesado los años de

20. *Corona regum*, 7 v.

21. «In quacumq. enim re publica unus rector ab initio statutus est qui politicam vitam exerceret dirigeretq. De causa vero institutionis ipsorum regum et q. fuerit pro Justitia ministranda in secundo libro de officiis Cicero meminit per hec verba. Michi quidem non apud medos solum ut ait Herodotus sed etiam apud maiores nostros Justitie fruende causa videntur olim bene morati reges constituti... Justinus vero ipsorum regum institutionem deferibit...» *(Corona regum*, 5 v.). — En igual sentido anota como fueron reyes en la *Biblia* tanto Adán cuanto los instituídos por los profetas, y que en el *Evangelio* de san Mateo se habla de los reyes venidos del Oriente *(ibidem)*.

22. Por la «multitudine hominum unus rector necessario electus est, qui et diversas opiniones in unum traheret et rei publice utilitate prospecta in unum et rectum perduceret, huius autem rei publice administrator et rector rex appellatur» *(Corona regum*, 10). En el fol. 5 v. habla de que el rey «statutus est». — En el *Templum Domini* hacía también notar a Juan II que reinaba en Navarra no solamente por «dotali jure», sino a la par por «voluntate magnatorum regni» *(Templum Domini*, 168).

23. «Hoc autem oficium summe omnem gregarie multitudine p. necessarium fuit. Cum enim homo inter cetera animantia sit animal sociabile atq. communicativum» *(Corona regum*, 10).

Juan II en la máquina constitucional de Cataluña; una lista de deberes meramente morales que serán las postrera esperanza de una libertad ya casi anacrónica.

Así le vemos, muy mucho a lo medieval y muy poco a lo patrio, reducir su exposición a la teoría de un príncipe moralmente perfecto, mas sin evocar los medios que puedan hacer efectivos unos límites a su posible imperfección. Le aconsejará, sólo como didáctico y nunca como jurista, su deber de dirigir rectamente a la comunidad, subrayando que según los doctos antiguos para eso fué creada la realeza [24]; le dirá que su puesto no es granjería, sino oficio; que debe seguir los preceptos de la ley de Dios y los consejos de los entendidos [25]; que la justicia es el único medio de mantener la comunidad cuyo gobierno le compete [26], amén de ser gran virtud [27]; que la sabiduría de Dios es la principal de las condiciones de un monarca [28]; que para el cristiano, y también para el cristiano coronado, no hay más meta que la eterna bienandanza [29]; etcétera. Postura de maestro que está muy lejos de la tajante referencia a leyes, empleada por Mieres y por Marquilles.

El procedimiento moralizador consiste en la ingeniosa manera en que Margarit refiere al carbunco la prudencia [30], la docilidad al rubí [31], la justicia al zafiro [32], la circunspección al jacinto [33], la cautela al granate [34], la piedad al ónix [35], la fortaleza al diamante [36], la magnificencia a

24. En dos ocasiones repite la alusión a san Isidoro de que rey viene de regir. «Rex a regendo dicitur secundum Ysidorum et Aristotilem in libro politicorum. Cuius officium est populum et rem publicam jure et legibus administrare seq. ac ipsam rem publicam dirigere» *(Corona regum,* 5). «Rex ut diximus a regendo dicitur secundum Ysidorum cuius oficium est semetipsum et alios dirigere secundum Aristotilem in libro politicorum» *(Corona regum,* 9).

25. *De corona regum,* 41-42, comentando el «De lapide electorio per quam obedientia significatur».

26. «Rempublicam sine justitia esse non posse» *(Corona regum,* 32 v.).

27. *Templum Domini,* 193, según Egidio Romano «post Aristotelem».

28. «Quapropter Majestas eadem, similibus abusibus providendo», dice a Juan II, «dignetur similia a suis militantibus exstirpare, sciens regnuum tuum sine sapientia non posse consistere, cujus sapientiae timor Domini (Proverbiorum primo); ipsamque sapientiam non posse consistere, nisi quatenus religioni sit unita, ut superius enarratum est» *(Templum Domini,* 101).

29. *Corona regum,* 11.

30. *Corona regum,* 20-23 v. «De carbunculo corone regie qui prudentiam significat».

31. *Corona regum,* 23 v.-26 v. «De lapide rubino, per quem significatur docilitas Regis».

32. *Corona regum,* 31 v.-39. «De safiro coronae Regis, qui justitiam significat». —El P. Fita dice erradamente «sapphiro» al transcribir la lista de los capítulos del *Corona regum* en *Discursos,* 25.

33. *Corona regum,* 27 v.-28. «De iacinto et Regis circunspectione.» —El P. Fita dice por error «hyacintho» *(loc. cit.).*

34. *Corona regum,* 28-29 v. «De lapide granato qui cautionem significat.»

35. *Corona regum,* 39-40 v. «De lapido onicino, per quem latria significatur.» —El P. Fita dice «onychino» *(loc. cit.).*

36. *Corona regum,* 42 v.-45. «De adamante, per quem fortitudo significatur.»

la perla [37], la constancia a la turquesa [38], la perseverancia al topacio [39], la templanza a la esmeralda [40], la sobriedad a la amatista [41], la continencia al ágata [42], la verdad al iris [43], etc. etc., para aconsejar que el príncipe haga suyas las virtudes pregonadas en la riqueza de las gemas de la corona.

De todas ellas, la más interesante es el carbunco simbolizador de la prudencia, por cuanto en esta prudencia del Gerundense volvemos a topar con toda crudeza Maquiavelo. En contra de la trayectoria aristotélico-medieval, que colocaba a la justicia por primera de las virtudes, para Margarit, hijo del momento y práctico de la política, la principal es la prudencia, o sea aquella que enseña a «aplicare occurrentibus casibus et negocijs pertinentes et distinguere inter tempora, loca et personas» [44]. Cierto es que no la concibe separada de la justicia; mas el hecho de que la anteponga a todas perfila aquí como en su idea de que el sumo bien político reside en la permanencia en el poder, una visión puramente renacentista de la cosa pública, más cercana — pese a todos los correctivos que luego le ponga — de Maquiavelo que de los grandes moralistas medievales. Es la revisión de valores que trae consigo el Renacimiento, la misma que después se acogerá sin reservas en *Il príncipe*, la que se percibe ya tiñendo de evidentes novedades la construcción de este cardenal, moralista y preceptor de príncipes. No nos sorprenda, pues, que Maquiavelo tomara por modelo a Fernando *el Católico;* el agudo realismo del monarca aragonés alentaba ya en las lecciones que recibiera de sus dos grandes maestros: de Juan II, sin más conciencia que sus intereses ambiciosos, y de este obispo de Gerona, que siente la urgencia de los nuevos planteamientos, aunque apenas la delate su artificio en encubrirlas tras la nube de humo de una erudición extraordinaria.

Perspectiva realista que repercute asimismo en su doctrina del tirano. Nada de condenas violentas, sino en lo abstracto repetir la definición escolástica de que es tal quien antepone la propia utilidad a la públi-

37. *Corona regum,* 47 v.-49. «De margarita et unione, qui magnificentiam significat.»

38. *Corona regum,* 50-51 v. «De lapide torogio, siue turchesio, qui constantiam significat.»

39. *Corona regum,* 51 v.-52. «De lapide topazio, qui perseuerantiam significat.»

40. *Corona regum,* 54-55 v. «De smaragdo, per quem significatur temperantia.»

41. *Corona regum,* 55 v.-58. «De lapide amethysto, per quem designatur sobrietas.»

42. *Corona regum,* 58-62. «De lapide qui gagates dicitur, et continentiam significat.» — El P. Fita dice «achates» *(loc. cit.).*

43. *Corona regum,* 77-80. «De lapide, qui dicitur iris, per quem veritas intelligitur.».

44. *Corona regum,* 20 v. — Por lucir en la noche el carbunco «hic enim lapis prudentie virtutem significat, que maior est inter omnes virtutes morales. Est autem maxime animadvertendum q. ad esse ut prudentia dicatur et sit simul virtus requiritur. q. illi justitia conjungatur secundum Tullium ciceronem libro secundo de oficiis... tunc enim recte aliquem prudentem dicimus cum et iustus est» *(Corona regum,* 20). — La circunspección y la cautela son subclases de la virtud de la prudencia, por ser el jacinto y el granate, que respectivamente las simbolizan, meras subespecies del carbunco (fols. 28 v. y 28).

ca [45]; y a la postre, llamar tiranos a todos quienes se opongan a los intereses e intenciones de su señor Juan II, especialmente a los sublevados catalanes [46], reservando para el padre de don Carlos de Viana nada menos que el dicho apostólico de que los píos padecen persecuciones [47]. ¡Qué estupenda lección de cinismo supermaquiavélico presentar a Juan II por víctima inocente de su propia rectitud de vida!

3. ¿No quedaba, entonces, en Joan Margarit, ningún principio de aquellos que informaban la libertad política tan cara a sus paisanos? ¿Hasta qué punto llega este prodigioso realismo renacentista del fiel servidor de Juan II? Ya he señalado como no tiene ninguna consecuencia práctica su encubierta evocación del compromiso de Caspe en la teoría erudita del origen electivo de los príncipes; veamos ahora hasta dónde alcanzan las facultades del señor sobre sus súbditos.

La respuesta es simple: hasta donde alcance la capacidad de actuación exterior, pues a los actos internos ha de aplicarse la norma romana de «cogitationes penam nemo meretur» [48], a la que el Gerundense busca una base filosófica en el Estagirita. Pero no por ello cae en la visión liberal moderna que exime los actos del pensamiento a toda sanción, ya que si están fuera de la esfera de las facultades del príncipe seglar, entran de lleno en las que competen a las jerarquías eclesiásticas [49]. El cuerpo para el príncipe, el alma para Dios. La única libertad que Margarit conoce es la resultante del dualismo de los dos grandes poderes rectores de la sociedad cristiana; pero se echa de menos en sus obras el espíritu de autarquía individual que era esencia de la constitución política catalana. Y es que había actuado ya el rey Juan II.

4. Humanista, eruditísimo, dechado de cultura y gracias literarias, fué Joan Margarit i Moles un típico personaje de Renacimiento abierto a las inquietudes del instante y todo ojos a los avatares de las circunstancias. El cúmulo, ciertamente grande, de su sabiduría se le va al servicio del

45. «Tirannus enim propriam et non comunem utilitatem contemplatur» (*Corona regum*, 10 v.). En otro lugar puntualiza el origen griego del vocablo (fol. 33).

46. Entre ellos el condestable Pedro de Portugal (*Templum Domini*, 168), el cual repite la tiranía que san Julián de Toledo atribuyó al conde rebelde Paulo el sublevado en la Aquitania (*Templum domini*, 155).

47. *Templum domini*, 168, donde aplica a Juan II las frases de san Pablo *II Ad Timotheum*, 3: «Omnes qui pie volunt vivere in Domino persequutionem patientur.»

48. «Unde Aristoteles in quinto *Ethicorum* voluit Iustitiam que principibus committur tantum versari circa interesse rei publice et operationem rectificationem, ex quorum philosoforum doctrina Iurium consulti illam decreuerunt legem que in titulo de penis locatur que incipit. Cogitationis penam nemo meretur. Ex qua lege aperte mostratur Reges non posse se intromitere de his que in solo cogitatu consistunt, sed tatum operationes puniunt que rem publicam videntur ofendere. Punit ergo princeps seu rex non cogitationes hominum sed operationes et delicta que ad actum deducta sunt per alterum ex corporeis sensibus et non quidem omnes actus punit sed actus tantum» (*Corona regum* 7-7 v.).

49. «Cogitationes enim hominum soli deo referuntur et ipsius loco sacerdotio» (*Corona regum*, 7 v.).

accidente transitorio; parece cumplirse en él el destino de muchos humanistas de aquel siglo, que, afanados en descubrir viejos valores culturales, los sacrifican al aluvión del suceso pasajero.

La vida no le negó ocasiones con que satisfacer la meta de su ambición. Canónigo, obispo, cardenal, canciller y embajador, pasó por la existencia llenando la copa de las grandezas con el licor único con que podía llenarse en la corte de Juan II, con el vino agrio de la intriga y de la simulación. No cabe en presencia de sus escritos caer en la suprema ironía de no calificarle de hombre avezado a las contiendas públicas, ni ver en él el sello de aquella nueva jerarquía renacentista que sitúa a la cabeza de las valoraciones humanas la estimación de la permanencia en el dominio de los resortes del poder.

Así es algo nuevo en la trayectoria del pensamiento político catalán. Más allá del romanismo, que a la postre era una tendencia doctrinal con repercusiones políticas, Margarit pone encima de la cabeza la desnuda realidad política, aunque no alcance su audacia innovadora a no cubrirla con la hoja otoñal caída de la parra de la erudición al soplo del viento de las circunstancias catalanas del tercer cuarto del siglo XV. Se han acabado las perspectivas medievales o las preocupaciones burguesas que abanderaran los juristas; quedó a un lado el ingenuo teorizar lírico de poetas y pulidores de la prosa catalana que acunaban con decires moralistas o literarios los primeros balbuceos del idioma; no interesa la superación del feudalismo, magna cuestión que quemaba las plumas apasionadas de la primera mitad de aquella centuria agitadísima; hay ya una solución que a todas las demás se impuso, la prepotencia del monarca, idea a la que el obispo de Gerona va a servir con todas sus fuerzas y a cuyo triunfo brindará toda suerte de argumentos.

Cierra sí, en este ocaso de la gran Cataluña del medievo, la línea fina de los simbolistas, aportando varias cosas que los anteriores cultivadores habían desconocido, aun siendo algunos de la talla de un Ramon Llull o de un Arnau de Vilanova: la impronta de un latín de alabar en edad en la cual bullían centenares de buenos latinistas, y el gusto por la imagen alada y oportuna. En este don del artificio adecuado, en esa fruición verdaderamente humanista por la comparación discreta, en aquel forjar imágenes de didáctica política arrancando de postulados filosóficos bebidos en sus propias fuentes clásicas, no tiene rival que se le acerque; su doctrinal político es en verdad un prodigio de elegancia que quedará en tal sentido por modelo.

Pero nada podrá borrar, ni siquiera con ser tantas las bellezas de la dicción y el buen capricho de las imágenes, ese oportunismo renacentista y esa tendencia al realismo que trae involuntariamente el recuerdo de Maquiavelo, por mucho que la astucia y los saberes de este auténtico cardenal del Renacimiento intenten disimularlo poniendo en la empresa lo más granado de su experiencia mundana y la más encantadora de sus añoranzas clasicistas.

## CAPITULO XVIII

# ECOS DE LA POLÉMICA HUSSITA: JOAN DE PALOMAR

1. Los enemigos de Joan de Palomar. — 2. Sus tareas en Basilea. — 3. La defensa de la propiedad de los clérigos. — 4. Otros aspectos del pensamiento político de Joan de Palomar. — 5. Aspectos catalanes de su obra.

**1.** Vamos a cerrar la Edad Media catalana con el examen de la ideología de un hombre cuyas actividades de escritor transcurren fuera de los linderos de Cataluña: Joan de Palomar, canónigo y arcediano barcelonés, una de las figuras de mayor relieve en el concilio de Basilea.

Cae fuera de la presente historia hacer relación de las vicisitudes de la política adoptada por los reyes catalano-aragoneses respecto al Gran Cisma de Occidente y al período de agitados intentos de reforma que le sigue. En los comienzos del siglo XV, a la época del concilio de Pisa, el apoyo a Benedicto XIII es ardiente, casi como a papa nacional; así, por ejemplo, el 14 de diciembre de 1409, durante la que las relaciones parisinas enumeran por décimaoctava sesión del concilio, los embajadores catalanes actúan en calidad de protectores de los legados del irreductible pontífice; conducta que prosigue mientras el concilio de Constanza, con un análogo patronazgo catalano-aragonés en las sesiones del 12 y 13 de enero de 1415, hasta que viene el abandono de la obediencia del papa Luna en la convención suscrita en Narbona con el emperador Segismundo y otros príncipes a 13 de diciembre de 1415. La actitud de los catalanes secundó ardorosamente la conducta de Fernando I en cuanto a fidelidad a Benedicto XIII; todavía, a lo largo de las negociaciones de Perpiñán que precedieran a los acuerdos de Narbona, son gentes de armas catalanas las que constituyen las guardias personales y más de fiar del papa aragonés [1].

Lo que sí preocupó de siempre a los reyes catalano-aragoneses, por encima de las rencillas menudas que surgieran en el recuento de votos dentro de la llamada «nación española», que integraban los obispos de la confederación oriental junto con los de Castilla, Portugal y Navarra,

1. CHARLES-JOSEPH HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande, corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. LECLERCQ, VII (París 1916), 368.

fué el mantenimiento de la ortodoxia dogmática. Ya en 28 de abril de 1415 Fernando I escribía una carta al emperador Segismundo excitándole a proceder con mano dura contra las sectas bohemias que capitaneara Juan Huss [2], y esta línea de conducta, sostenida por Alfonso *el Magnánimo*, es la que aureola la tarea histórica y refleja la postura ideológica de Joan de Palomar en el concilio de Basilea.

Representó Juan Huss una revuelta evangelista en idéntica orientación a la postulada por Juan Wycleff en Inglaterra durante el siglo XIV y pareja a la llamarada rebelde que contra Roma encendió Martín Lutero en el siglo XVI. Arrancando sus posturas de un tema ya suscitado en la centuria duodécima por las sectas de beguinos y fraticelli heterodoxos, y dentro de la Iglesia por el extremismo franciscanista de Miguel de Cesena, era ya antigua la tendencia a postular un retorno a la pureza de las costumbres evangélicas, con las secuelas de un menosprecio para la máquina eclesiástica del pontificado romano, para el hierro de los poderes materiales en la espada del Vicario de Cristo y hacia la posesión de bienes por el clero en cuanto tal clero. Ya he razonado en otro libro mío, y a lo dicho allí me remito ahora [3], los ecos que la cuestión asume en el pensamiento medieval inglés, no ya solamente en los sectores agustinianos que culminan en el *De vita evangelica* de Geoffrey Hardeby [4], sino en la postura del propio Wycleff con su violento antipapismo. Wycleff entendía la Iglesia como el conjunto de los predestinados, siguiendo el voluntarismo radical predominante en suelo inglés; y trasladando a un terreno político tales premisas concluye por afirmar la necesidad de un gobierno en la iglesia y en la comunidad política de los predestinados rigiendo a los precitos. Siendo así que el rey es señalado por Dios por vía de herencia, al paso que el papa resulta nombrado de la elección posiblemente errada de los hombres, el carisma político brota por teoría del poder adecuada a su condición de jurista de la Corona inglesa. Conjúguese con esto la libre interpretación de las Escrituras por todos los cristianos y la exclusiva validez de la letra evangélica para regir las vidas de los hombres, con menosprecio de las interpretaciones eclesiásticas; añádase la agudeza con que ataca a la máquina eclesiástica romana, apoyándose en los desafueros de entonces, en el orgullo, en la simonía, en la acumulación de riquezas [5]; piénsese el modo en que achaca a la falta de humildad evangélica la existencia del cisma que laceraba el cuerpo de Cristo [6]; apúrese su nacionalismo religioso, por el que funde la iglesia con la potestad civil; y de todo ello podrá fácilmente colegirse la virulencia con que acusaba a los clérigos, y especialmente a los miem-

2. Charles-Joseph Hefele, *Histoire des conciles*, VII, 222.

3. Francisco Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa* (Madrid 1946), 47-124.

4. Sobre este personaje, vide además Aubrey Gwynn, S. I., *The English Austin friars in the time of Wycliff* (Oxford University Press, 1940), 90-95.

5. John Wycliff, *Conclusiones triginta tres sive de Pauperiate Christi* (*Opera Minora*, edición Loserth (London 1913), 19-73).

6. John Wycliff, *Tractatus de officio regis*, edición Alfred Pollard y Charles Sayle (London 1887), 259.

bros de las órdenes de carmelitas, agustinos, jacobitas o dominicos y minoritas o franciscanos, construyendo con sus iniciales el insultante anagrama de *CAIM* con que los distinguía [7].

Semejantes ideas wycleffianas pasan a Bohemia por conductos diversos, mezclándose allá con una hilera entera de pensadores y teólogos bien dispuestos a hacerlas entraña del nacionalismo eslavo antiteutón. Es también un agustino, como lo fué Hardeby y lo será Lutero, el austríaco Conrad Waldhauser, quien choca con los monjes en sus campañas en pro de la pobreza evangélica, siendo atacado fieramente por franciscanos y por dominicos; pero son sus oyentes eslavos Juan Milic y Matías de Janow los que dan a la bandera un color nacionalista checo, arrastrando a la nobleza de esta raza y a las masas populares de esta lengua, con sus enardecidas prédicas en el accesible idioma del común de las gentes de aquel pueblo. La introducción por el joven caballero checo Jerónimo de Praga hacia 1398 de las obras de Wycleff da argumentos nuevos, y ya decisivamente fuera de la ortodoxia católica, a estos grupos levantiscos.

Juan Huss, nacido en Hussinetz en 1369 de una estirpe de campesinos eslavos y elevado en 1402 al cargo de rector de la Universidad de Praga, será la cabeza de ellos. Sus palabras dominicales a las gentes afines en la iglesia de Belén de Praga, marcan las consignas desatadas de ese wycleffianismo bohemio. Iluminado y luchador, apasionado amador de sus pensamientos, grande conocedor de las Escrituras y eximio disputador en defensa de las propias interpretaciones que la lectura de ellas le sugería, supo poner la gallardía del fanatismo cerrado de sus convicciones por encima de las apetencias de la carne y morir en el poste del fuego en Constanza el 6 de julio de 1415, para los padres del concilio como un heresiarca, para sus seguidores bohemios como un mártir.

Que con las llamas de Constanza no cayó la bandera enarbolada por Juan Huss dícelo la continuación de sus secuaces y las preocupaciones que éstos suscitan a los padres del concilio de Basilea. Siendo cabalmente en las actuaciones de este concilio, con tal motivo, donde aparecen las tareas y los escritos por los cuales Joan de Palomar viene hasta estas páginas.

2. En la sesión celebrada el 10 de octubre de 1432 los congregados en Basilea acuerdan designar como ponentes en la cuestión bohemia a cuatro doctos personajes, cada uno encargado de estudiar un aspecto concreto del problema e informar luego a los representantes de la cristiandad. El eslavo Juan de Ragusa fué encargado de ocuparse de la comunión con ambas especies de pan y vino por los grupos checos practicada; Gilles Charlier, deán de Cambray y miembro de la nación francesa, tendría por misión tratar de señalar el castigo que corresponda a aquellos que pecaron mortalmente; el dominico y profesor en Colonia, Enrique de Kalt-Eysen, de la nación alemana, habría de ocuparse de los puntos tocantes a la libertad de predicar la palabra de Dios los seglares, que en Bohemia se venía practicando según la laicización anticlerical típica

7. JOHN WYCLIFF, *The Church and her members* (*Select English Works*, edited from original mss. by THOMAS ARNOLD, III (Oxford, 1871), 348-350.

de los wycleffianos; y, finalmente, tocó al barcelonés Joan de Palomar, por parte de la nación española, dilucidar todo lo concerniente a la propiedad temporal de bienes materiales por los clérigos en cuanto tales clérigos.

Quedó fama en los fastos conciliares de un famoso discurso pronunciado por el arcediano barcelonés en polémica contra el inglés tránsfuga a Bohemia y antiguo discípulo de Wycleff, Pedro Payne, larguísimo discurso que duró cuatro días, escalonados desde el lunes 23 de febrero al último día de este mes del año 1433, y del cual se conserva una reproducción incompleta en la colección de Juan Domingo Mansi [8]. Discurso que motivó una réplica violentísima por parte de Pedro Payne, en la que éste califica a Joan de Palomar de hereje, así como de ladrones a los clérigos poseedores de bienes; reiterada en un nuevo discurso la postura del catalán [9], discurso tenido el último día del mes de marzo, es mantenida también la posición suya por Pedro Payne en una nueva oración del día 8 del mismo mes, en el sentido de que a ningún clérigo, ni siquiera al papa, le es lícito detentar poderío temporal.

Enviado a Praga en representación del concilio, vémosle a 15 de junio de 1433 asistir a una junta en la sala grande de los cursos de teología del Colegio Carolino, en la que comienza a dar muestras de su catalana flexibilidad en los manejos diplomáticos, pues propone a los checos acudir a un sínodo en cuyas manos dejasen el cuidado de resolver las diferencias existentes; propuesta repetida en otros términos el día 20 de junio, al pedir a los checos designen una comisión que entable negociaciones con los representantes del concilio. Todo habilidad de negociador sagaz, porque al regresar a Basilea e informar al concilio en la sesión secreta del 13 de agosto acerca del resultado de sus gestiones, pinta en negros tonos la realidad bohemia, puntualizando la desunión profunda que existe entre los habitantes de Praga, los orfelinos y los taboritas, grupos hostiles entre sí que intercambiaban sin rebozo los denuestos y censuras de herejía. Siendo de notar algunos rasgos muy peculiarmente catalanes de su informe; cuando relata los éxitos logrados por la embajada, tras afirmar que con ella quedó bien patente la falsedad del rumor antes general en Bohemia, a tenor del cual Juan Huss venció en las polémicas tenidas durante su proceso contra los padres de Constanza, añade que también con el retraso de las hostilidades que supuso la observación de la tregua impuesta por las negociaciones, los moradores de Pilsen pudieron recoger sus cosechas antes de sufrir un nuevo sitio de sus enemigos hussitas. Y, también muy a lo catalán, hostil a toda solución violenta, logra hacer triunfar el criterio transaccionista y consigue del Concilio la prosecución de las negociaciones.

8. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIX (Venecia, Antonio Zatta, 1788), columnas 1.105 - 1.168. — Que el texto es incompleto e incorrecto, por fallos en el manuscrito de donde se sacó, lo indica la nota marginal a la columna 1.153: «Haec pars in manuscripto deest; et inde corruptio.»

9. También reproducido en J. D. Mansi, *Collectio*, XXX (1792), 475-485.

En virtud de cuyo acuerdo, es enviado de nuevo a Praga en compañía del obispo de Coutances, Filiberto, de Martín Berruyer y de Enrique Toke, saliendo de Basilea el 17 de septiembre.

No interesa a nuestro estudio seguir al detalle las actividades diplomáticas de Palomar, ya que los restos documentales con que me sea dado reconstruir su ideología se encuentran en los discursos recogidos por Mansi y antes aludidos. Baste hacer notar que el 18 de noviembre le encontramos ya en Praga de nuevo, ahora para comunicar a los checos la respuesta del concilio a los cuatro artículos por ellos propuestos; que el 21 de noviembre les envía una comunicación escrita sobre la comunión con ambas especies; que lo acertado de sus gestiones merece que se le nombre diputado del concilio a las negociaciones de Ratisbona, llegando a esta ciudad el 14 de agosto de 1434 e interviniendo en las discusiones tenidas los días 18, 22, 26 y 31 del propio mes de agosto, entre las que descuella su polémica del 22 contra Juan de Rokyczany; que forma parte de la nueva embajada que el concilio manda a Viena el año siguiente, saliendo de Basilea el 23 de enero de 1435 y llegando a la capital austríaca el 22 de de febrero, replicando en nombre de ella al obispo de Olmütz en el encuentro del 21 de mayo y a su viejo contrincante Juan de Rokyczany en la reunión que presidida por el emperador Segismundo tuvo lugar en Brünn el 2 de julio; que regresa para Basilea a informar al concilio el 26 de septiembre, retornando con nuevas instrucciones a Viena el 9 de noviembre y asistiendo a la reunión de Stuhlweissenburg de 20 de diciembre, de cuyas resultas choca en violenta entrevista con el emperador Segismundo el día 28 y se enzarza en ásperas disputas durante los dos últimos días del año; que el 10 de enero del siguiente, 1436, endereza solemne escrito al emperador; que va de legado representante del concilio a la dieta de Iglau en 5 de junio de 1436; y que todavía en 13 de agosto de 1439 se asoma a las páginas de la historia al informar al concilio en nombre del monarca catalano-aragonés que ninguna potencia llegará a reconocer la deposición del papa Eugenio IV.

De cuya enumeración, ni mucho menos agotadora de las incesantes actividades de Joan de Palomar, podrá colegir, quien leyere la índole especialísima de los escritos llegados hasta nosotros, su carácter antes que nada polémico, que brotaron al calor de unas discusiones acerca de temas cuya resolución venía desde siglos atrás atenazando muchas preocupadas figuras de primera valía, compuestos por y para la circunstancia pasajera. Pero por eso mismo más guardadores de la impronta personal de quien los redactó, mas hijos legítimamente directos de su pensamiento, mejores espejos donde se refleja la índole estricta de su personalidad y los irrevocables esquemas de su ideología.

3. Ambos discursos de Joan de Palomar denotan férrea unidad de conceptos y trabada estructura en el enfoque de la gran cuestión debatida: la posesión de bienes temporales por el clero. En realidad, el más breve, el del 31 de marzo, es solamente una reiteración del anterior; se complementan y aclaran entre sí, integrando un único cuerpo de opiniones. De ahí que en la exposición haya de recoger los criterios en ambos sostenidos.

El fondo de su tesis arranca del origen casi siempre natural de la propiedad y la aseveración de que solamente en contadísimos casos ésta tiene un origen civil. Siendo así que el transfondo de la teoría wycleffiana, por Huss acogida, de la propiedad, provenía de otorgar a ésta una versión feudalista muy a lo inglés, que colocaba en manos de un rey o supremo señor temporal todos los bienes existentes, y que por tanto se refería a un acto de cesión feudalística por parte de tal señor supremo los títulos de propiedad de las cosas, Joan de Palomar, yendo al meollo filosófico último del debate, asienta que los orígenes de la propiedad tienen sus raíces en la naturaleza de las cosas, no en la concesión graciosa de un señor más alto; que es la naturaleza y no el arbitrio caprichoso lo que justifica la apropiación; y que, al menos en la mayoría de los casos, la propiedad tiene causas más de derecho natural que de derecho positivo. Haciendo galas de conocer el lenguaje de los juristas, exclama Joan de Palomar delante de los padres del concilio: «Videtis quomodo hic accipit divisionem dominii secundum varietatem jurium, a quibus ipsa dominia suscipiunt fundamentum, imo omnes juristae faciunt, quod accipiendo jus civile stricte modo paucissima dominia possent dici civilia. Nam fundamenta dominiorum sunt ut plurimum de jure gentium; et paucissimi modi acquirendi dominium sunt de jure civili, prout hoc apud juristas est vulgatissimum» [10]. En el fondo de todo consistía en un problema filosófico de mayor envergadura todavía: en mostrar que las cosas no son malas porque estén prohibidas, sino que están prohibidas porque son malas, que la existencia de un orden social y jurídico se apoya a lo intelectualista escolástico en el orden forzoso de las cosas.

Por lo demás, el tema discutido es bien estricto. No se refiere a los bienes temporales que un clérigo pueda poseer con carácter particular, sino a aquellos que tiene en cuanto tal clérigo. Y de éstos, advierte Palomar, la disputa casi huelga, ya que en realidad no son dueños propiamente dichos, empero meros administradores [11]. El argumento primero manejado a continuación, a saber, una cita bíblica tomada con fuerza literal de la versión latinizada, puede quizás antojársenos hoy un tanto ingenuo; mas no lo era ni con mucho entonces, cuando las pugnas doctrinales se ventilaban pesando en la balanza el número y la dosis de los textos bíblicos.

En la ocasión del 31 de marzo se hallan clasificados los distintos argumentos, que en el discurso de febrero aparecían tal vez un poco menos ordenados, a fuerza de su número. De allí resultan ser fundamentalmente tres las razones que militan en favor de la posesión de bienes por

10. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*. (J. D. MANSI, *Collectio*, XXIX, 1155.)

11. «Non ergo habent prelati dominium rei ecclesiae, non ipsorum sunt domini proprie loquendo, sed sunt ministratores. Dicuntur tamen propter ipsam administrationem domini et dispensatores; sicut et de Joseph dicit scriptura, quod erat dominus universae domus Pharaonis, *Genesis* cap. XLV, et *Psalm.* CIV. *Constituit eum dominum domus suae, et principem omnis possessionis suae*. Habent ergo clerici in bonis ecclesiae non dominium, sed administrationem...» (JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1161).

el clero: que Dios no lo prohibió, que los santos lo admiten y que los concilios lo aceptan. Aparte de otras consideraciones menores, que pudieran constituir un sector menor de argumentación.

A lo primero, su tesis es terminante: las propiedades del clero no están prohibidas por la Escritura. Tomándolas literalmente del comentario que el obispo de Hipona hiciera del psalmo LI, hace suyas las siguientes palabras de san Agustín: «Lege Scripturas, et invenis divitem Abraham, et noveris quia divitia non puniuntur [12]. En todo caso, según los textos sacros, el problema se plantearía para los clérigos exactamente en los mismos términos que para los demás cristianos, porque en la letra sagrada no se distingue a unos de otros y no es lícito distinguir donde la ley no distingue, según el conocido aforismo jurídico. Comentando el texto evangélico del capítulo XIV de san Lucas, según el cual son de Cristo las palabras de que «qui non renuntiaverit omnibus, quae possidet, non potest meus esse discipulus», arguye la universalidad del precepto [13].

A lo segundo, sustenta que los santos padres no solamente usaron de los bienes materiales, sino que justificaron tal uso. Los santos admiten poseer riquezas, dirá en la oración del 31 de marzo [14], recogiendo diversos trechos del discurso de febrero, en donde ya hizo ver entre otras cosas que fueron religiosos con bienes en su comunidad los doctores de la Iglesia san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, san Bernardo y otros más que puntualmente enumera [15].

Insiste Joan de Palomar en puntualizar a este respecto que lo que los santos padres censuran no es el uso, sino el abuso, de las riquezas, y que cosa bien diferente sea atacarlas de prohibirlas. Es no entender ni las Escrituras ni los Doctores equivocar esta confusión [16]. «Sicque non est illicita possessio, sed abusus; usus vero modestus laudabilis» [17], concluirá a modo de teorema.

A lo tercero, la autorización de los concilios anteriores [18], argumento ciertamente asaz oportuno para ser empleado delante de una asamblea de aquella índole, celosa de sus prerrogativas y en instantes de máxima tensión. Dícelo tanto el discurso de febrero [18] como el de marzo de 1433 [19],

12. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1126.

13. «Dico quod ista non pertinent ad clericos tantum, sed ad quemlibet Christiani dicta sunt: quia accipitur sic Christi discipulatus.» (JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1127.)

14. JOAN DE PALOMAR, *Pulcra positio pro temporalitate et jurisdictione Ecclesiae*. (J. D. MANSI, *Collectio*, XXX, 477.)

15. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1129. Insiste sobre el ejemplo de san Agustín en la columna 1.133.

16. «Multa alia possem ad hoc propositum deducere, quae per sacram scripturam, sanctosque doctores, scripta et dicta sunt, quae divitias detestantur, et exaggerando materiam duras videntur proferre sententias. Sed utique in his omnibus non est intelligendum ipsas censere abjiciendas esse divitias.» (JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1131.)

17. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1133.

18. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1145.

19. JOAN DE PALOMAR, *Pulcra positio*, 477.

siendo de ver en la importancia que al dato concede un rasgo de prudente y discreta oportunidad, hija de su condición de hábil político.

A estos argumentos fundamentales, han de añadirse otros también de primerísima importancia, unos de valor moral, otros de carácter histórico.

De los de aquel estilo, el de que la posesión de los bienes por el clero hace posible la virtud de la caridad en la forma de la limosna, que de otro modo no sería hacedera [20]; de los de la segunda manera, ser constante e ininterrumpida tradición eclesiástica la de que poseyera el clero, tanto las papas [21] como los obispos [22] y los sacerdotes [23].

Finalmente, un argumento sacado de la cantera filosófica: sin bienes materiales nadie puede subsistir, ni por ende cumplir los fines para que Dios le pusiera en la tierra [24].

De todo lo cual resulta que el tema principal entre los que le encomendara la congregación conciliar queda resuelto en sentido adverso a las doctrinas wycleffianas y hussitas. Sus discursos son ejemplo intelectual de las tendencias a que sirviera con sus obras; y en ambos casos fué intérprete de la opinión de la mayoría de los en Basilea reunidos, artífice de la condena de los secuaces de Juan Huss y paladín de la teoría romana que salió triunfante. Con Joan de Palomar se cierra en Cataluña una acerba pugna; la opinión contraria, y sin exceder las fronteras de la ortodoxia, contó en sus filas la señera figura de Arnau de Vilanova, ya estudiado en el capítulo VIII de este libro, y entre los propagandistas numerosos adeptos reseñados por el padre Josep Maria Pou i Martí en obra en otro sitio aludida. Fué Joan de Palomar contradictor tenaz de la postura evangelista enemiga de la propiedad del clero, combatiendo como heréticas ideas de heresiarcas que, sin embargo, resultaban bastante afines de aquellas otras que dentro de la disciplina romana mantuvo el grande teorizador político del espiritualismo franciscanista Arnau de Vilanova.

**4.** Mas no se agotan en las polémicas en torno a la propiedad del clero las opiniones de Joan de Palomar dignas de ocupar puesto en una historia del pensamiento político. Veamos algunas.

La más significativa concierne al repudio de la violencia. A fuer de buen catalán, rechaza las imposiciones de una voluntad, sea la que fuere, como base de un gobierno. Afín en esto a los magnos juristas sus contemporáneos en el Principado, apoya en el intelectualismo tomista su filosofía política. Y así rechaza en términos enérgicos el gobierno violento de los prelados, valiéndose de un texto del capítulo XX del *Evangelio* de san Mateo para argüir cómo allí «intendit reprobare tyrannicum dominium, et ostendere quod praelatio ecclesiastica debet esse justa et caritativa ad modum pastoratas, cum sollicitudine pro utilitate omnium, minis-

20. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1134.—*Pulcra positio*, 481.

21. Al menos desde san Silvestre, siendo santos muchos de esos papas. Los enumera en la *Oratio de civile dominio clericorum*, 1141-1142.

22. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1143.

23. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1151.

24. «Certum est quod nemo hoc seculo sine temporalibus vivere potest» (*Pulcra positio*, 481).

trando eis ad animarum salutem» [25]. Repercutiendo ahí la contraposición entre el principado real y el principado teórico, corriente entre los juristas catalanes de su época.

De esta idea del tirano se halla muy cerca su providencialismo histórico-político, plasmado en la concepción de ver en el mal gobernante un enviado de Dios en punición de los pecados humanales, Sobre seguridades del capítulo IX del libro I de *La ciudad de Dios* de san Agustín, nos declara que así como los príncipes hacen ministros de su justicia a hombres perversos, también Dios se vale de diablos y de hombres malvados para la ejecución de su justicia [26].

Raigadamente ortodoxa, y más vista desde la perspectiva posterior de las polémicas de católicos contra protestantes a lo largo de los siglos XVI y XVII, es su defensa de la independencia de lo eclesiástico respecto a las potestades civiles. Sostuvo Wycleff, y tras sus huellas Huss, que solamente podían poseer los no contaminados de pecado, de donde el que la *iniquitas* fuese causa bastante para privar de la propiedad a quienes incurriesen en ella, siendo las potestades seculares de los príncipes los encargados de velar por que las personas eclesiásticas no poseyeran bienes cuando caían en el pecado, conclusión que colocaba lo eclesiástico en manos de los príncipes y que virtualmente terminaba en una subordinación de la esfera religiosa respecto de la política. Contra esta tesis se levanta directamente Joan de Palomar [27], basándose en san Ambrosio [28], entre otras fuentes. Por lo que se ve que también en materia de tanta importancia fué la suya actitud amartilladora de las que juzgaban caídas de herejía.

Por el contrario, estima que es la Iglesia poderosa y no los príncipes fuertes el mejor camino para lograr la apetecida paz que fuera máxima aspiración en los turbulentos tiempos del medievo. El mismo argumento: proporcionar la paz, que sirvió a Dante para exaltar la institución imperial, ayuda a Joan de Palomar para justificar y ensalzar el poderío de la Iglesia, a su entender seguro medio de conseguir la paz en la tierra. «Ego autem», dice, «e contrario dico quod ad tranquillitatem et pacem orbis multum proficit potentia et dominatus ecclesie; nisi enim ecclesia haberet potentiam, tanta esset indisciplinatio, et arrogantia hominum superborum, volentium inniti opinionibus propriis, quod nisi esset magna potentia ecclesiae ad comprimendos eos, quotidie haereses pullularent et recrescerent» [29]. La sombra de Nicolau Eimerich cierne sus alas inquisitoriales sobre esta argumentación de Joan de Palomar, catalán debelador de la herejía hussita.

A este respecto cabe referir igualmente su postura frente al problema de la exégesis de los textos bíblicos [30], en la que se ciñe a la interpretación

25. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1127.

26. «Et sic solent principes facere, qui de malis hominibus faciunt lictores, ita Deus de malis hominibus, et de diabolis facit ministros justitiae suae.» (JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1163.)

27. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1138.

28. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1165-1168.

29. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1114-1115.

30. JOAN DE PALOMAR, *De civili dominio clericorum*, 1122-1124.

alegórica con que ya san Agustín salvó las posibles torpezas en la intelección de la letra. Punto, como se sabe, que entre los enemigos de Wycleff, por ejemplo en Reginald Peacock [31], constituye el eje de la refutación de las ideas del párroco de Lutteworth.

5. Aun a las intransigencias polémicas y a los ardores enconados de las disputas llevó Joan de Palomar el *seny* de los suyos y procedió a fuer de arcediano de la catedral de Barcelona. Es bien característico que aluda al sentido común, al «communem modum loquendi» [32] en sus más duros trechos argumentativos, así como el que tenga presente al defender la propiedad temporal del clero los peligros que ella traiga consigo y busque prevenirlos en sus cuatro ramas de la avaricia, de la ambición, de la relajación de costumbres y de la soberbia [33], cuatro males embridados al uso de las riquezas materiales.

Al mismo sentido mental corresponde su revisión constante de las autoridades. Muy al común uso de su tiempo, emplea a modo de razones los dichos de los santos padres, de los filósofos afamados y de los autores generalmente leídos, y así desfilan por su boca delante del concilio repetidas veces san Agustín [34], san Ambrosio [35], san Gregorio Magno [36], san Isidoro [37] y san Jerónimo [38], entre los primeros; Aristóteles [39], santo Tomás de Aquino [40] y un llamado Hermógenes [41], entre los segundos; Hugo de San Víctor [42], Nicolás de Lira [43] y Vicente de Beauvais [44] entre los últimos. Mas sin aferrarse tenaz y servilmente a las autoridades, antes sujetándolas al prudente razonar propio. No de otro modo, cuando arremete contra tesis admitidas en las universidades famosas de Inglaterra, formula sus conclusiones como válidas, quedando atónito de que no lo sean tales en Oxford y en Cambridge, mas sin por eso separarse de lo que su recto juicio estableció por verdadero [45].

31. Reginald Peacock, *The repressor of over much blaming of the clergy*, Edited by Churchill Babington (London 1860). Especialmente en las páginas 22, 117-118 y 131-132.—Sobre este punto, mi libro *Las doctrinas políticas de la baja Edad Media inglesa*, 179-181.

32. Joan de Palomar, *De civili dominio clericorum*, 1154.

33. Joan de Palomar, *Pulcra positio*, 480-485.

34. *De civili dominio clericorum*, 1109-1112, 1120, 1122, 1125, 1128, 1132, 1162-1163, 1168.—*Pulcra positio* 478.

35. *De civili dominio clericorum*, 1164-1165.

36. *De civili dominio clericorum*, 1135.— *Pulcra positio*, 479-480, 482-483, 485.

37. *De civili dominio clericorum*, 1109, 1112, 1136.

38. *De civili dominio clericorum*, 1157.

39. *De civili dominio clericorum*, 1129.

40. *De civili dominio clericorum*, 1125.—*Pulcra positio*, 479.

41. *De civili dominio clericorum*, 1129.

42. *De civili dominio clericorum*, 1136.

43. *De civili dominio clericorum*, 1139, 1168.

44. *De civili dominio clericorum*, 1142.

45. *De civili dominio clericorum*, 1166: «Ista est una pulcra consequentia, nescio si in Oxonia vel Cantabrigia fiunt tales consequentiae; bene scio quod non admitterentur.»

Hasta los buenos modales de la cortesía parlamentaria catalana resuenan en sus dotes de perfecto negociador, ducho en presentar transigencias en lo secundario cuanto irreductible en las tesis fundamentales. Aquel estilo de vida armonizadora de las opiniones externas en un convivir de hombres libres sella con impronta clarísima las acciones de Joan de Palomar e incluso resulta claramente perceptible a través de lo que nos quedó de sus dircursos. Léanse sus corteses palabras en los más acres trances de la pugna contra los hussitas: «Est et in alio mentis meae intentio declaranda, quod nihil intendo dicere in injuriam, contumeliam, vel offensam dominorum ambasiatorum inclyti regni Bohemiae hic praesentium, sed cum eorum bona pace: quod si forte inadvertenter aliquid dixero, quod in eorum injuriam vel offensam videatur sonare (quod nullatenus me facturum puto, cum non sit ex meo animo) haberi postulo pro non dicto: quoniam testis mihi est Deus, quod nullatenus eos offendere, nec exasperare cupio, sed placare» [46]. La cual no le incapacita para después calificar duramente de impías, calumniosas, sofísticas y sin fuerza a las afirmaciones de los discípulos de Juan Huss, en el colofón de su oración del mes de febrero [47].

Ese medido equilibrio, ese «nequid nimis» auténticamente clásico, está bebido en las aguas clásicas del mar latino, en cuyo ángulo del noroeste tiene morada la gente catalana. La ponderación, nunca quebrada ni aún entre las quimeras insignes del soñador Beato Iluminado, ni siquiera por las fantasías de Arnau de Vilanova, se hace carne palpitante en el quehacer de Joan de Palomar, diestro embajador, hábil jurista, polemista insigne y firme paladín de la causa ortodoxa frente a los caminos bohemios o ingleses de la herejía de Wycleff o de Huss. Su actuar constituye una lección de quietud lógica y de pruritos serenos de saber; consiguió, en hora de acerbos choques, mantener un nivel de ordenado razonar en medio de las violencias más apasionadas y sin perder ni un punto de su adscripción al dogma que juzgaba cierto. En sus palabras la ortodoxia latina vibra con tesón, mas sin excesos defiende la propiedad del clero o la interpretación alegórica de los libros sacros, con vigor, empero sin rudezas. Joan de Palomar en Basilea y en Praga fué el *seny* catalán en Basilea y en Praga; siempre a la manera de los suyos, procediendo tan «suaviter in modo» cuanto extremado en el «fortiter in re». Un siglo después de Arnau de Vilanova y militando en banderas de distinto signo, mantuvo la misma pasión de aquél, pero en los límites horacianos que riñen con la exageración.

46. *De civili dominio clericorum*, 1106.—En el curso de la disertación sigue prodigándoles adjetivos de considerada estima, v. gr., en la columna 1153, se dirige a ellos llamándoles «inclyti Boemiae oratores egregii.»

47. *De civili dominio clericorum*, 1168.

## CAPITULO XIX

# CONCLUSIÓN

1. Cataluña, pueblo hispánico. — 2. Las libertades del iusconstitucionalismo catalán. — 3. El legado doctrinal de la tradición catalana.

1. Es el pueblo catalán uno entre los numerosos que resultan del proceso de fragmentación de la herencia cultural romano-cristiana. Baluartes francos en permanente centinela contra el peligro musulmán, varios núcleos separados al frente de cada uno de los cuales existía un conde independiente, se funden poco a poco bajo la supremacía del conde de Barcelona, constituyendo en su conjunto el Principado de Cataluña.

Al otro lado de los Pirineos, en las comarcas provenzales, una cultura gemela de la catalana balbucea los primeros acordes de la lírica neolatina, hostil a la influencia francesa, amparada en el poderío de los condes barceloneses poderosos ya en su papel de reyes de Aragón, enamorada de las sutilezas amatorias y rica en flores de invernadero intelectual; cultura típicamente feudal por las pasiones y los temas que no olvida nunca la comunidad sentimental con los vecinos peninsulares, máxime ante el peligro francés.

La política de un rey aragonés que es precisamente el más catalán de los monarcas que en Aragón ha habido, corta las amarras entre los dos pueblos que parecía debían fundirse en uno. El tratado de Corbeil sella la ruptura y entrega Occitania en manos de los franceses en medio de los desesperados alaridos de una trovaduría afanada en el odio a París. La ulterior orientación de la política de los reyes catalano-aragoneses, enderezada a la expansión mediterránea a costa de batallar contra los árabes para el redondeo del solar patrio y con cristianos para afianzar la planta en tierras italianas, consuma definitivamente la separación.

En la segunda mitad del siglo XIV la tradición catalana ha llegado a constituirse en nación con todos los requisitos exigidos por este vocablo en la plena acepción de pueblo con cultura y rasgos propios. Conscientes de ello, por nación-comunidad diputan a su patria los hombres del siglo XV, parlamentarios, reyes y cardenales, que acusan nítidamente la superación del primitivo valer etnográfico de la palabra.

Toda nacionalidad tiende al imperio, esto es, a la expansión de su estilo peculiar, reafirmada la propia fortaleza en el contraste con los afines. Momento expansivo que preparan los reyes del siglo XIV y lleva a la ple-

nitud la ambición de Alfonso *el Magnánimo*, cuyas redes políticas barren el Mediterráneo entero mientras sus soldados amenazan Alejandría o conquistan Nápoles. La grandeza de la confederación catalano-aragonesa, en la que va inserta la gloria de Cataluña, encuentra su paladín en este rey humanista y castellanizante por el mismo incomprensible azar histórico que encontró en Jaime I, la más catalana de las testas coronadas, el tronchador de la conjunción catalano-occitana.

Los finales de la Edad Media conocen una Cataluña vigorosa, con límites rigurosamente definidos; con riquísima literatura en prosa galana y en poesía envidiable; con grandes recursos económicos, fomentados diariamente por la aptitud comercial de una rica burguesía; con una estimable estructura política, si algo debilitada, sin duda la más perfecta de su siglo; con el sentimiento de lo peculiar sólidamente arraigado en las conciencias... Nada faltaba a la perfección de la máquina social.

Y, sin embargo, sobre la espléndida realidad pesaba el error de Jaime I, productor del desasosiego de las cosas incompletas. Si al realizarse la dichosa unidad peninsular Cataluña pesó en la balanza ibérica menos de lo que debía, acháquese a la limitación de posibilidades que supuso el tratado de Corbeil al reducir a mitad la importancia del núcleo montado a caballo sobre las mismas crestas del Pirineo que desde 1257 van a ser barreras y no espina dorsal de una nacionalidad. Y aun hoy día el llamado problema catalán no es sino la inquietud íntima de sentirse rotos, la tragedia de un pueblo llamado a realizar con sus hermanos ibéricos una misión histórica en el mundo y cuyas fronteras marcan la amputación secular de extensas zonas propias. Si algo enseña la historia de la Cataluña del Medievo no es ciertamente un mezquino argüir de separatismos anticastellanos ni de odio a los hermanos del corazón de la península, quizá nacidos luego como reacción contra el gran cáncer que es Madrid, gangrena centralista que roe antes que a nadie a la misma Castilla en que se asienta; sino, por el contrario, la necesidad de poner alas a esa tragedia secular señalando como meta primerísima la rectificación de aquel yerro inicial de donde vienen, enredadas como cerezas, todas las amarguras posteriores. Es que Cataluña no puede ocupar el lugar que le corresponde en el concierto de los pueblos hispánicos mientras sus fronteras concluyan en los Pirineos y mientras sigan resonando los llantos plañideros de aquellas trovas de Bernat Sicart de Marvejols que son todo un plan de terapéutica política:

«Ai! Tolosa e Proensa
e la terra de Agensa,
Bezers e Carcassey,
que vos vi e que us vey!»

2. La civilización universal recibió, entre otras, una aportación catalana digna del máximo relieve: la consecución de la fórmula de la libertad política más perfecta de la Edad Media. Una serie de circunstancias coincidentes en tierras catalanas congregaron los ingredientes precisos para el cultivo de la rara flor de la libertad política.

El primero de ellos, un marco feudal. Las «libertades» medievales, hoy todavía conocidas en el mundo inglés y predecesoras de la sonora «Libertad» de los revolucionarios de 1789, son ampliaciones cuantitativas de privilegios feudales, primeramente aplicados a un reducido número de escogidos y luego poco a poco extendidos a las demás clases sociales. La equiparación de las situaciones jurídicas de ciudadanos y caballeros que proclama el usatge «Cives autem» es indicio de tal orientación.

En segundo lugar, la importancia adquirida por los representantes populares. Es la herencia del siglo XIII que ve nacer las cortes en los albores del reinado de Jaime I y la repartición del poder legislativo entre ellas y el monarca en las barcelonesas de 1283 gracias a la constitución *Item statuimus*.

En tercer término, el equilibrio político entre realeza, nobleza y burguesía naciente, que es la obra callada del siglo XIV. Armónico equilibrio roto al decaer el papel social de la nobleza y acrecer la importancia de la burguesía comerciante, rival de la realeza en disputarse el hueco político que deja en vacío la decadencia social de los nobles. La historia de esta pugna entre reyes burgueses por hacer suyo el legado político de los nobles es la historia constitucional de la Cataluña del siglo XV.

Triunfó la realeza, como no podía menos de suceder dado el giro general de la cultura europea y la hábil capitanía del maquiavélico Juan II. Al cerrarse la Edad Media amenaza derrumbamiento la máquina política del Principado; si subsiste durante los siglos XVI y XVII es más evocación que realidad tangible, más añoranza que efectividad. La dura mano de los monarcas absolutos pulveriza la rebeldía de *Els segadors* y aniquila a la postre, férreo puño borbónico de un centralismo inconcebible por los Austrias, la postrer ilusión de libertades. Y al renacer en el siglo XIX la libertad, no será ya en boca de los catalanes el armónico equilibrio propugnado por los Mieres y por los Marquilles, pero la desmelenada Libertad de hechuras galas, rica en frases sonoras y pobre en realidades, la Libertad con letra mayúscula que corre a desaparecer en el abismo de las revueltas democráticas, perdida la serena ecuanimidad que fué el transfondo histórico de las libertades medievales.

De todos modos, por cima de las mutaciones, queda el hecho de que Cataluña conoció las fórmulas más excelentes de la libertad medieva; queda en pie la elección de Caspe, lección de madurez política que ya quisieran para sí la mayoría de los pueblos del siglo XX; queda la manera imperial de la Corona catalano-aragonesa, que lleva antes la libertad que la conquista, cual se ve en el caso sardo oportunamente referido; y quedan, resumen de una actitud histórica imborrable, las palabras de Pedro *el Ceremonioso*, nada menos que de Pedro *el Ceremonioso*, a la reina Leonor su esposa: «Reina, reina, el nostre poble és franc, e no és així subjugat com lo poble de Castella; car ells tenen a nós com a senyor, e nós a ells com a bons vassalls e companyons».

3. La cultura catalana es una de las más ricas del medievo. Siempre vivió allí la tradición isidoriana mezclada con los saberes árabes, de tanto relieve que ya en las penumbras del siglo X Europa veía rayos de luz

en las escuelas ausonianas y a Vic corrían los ansiosos de la ciencia, encabezados por la sombra augusta de Gerberto. Mucho debe la química a las aventuras intelectuales de los alquimistas y la medicina a las observaciones experimentales de Arnau de Vilanova; célebre es la audacia de los nautas levantinos, tanto como las osadías cogitativas de Llull describiendo por primera vez la aguja de marear; y en las ciencias típicas de los siglos medios, en catalán habla la filosofía por labios del mismo beato Ramon sus primeros giros romances, igual que provenzal fué la más antigua lírica del Occidente y que en catalán con acento valenciano dirá sus voces iniciales no latinas la teología gracias al hoy lamentablemente preterido Francesc de Pertusa [1].

En el terreno de las doctrinas políticas, este libro abastece pruebas más que suficientes para encarecer la valía de las aportaciones catalanas. Cualquiera de sus páginas lleva a la contemplación de figuras de toda índole preocupadas por las materias iuspolíticas. Los reyes catalanes, desde Jaime I a Martín *el Humano*, saben teorizar un régimen de libertades ciudadanas y la grandeza del Principado, con riqueza de repeticiones orientales unas veces, con observaciones agudas de la realidad otras y aun con gratos decires humanistas; antes que ningún otro pueblo, los historiadores, y a la cabeza el insuperable Muntaner, aciertan a trazar una historia que supera las machaconas descripciones de gestas y batallas en la contemplación de una nación entera entendida por sujeto de los acontecimientos; la orden dominicana produce, junto a un Eimerich excepcional hijo del Principado, a un Ramon de Penyafort que construye la transformación del vencer de la cruzada en el convencer de la misión y a un Vicenç Ferrer apóstol misional por excelencia; no siendo menos, la religión más profundamente catalana, la de san Francisco, conmueve los espíritus como vendaval que a las veces arrasa en la pluma de Arnau y a las veces viste de sayales a príncipes como el iluminado fray Pedro o el extremista fray Felipe; el aristotelismo es exaltado sin atenuaciones por uno de los nombres más señeros del Carmelo, el por tantos conceptos admirable Guiu Terré; el tomismo trasciende desde los claustros a la calle, palpitando en los versos redondos de Ausiàs March, frágiles como flor en barro de Manises, o en los preciosismos renacentistas de Joan Rois de Corella; las auras italianas queman en la apropiación moralista del infierno dantesco que lleva a cabo el franciscano Joan Pasqual; las memorias grecorromanas resuenan en la estilización incomparable de Bernat Metge y en los comentarios del lulista mallorquín Ferran Valentí; los juristas asombran en las figuras

1. La figura extraordinaria de Francesc de Pertusa constituye uno de los olvidos baldón de la incuria española. Solamente J. Sanchis i Sivera en su artículo *Un libro de teología del siglo XV, escrito en valenciano*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», LI (1930), 267-283, dió a conocer su *Memorial de la fe cristiana*, escrito hacia 1440 con marcado tono lulista y guardado en la catedral de la ciudad del Turia; mas nadie, que yo sepa, ha analizado el contenido de su otro *Memorial*, escrito en 1464 y que ocupa los folios 8-265 del manuscrito 1796 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Un examen somero de este segundo *Memorial* denota influjos lulistas; v. gr., al sostener que no va en menoscabo de la fe intentar razonarla (fol. 8 b).

de Callís, de Mieres y de Marquilles, supremos doctrinarios medievos de la libertad política y del régimen constitucional; las perspectivas nuevas del renacimiento italiano anidan en el oportunismo consciente y en la canonización de la prudencia política por el cardenal de Santa Balbina, contrapié preciso de la burlona carátula del pintoresco Anselm Turmeda...; y dominando la gama multicolor de tantos rostros y de tantos personajes que tendrían prestante importancia en cualquier otro pueblo de inferior lozanía intelectual, las dos gigantescas estatuas de los prohombres del catalanismo franciscanista, Ramon Llull y Francesc Eiximenis, brindan sartas de atinadas consideraciones, superan con mirada realista los antiguados polos de la contienda imperial, y presentan, pese a la abigarrada polifonía de sus dispersas notas conceptuales, tablas de ideas que difícilmente admitirán paralelo en semejantes días.

Las opiniones en este libro recontadas son el archivo espiritual de las mejores horas de Cataluña y representan las ilusiones ensoñadoras de los momentos juveniles de su rica tradición espiritual. Leerlas despierta respeto y admiración al forastero que guste del sabroso paladeo de los sabores del pasado; y a quien sienta en el pecho comunión de resonancias ideales con los hombres que las sustentaron, la honda emoción del santo orgullo de la Tradición hispánica, que acá en Cataluña cosechó el añorado fruto de las libertades políticas auténticas.

# DEL MISMO AUTOR

1. *Notas para una teoría del Estado, según nuestros autores clásicos.* Madrid, 1937.
2. *Sobre derecho social.* En *Notas al «Fuero del Trabajo».* Cádiz, 1937.
3. *Gerónimo Castillo de Bovadilla.* Madrid, 1939.
4. *Las ideas políticas de Angel Ganivet.* Madrid, 1939.
5. *Para interpretar a Angel Ganivet.* Berlín, «Ensayos y Estudios», 1940.
6. *Acerca de una posible historia del pensamiento político español.* Madrid, 1941.
7. *Monarquía y caudillaje. En torno a dos textos clásicos olvidados.* Madrid, 1941.
8. *Introducción al estudio de la ontología jurídica.* Madrid, 1942.
9. *La causa diferenciadora de las comunidades políticas (tradición, nación e imperio).* Madrid, 1943.
10. *Las doctrinas políticas en Portugal.* Madrid, 1943.
11. *El racismo. Breve historia de sus doctrinas.* Madrid, 1944.
12. *Para una nueva perspectiva del pensamiento político de Donoso Cortés.* Madrid, 1944.
13. *Tres libros del profesor Paul Georgescu, de la Universidad de Bucarest.* Madrid, 1944.
14. *Las doctrinas políticas del Príncipe de Viana.* Madrid, 1944.
15. *El hegelismo jurídico español.* Madrid, 1944.
16. *La tradición gallega.* Madrid, 1944.
17. *O racismo.* Lisboa, 1945.
18. *El papel de Roger de Waltham en la historia del pensamiento constitucional inglés.* Madrid, 1945.
19. *Navarra-España en los escritores navarros medievales.* Pamplona, 1945.
20. *As idéias políticas de Gil Vicente.* Lisboa, 1945.
21. *A sátira política em Portugal durante o século XV.* Lisboa, 1945.
22. *Las doctrinas políticas de Gerónimo Osorio.* Madrid, 1945.
23. *Diego Lopes Rebelo, nuestro más antiguo tratadista de derecho político.* Madrid, 1946.
24. *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa (seis estudios).* Madrid, 1946.
25. *Historia de la filosofía del derecho y del Estado.* Cuadernos I y II. Madrid, 1946.
26. *La literatura jurídica sueca.* Madrid, 1947.
27. *Ideología e utopía no «Livro da Virtuosa Bemfeitoría».* Braga, 1947.
28. *Las Españas.* Madrid, 1948.
29. *El pensamiento político de Aparisi y Guijarro.* Madrid, 1948.
30. *Las doctrinas políticas de los juristas catalanes medievales.* Madrid, 1948.
31. *Un precursor de Maquiavelo: el realismo renacentista del Cardenal Gerundense.* Madrid, 1948.
32. *Etica, política y derecho en Juan de Salisbury.* «Ensayos hispano-ingleses. Homenaje a Walter Starkie». Barcelona, 1948.
33. *A filosofia do direito de Julius Binder (Balanço crítico).* Lisboa, 1948.

34. *Las doctrinas políticas de Bachya ben-Josef ibn-Paquda*. Madrid, 1948.
35. *Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo*. Salamanca, 1948.
36. *Leyendo un libro portugués*. Guimaraes, 1949.
37. *Doutrinas políticas de Samuel Usque*. Braga, 1949.
38. *Trayectoria del pensamiento político colombiano*. Madrid, 1949.
39. *El concepto de lo extremeño en la literatura y en el arte*. «El concepto de lo extremeño.» Salamanca, 1949.
40. *El pensamiento político mallorquín medieval*. Palma de Mallorca, 1949.
41. *La filosofía del derecho en la España actual*. Madrid, 1949.
42. *Las doctrinas políticas de Eugenio María de Hostos*. Madrid, 1949.
43. *Para una interpretación extremeña de Donoso Cortés*. Cáceres, 1949.
44. *Consecuencias del protestantismo*. Salamanca, 1949.
45. *Balmes y la tradición política catalana*. Madrid, «Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona», 1949.
46. *La filosofía del derecho y del Estado en Rumanía*. Salamanca, 1949.
47. *Si es posible una filosofía jurídica existencialista acristiana*. Salamanca, 1950.
48. *El rudbeckismo: Suecia, Cuba y la Atlántida*. São Paulo, «Reconquista», 1950.
49. *Doce nudos culturales hispano-suecos*. Madrid, 1950.
50. *Derecho Político*. «Enciclopedia Seix». Barcelona, 1950.

Traducciones directas del inglés, del rumano y del sueco.

Teoría del monarca que denuncia una concepción no estrictamente caballeresca de la ordenación política, al presentar notas que más parecen de burgués liberal que de teórico feudalista. Otros puntos y facetas del libro denotan asimismo la formación literaria de quienes lo escribieran, harto diversa de la de los hombres de palacio y torneo: las referencias a brocardos jurídicos, cual el de que la prioridad en el tiempo es fuerza en el derecho [85], el recuerdo encandilado de las elucubraciones de Ovidio sobre el amor [86], la rebuscada definición del infierno como reino de Plutón [87] y el reverente recuerdo que sirve de ofrenda votiva sobre la tumba de Aristóteles [88], son otros tantos datos que sugieren la condición letrada de los escritores.

¿Qué representa, entonces, el *Tirant lo Blanch?* ¿Es una apología de la nobleza, hecha por uno de sus miembros? ¿O es una exageración con que la ridiculiza alguno de sus enemigos burgueses? ¿Estamos delante de una auténtica pintura de la mentalidad feudal, de la moral de los señores de sangre, o, al contrario, ante una burla que los pone en solfa abultando hasta la pantomima risible las cosas y los criterios de los nobles? ¿Es una obra que retrata la moral, un poco no eclesiástica y hasta diría laica, de los palacios, o es una caricatura de esa moral compuesta por un burgués avispado y peñolista? La cuestión ofrece valor esencial para los historiadores de la literatura de Cataluña, empeñados en fijar las exactitudes de la autoría y de las fuentes; para un historiador del pensamiento basta apuntar cómo en el *Tirant lo Blanch* se patentiza una moral de toques neopaganos, realista y vital, de calle y no de escuela, flor y nata de la mentalidad caballeresca de la nobleza feudal que era el transfondo social de la Cataluña quincentista.

A lo primero son los historiadores de la literatura quienes tienen la palabra. Para adelantar una respuesta, ¿no ayudará tal vez la similitud de posiciones entre los que compusieron el *Tirant lo Blanch* y el que escribió el *Don Quijote de la Mancha*, uno y otros quizá comprometidos en idéntica empresa de ridiculizar sin censuras abiertas? Porque en el

de cinc coses és tengut a sos vassalls. La primera és de servar-los llurs lleis a furs La segona és en atènyer-los ço que els promet. La tercera és en amar e honrar-los segons son estament. La quarta és en defendre'ls poderosament. La cinquena és guardar-los llurs béns e no llevar-los res del llur ab tirania» (III, 256-257). — Otra alusión a la diferenciación entre rey y tirano la hace Tirant al comparecer delante del rey Escariano en calidad de embajador del rey moro de Tremecén: «E com tu sies», le dice, «tan magnànim príncep deuries ésser just e no voler tenir nom de tirà» (IV, 263).

85. Dice el «Gran Conestable» al Emperador, «que puix jo era primer en temps, raó era que fos primer en dret» (III, 91).

86. La princesa Carmesina, hija del emperador de Constantinopla, habla «d'aquell famós poeta Ovidi lo qual en tots sos llibres ha parlat tostemps d'amor verdadera» (II, 286). Nótese que para los autores el amor ovidiano es el único verdadero.

87. Cuando la Viuda Reposada muere, va «la sua ànima al regne de Plutó» (V, 144).

88. Después de narrar cómo Tirant lo Blanch conquistó la ciudad de Estranges, que debe ser Estagira, agrega: «En aquesta ciutat nasqué lo gran filòsof Aristòtil, e tenent-lo en estima d'un gran sant» (V, 223).

le encontrara Josep Maria Quadrado [93]. Faltan por eso en la obra de Ausiàs March ecos del *quattrocento* italiano, ni es su amor el decantado ensoñar de una dama semidivinizada, ni cabe equiparar a su Teresa Bou con la Laura de Noves de Francesco Petrarca [94]; a despecho de su probado sensualismo, tantas veces grosero, el poeta valenciano sabe dar de lado a las exigencias carnales cuando coge la pluma mojándola en verdades profundísimas. Cierto que vive en él la mejor tradición del amor provenzal, que su amor y su dolor entroncan con la pura fontana del celebrado Peire Cardinal [95], que es la suya labor netamente catalana, filigrana rítmica enmarcada en la patria circunstancia, incluso con los inevitables ecos lulistas [96]; mas aporta también un clasicismo dorado y una preparación filosófica inasequibles a los trovadores, que dan a su obra profundidad superior al más donoso clasicismo del Petrarca, sólo equiparable quizás en el terreno psicológico a los vuelos etéreos de Dante por los cielos de la teología cristiana. Poeta-filósofo ha sido llamado [97]; y en verdad que pocos como Ausiàs han merecido semejante apelativo, que yo perfilaría más todavía, calificándole por poeta lírico del tomismo.

Ciertamente que cupiera distinguir si fué aristotélico a secas o pasado por el tamiz aquinatense. Grandes elogios hace de Aristóteles en el canto 128, juzgando al Estagirita a través de la *Etica a Nicómaco*, quizá leída directamente en latín, puede que conocida mediante la traducción castellana que el príncipe de Viana, grande amigo del poeta, hiciera hacia 1447 [98], según parece deducirse de su cita:

«D'açò pus llarg no parlaré
lo gran filosof vos acús
qui n'ha tocat e no desús.
Tot llarg en l'*Etica* ho diu,
en lo sisè, temps ha que ho viu;
jo m'acord bé com hi està» [99].

La conclusión podría ser considerar la obra moral que Ausiàs March envolvió en la florida galanura de sus rimas, como un bloque de filosofía

93. Josep Maria Quadrado, *Auzias March*, «Museo Balear», I (1875), 228.

94. Acertado cotejo entre March y Petrarca el que bosqueja Rafael Ferrer i Bigné en la pág. 36 de su *Estudio histórico crítico sobre los poetas valencianos de los siglos* XIII, XIV *y* XV, *premiado por la Sociedad con una abeja de oro*, «*Boletín de la Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia*» (Valencia 1873).

95. E. Baret, *Espagne et Provence*, 170.

96. En una lista de siete libros suyos, que copia Amadeu Pagès (*Auzias March et ses prédécesseurs*, 114) se cuentan dos de Ramón Llull: el *Arbre de Ciència* y el *Liber Proverbiorum*.

97. A. Pagès, *Auzias March*, 429.— Y Joaquim Rubió i Ors elogia en Ausiàs su temperamento de pensador, «aquella constante meditación sobre sí mismo, aquel concentrarse siempre y apoyarse, por decirlo así, en una misma idea» (*Ausias March y su época* (Barcelona 1882), 50.

98. Vide acerca de las traducciones las noticias que resumo en mi estudio *Las doctrinas políticas del príncipe de Viana* (Madrid 1944), 6.

99. *Obres del genial poeta Ausias March* (Barcelona 1909), 350.

dogmas, lo mismo que antes buscara el Amor absoluto en lo divino, más allá de los amores pasajeros de la carne.

Y es que todo el objetivo de la labor poética de Ausiàs, tanto en los elogios del amor como en las consideraciones acerca de la muerte o de las virtudes, son parte del gran esfuerzo que la historia del pensamiento cifra en el nombre de santo Tomás, enderezado a conjugar la obra más genial de la inteligencia humana, la construcción aristotélica, con las afirmaciones del dogma cristiano. Todo el canto que comienza *A mi acorda un dictat* constituye un curioso intento de hacer una vez más del Estagirita el gran cimiento humanal de las verdades evangélicas [107], en torno a la afirmación optimista de las fuerzas de la razón natural diferenciadora de lo bueno y de lo malo [108]. El realismo tomista de sombra aristotélica, la armonía entre la vitalidad de la razón y el ordenamiento divinal del cosmos, la virtud como ejercicio habitual de actos buenos, la exactitud humanísima de su equilibrio conceptual antropológico, todo conspira a hacer de los versos suavísimos de Ausiàs la paladina expresión de lo que pudiera llamarse el tomismo en la lírica, traslación literaria de las áridas formulaciones del Angel de las Escuelas.

**11.** Quizás en nadie como en Jaume Roig, médico y poeta valenciano, se cumple con tanta exactitud la aseveración castelarina de que la literatura catalana del siglo xv establece la más estrecha relación entre las penínsulas itálica y española [109], pues hay entre sus poesías de sabor constumbrista y las análogas narraciones del Boccaccio un notable parecido, tanto que transforma al *Espill* en espejo de los gustos italianos, definición que mejor le cuadra que la que pretendiera reducirle a autobiografía poética de corte popular parejo a la que llena de sal y donaire trajinero el libro de Juan Ruiz, el galano arcipreste de Hita.

El *Espill* o *Llibre de les dones* tiene pretensiones autocríticas, repitiendo en sus doce mil versos los supuestos avatares en que ha caído el autor protagonista, especialmente a causa de las mujeres, motivo de constantes malaventuras, a las que atribuye cuanto de malo haya en el mundo, ni más ni menos que Torrellas [110]. Por las páginas del libro des-

107. «La philosophie d'Aristote, ou, d'un seul mot, la philosophie est pour notrē poète, comme pour tous les penseurs du moyen âge, la servante de la théologie», resume A. PAGÈS en la pág. 154 de su *Commentaire des poésies d'Auzias March* (París 1925).

108. Lo seny no pot hom enganar
de ço que sent de bé o mal»
*(Obres,* 348).

109. EMILIO CASTELAR, *Discurso* contestando a Víctor Balaguer, pág. 119.

110. «¿Ha-hi enemiga
al món major?
¿Caïm pijor
pus adversari?
¿Troba's cossari
pus celerat?
¿Hi ha collerat
major traïdor